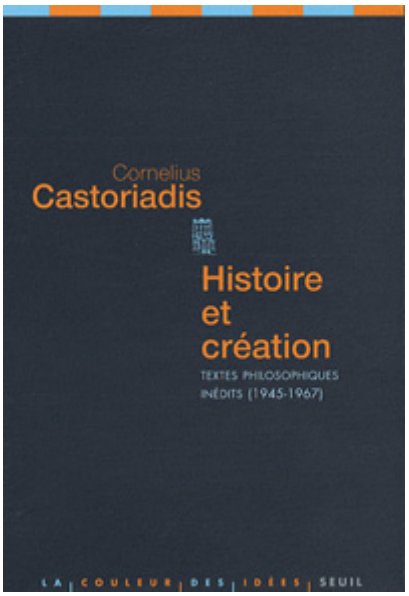
L’autonomie comme mode d’être social-historique.

Cornélius Castoriadis, Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967), 2009.

Par Christophe Premat



Grâce au travail patient de Nicolas Poirier sur les archives de Cornélius Castoriadis, le lecteur peut découvrir un ensemble de textes philosophiques importants écrits par Castoriadis entre 1945 et 1967, au moment où il militait au sein de la revue et du groupe *Socialisme ou Barbarie* (1949-1967) et où il travaillait comme économiste à l’Ocde (1948-1970). Cornélius Castoriadis avait déposé un sujet de thèse de doctorat sur le thème de l’absurdité de l’idée de système en philosophie. Force est de constater que cet ouvrage permet de présenter en quelques textes fulgurants la position de l’auteur. L’autre intérêt de cette publication est de montrer qu’il n’existe pas deux périodes d’évolution de la pensée Castoriadis, l’une se référant à l’époque *Socialisme ou Barbarie* jusqu’en 1967 et l’autre aux années postérieures lorsque l’auteur se consacre à la philosophie et à la psychanalyse[1]. En effet, il existe une solidarité entre le militant révolutionnaire et le philosophe, marquée par un va-et-vient entre la théorie et la pratique. L’autonomie comme signification social-historique particulière à valeur universelle est le fil conducteur de l’œuvre de Castoriadis, qui a montré comment elle a émergé dans la société athénienne pour ensuite ressurgir à d’autres moments historiques importants (les Communes proto-bourgeoises dans le Nord de l’Italie au 12^{e} siècle, la Révolution française, la Commune, les Soviets de 1917, les conquêtes sociales de 1936, Mai 1968).

Les fondements d'une critique épistémologique.

Nicolas Poirier a extrait des archives Castoriadis2 des textes philosophiques datant de 1946-1948, au moment où il fondait avec Claude Lefort le groupe *Socialisme ou Barbarie* comme scission du Parti communiste internationaliste (Quatrième Internationale). Castoriadis envisageait à l'époque de poursuivre une thèse sur l'impossibilité logique d'achever un système philosophique, thèse qui n'a jamais vu le jour, mais dont les textes permettent de révéler le dialogue construit qu'il a nourri avec la philosophie de Hegel. C'est donc peu après son arrivée en France en 1945 qu'il a rédigé ces textes.

Il est illusoire de prétendre fonder un système de connaissances à partir de la seule logique pure. L'introduction de la logique historique permet de restituer la part de subjectivité inhérente à tout système de connaissances. « Notre logique est relative en ce sens qu'elle n'exprime que notre manière subjective d'organiser des données objectives. Mais si on veut procéder à cette organisation, elle en offre la manière unique, et dans ce sens elle est vraie, nécessaire et absolue » (p. 39). La vérité prend sens à l'intérieur de la démarche choisie, il devient en revanche difficile d'affirmer que tel système de logique est plus vrai qu'un autre, puisque ce sont des modes d'organisation.

> Mais il est tout aussi évident qu'il s'agit là d'une nécessité idéale, à laquelle nous ne pouvons jamais répondre complètement dans la réalité : si de l'idée nécessaire d'un système universel on passe à la réalité de ce système, on revient fatalement à un dogmatisme, que le criticisme avait permis de supposer comme définitivement mort. On ne peut éviter cet échec qu'en maintenant l'idéalité en opposition avec tout système réalisé dans l'histoire, donc en revenant à une distinction de modèle criticiste. Il faudrait donc maintenir l'idée, acquis définitif de l'hégélianisme, que « la vérité est totalité », mais aussi l'affirmation fondamentale du criticisme selon laquelle la totalité n'est qu'une idée (p. 44).

On ne peut pas affirmer de manière péremptoire que penser et être sont la même chose et affirmer que l'idée de système équivaut à sa réalité : il y a de ce point de vue antinomie. D'où la nécessité d'introduire, selon Castoriadis, une distinction entre le savoir pur, le connaître historique et l'aperception causalement déterminée à laquelle correspond une distinction entre la logique pure, la logique historique et la science causale de l'aperception (par exemple la biologie, la psychologie, la sociologie). Le connaître historique et le savoir pur reposent sur une idée

commune de l'axiomatisation : il n'existe de science que lorsqu'une branche du savoir s'est axiomatisée et qu'une étendue complète du savoir a été donnée. En prenant l'exemple de la géométrie euclidienne, on peut voir que le premier livre des *Éléments* est vrai en ce sens qu'il n'a pas besoin des livres suivants : la géométrie des corps solides présuppose la géométrie plane et cette dernière constitue le socle de cette science particulière (p. 66). L'axiomatisation d'une branche signifie l'achèvement du savoir et en quelque sorte sa clôture particulière ; or, du point de vue historique, la science n'est effective que s'il y a progression infinie et non achèvement. La résolution de cette contradiction n'est possible qu'en posant la distinction entre le savoir pur et la logique historique. Castoriadis se livre par la suite à une véritable critique de la logique hégélienne en montrant les aspects de mésinterprétation du kantisme dans l'œuvre de Hegel. La critique de la pensée d'entendement fait mine d'assimiler l'entendement à une chose en soi, ce que ne laisse jamais sous-entendre Kant. « Dans ce raisonnement il y a donc purement et simplement un retour en arrière, une méconnaissance des nécessités où la pensée kantienne avait pris son départ et qui étaient sinon supprimées, tout au moins impliquées dans celle-ci » (p. 59). Selon Castoriadis, il faudrait en réalité comprendre le cheminement hégélien de manière non hégélienne, c'est-à-dire ne pas faire du savoir absolu (libéré) le point de bouclage du système, mais l'introduire dans une perspective relative. « Toutes ces expériences qui ne font que reporter finalement à un autre niveau le fait ou la constatation que nous sommes à la fois partie du monde et le sujet pour lequel il y a monde expriment des articulations vitales de notre réflexion » (p. 79). La méthode dialectique ne fait que rappeler ce constat, mais elle le fige en un cadre systématique où, par la suite, la pensée révolutionnaire va s'enfermer. Castoriadis ne lie pas directement cette systématisation dialectique à la nature de la signification bureaucratique, qui est de poser deux catégories exclusives l'une de l'autre — les dirigeants et les exécutants — tout en présupposant leur mise en relation. Les dirigeants veulent être séparés des exécutants et en même temps ils ont besoin de leur travail. Cet aspect n'est pas envisagé dans l'œuvre de Castoriadis ; pourtant, il nous semble que cette dialectique tronquée pourrait être l'une des expressions phénoménales de la dialectique du maître et de l'esclave dans l'œuvre hégélienne.

Histoire, création et autonomie.

L'homme ne produit pas seulement sa vie, mais les structures sociales et historiques dans lesquelles il évolue. Histoire et création sont liées par le fait que chaque société institue en permanence du sens, il y a comme une forme de création sociale continuée puisque les structures sociales s'altèrent dans le temps ; le rapport au passé est lui-même ré-institué à chaque stade de l'évolution social-historique. Par création, Castoriadis entend l'ensemble des

créations culturelles d'une époque donnée. La création n'est pas invention *ex nihilo* de significations, mais utilisation de matériaux disponibles pour créer quelque chose de nouveau.

Lorsque Bach écrit une *Passion,* il ne fait rien d'autre. La liberté de création ne consiste pas à se placer dans une situation de liberté abstraite totale par rapport aux moyens et aux formes (liberté imaginaire et fantasmatique) de la musique — elle ne consiste donc pas à faire ce qui serait en fait *sortir* de la musique et à considérer toute musique et même toute expression comme radicalement contingente : elle consiste à dominer les moyens effectivement disponibles (et à en créer éventuellement d'autres) pour leur faire servir son intention, pour en faire l'expression adéquate d'un contenu — contenu qui *est vécu comme* vérité absolue (p. 105).

La création a un sens éminemment artistique chez Castoriadis ; art et politique sont reliés. En effet, une création artistique individuelle n'est possible que s'il existe un état social propice à la création. Dans plusieurs écrits ultérieurs, Castoriadis évoquera la relation entre la pensée agonistique grecque et la poésie tragique (1999). La pensée tragique reflète le cadre social de la Grèce antique et notamment de l'expérience athénienne. Elle met en évidence le fait que les êtres ont conscience qu'ils instituent des significations imaginaires pour exister. Les dieux grecs sont à l'image des hommes, en proie à une forme d'*hybris*, ils ne sont pas des projections idéales. En réalité, la tragédie grecque est traversée par la prise de conscience que les hommes sont responsables de leur destin. Par conséquent, cette création particulière reflète une forme d'autonomie sociale. L'autonomie est à la fois lucidité sur les processus d'institution imaginaire de la société et également possibilité de création libre et parfois même d'improvisation[3].

L'histoire est une création continuée, d'où il est illusoire de prétendre reconstruire un sens *a posteriori* de cette histoire. « Y a-t-il un mode de réflexion qui ne tende pas vers la "constitution" de son "objet" ? » (1999, p. 125). On peut évoquer ces structures social-historiques sans pour autant constituer une discipline historique achevée. Le problème se pose encore plus pour les tentatives d'histoire universelle. On ne peut pas poser les éléments d'une histoire sans s'appuyer sur une structure qui permet de comparer les ordres sociaux, les valeurs et les normes. Castoriadis a une position culturaliste lorsqu'il évoque le social-historique : l'histoire met en perspective un projet social qui est contenu dans l'institution imaginaire de la société. Les essais d'histoire universelle mettent en scène une lutte entre différentes significations imaginaires, c'est-à-dire entre différents projets de société. Si l'on se réfère à la compréhension social-historique de Castoriadis, on sait qu'il interprète l'histoire selon un conflit entre deux projets sociaux, celui de l'autonomie (les hommes sont conscients que les significations posées dépendent d'eux et qu'ils

altèrent leur contenu en permanence) et celui de l'hétéronomie (les hommes s'en remettent à un petit groupe qui détermine le sens du projet social). Le capitalisme — en tant que projet hétéronomique radical fondé sur les inégalités sociales, la signification d'une croissance infinie, la division du travail et la mise en forme d'une société bureaucratique — offre l'illusion d'une théorie générale de l'histoire conçue comme développement des forces productives et marchandes. Il existe une complexité des projets sociaux qui échappent aux reconstructions artificielles de projets historiques. D'un point de vue méthodologique, il importe de partir de notre histoire particulière et de refuser une généralisation abstraite de l'histoire. L'optique révolutionnaire consiste du point de vue théorique à partir de cette complexité pour considérer les différents moments de l'évolution des significations d'une société.

Une théorie révolutionnaire lucide.

Nous ne naissons pas comme des êtres transparents se suffisant à eux-mêmes. Nous devenons sujets grâce à notre insertion dans un monde social. En d'autres termes, le sujet est social ou il n'est pas. Castoriadis a par la suite évoqué le sujet comme *psyché* social-historique, c'est-à-dire comme sujet échappant à la clôture monadique (enfermement de la *psyché* sur son phantasme de toute-puissance ; 1979, p. 12). Dans *Les carrefours du labyrinthe iii,* il écrira les propos suivants : « L'opposition, la polarité irréductible et inclassable est celle de la *psyché* et de la société. Or la psyché *n'est pas* l'individu ; la psyché *devient* individu uniquement dans la mesure où elle subit un processus de socialisation » (1990, p. 52). On remarque que ces deux aspects de la réflexion de Castoriadis (assise psychanalytique et réflexion politique) sont systématiquement liés dans les années soixante. « L'homme — humanité comme individu — est le surgissement simultané du besoin et de l'objet du besoin, du désir et de l'objet du désir, l'homme se constitue chaque fois comme manque et essaie de constituer le monde comme une réponse à ce manque, comme ce dans quoi ce manque et son objet a un sens » (2009, p. 160). La réflexion sur le projet révolutionnaire implique au préalable de comprendre la situation social-historique de l'homme et ce qu'il est. On retrouve une explicitation de la théorie de l'institution imaginaire de la société dans les manuscrits consacrés à la création social-historique. « L'humanité ne sera enfin elle-même que lorsqu'elle saura et acceptera de voir qu'elle *est*, mais qu'elle *n'est rien* — qu'elle n'est *aucun quelque chose*, qu'elle est un ensemble de sujets sans prédicat » (p. 169). Ce jeu dialectique entre l'être et le néant ou plutôt le processus de néantisation est à interpréter aux sens politique et psychanalytique. Le sujet doit accepter qu'il est social-historique, c'est-à-dire qu'il dépend d'un ensemble social qui le fait être et en même temps qu'il n'existe aucune justification extra-sociale. Cette acceptation passe par le rejet de la toute-puissance au niveau psychanalytique et par une

forme de lucidité quant au projet révolutionnaire à mettre en œuvre. La lucidité est l'expression théorique de l'autonomie. Une société autonome refuse qu'on altère cette réalité social-historique par des fétiches aliénants, que ce soit des dieux, des principes ou d'autres institutions imaginaires (partis politiques par exemple, ou castes fermées sur elles-mêmes). L'autonomie n'est pas la reconduction d'un phantasme de toute-puissance ou d'une forme de transparence, qui sont des contresens anthropologiques. La société n'est pas transparente à elle-même : la lucidité implique un éclairage de son mode de fonctionnement, mais on ne peut jamais clôturer le sens des institutions sociales. Cet inachèvement est au cœur de l'altération des significations imaginaires. En outre, l'autonomie ne signifie pas le rejet de l'aliénation. L'homme ne naît pas autonome : il devient autonome et dépend de significations instituées. Cependant, la conscience de cette aliénation le pousse à créer d'autres significations, il dispose d'un pouvoir instituant qui est source de créativité historique. La philosophie est ouverture à l'autonomie, grâce à l'introduction d'une remise en question des institutions sociales. Elle s'enracine dans l'historicité de discours (*logoi*) contrairement à la temporalité mythique qui ne prend sens qu'à partir de la répétition d'un fait premier non questionnable (p. 198).

Le projet révolutionnaire s'enracine dans la reconnaissance du fait que la collectivité s'éprouve comme instituante. Il contredit toutes les tentatives justifiant la hiérarchie et la division sociale du travail. Il éveille une lutte instituante qui pousse les classes dominées à réagir. La lutte des classes prend un nouveau sens chez Castoriadis puisque l'objectif est non seulement de renverser l'idéologie dominante et les classes au pouvoir, mais également de détruire les significations imaginaires au fondement de cette division des classes. Dans le capitalisme moderne, l'idée de salaire est liée à celle de mérite et de valeur donnée au travail. La division de classes est justifiée par la position des individus au sein de l'appareil de production. Dans le même temps, l'institution capitaliste de la société contient des contradictions qui poussent les individus dominés à s'organiser. Le projet révolutionnaire n'est pas préconçu : il naît également de contingences social-historiques. « Ce qui […] permet [au prolétariat] de se développer comme lutte révolutionnaire, cependant, c'est une somme de conditions que l'on ne peut voir autrement que comme historiquement spécifiques et contingentes : la contradiction immanente au travail salarié, l'apparition d'une technologie évolutive, le préalable d'une "révolution bourgeoise démocratique" à laquelle du reste le prolétariat fournit l'infanterie » (p. 206). Le capitalisme provoque l'organisation de luttes partielles du prolétariat, qui reprend d'ailleurs l'héritage de l'idéologie rationaliste bourgeoise. C'est la résistance au capitalisme qui donne au prolétariat une continuité historique. Si l'on excède le point de vue de la lutte des classes, on peut dire que l'histoire est constituée par la résurgence du projet d'autonomie, qui prend des formes différentes

et qui repose à chaque fois sur des créations institutionnelles social-historiques originales.

Le travail remarquable de Nicolas Poirier a permis de rassembler des textes inédits prouvant que l'ensemble des concepts majeurs de la pensée de Castoriadis ont été élaborés très tôt. Il s'inscrit dans la série de séminaires et d'écrits de l'auteur publiés depuis 2002 et donnant une plus grande vigueur à l'œuvre de Castoriadis. La création social-historique est définie de manière précise et le sens du projet révolutionnaire est réanimé grâce à une analyse des différents projets d'autonomie sociale dans l'histoire humaine. L'histoire épistémologique est également questionnée à partir des théories construites sur les lois physiques de l'univers, car ces dernières ont une influence sur l'évolution des significations imaginaires sociales. Par exemple, dans le cas de la théorie de la relativité d'Einstein, nous avons eu une rupture épistémologique avec le cadre euclidien qui a eu une influence décisive sur la manière dont les sociétés se projettent dans le temps. Ainsi, tout déterminisme est rejeté car contraire à l'idée d'autonomie qui implique au préalable une lucidité sur la manière dont les sociétés évoluent.

Cornélius Castoriadis, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, Paris, Seuil, 2009.