

Clément Serniclay

Université Lille 3

Année universitaire 2007/2008

Mémoire de master 2

Directeur d'études : Christian Berner

HABERMAS ET CASTORIADIS LE PROJET DE LA MODERNITE

2e version corrigée (février 2009)

INTRODUCTION

La question de la possibilité d'élaborer un projet démocratique d'émancipation peut paraître aujourd'hui absurde, voire dangereuse. Absurde car la démocratie nous y sommes déjà. Certes une grande partie du monde n'en bénéficie pas encore. Dans ce cas le problème ne se pose pas véritablement pour les sociétés occidentales ; et pour les autres, on peut éventuellement débattre de la manière et des moyens à mettre en œuvre (par exemple la force ou la persuasion) pour propager la démocratie. Toutefois, si on ne se satisfait pas de l'idée que la France par exemple ou les régimes occidentaux en général sont pleinement démocratiques et ont réalisé la pleine liberté des membres qui les composent, on peut juger la volonté de construction d'un projet d'émancipation dangereux, car susceptible, par trop d'intransigeance, de dogmatisme ou d'utopisme, de se transformer en son contraire, le totalitarisme, comme en témoignent, semble-t-il, les régimes bâtis sur les idées d'abolition de classe, de fraternité universelle, qui voulaient instaurer la véritable Justice, la véritable Liberté et la véritable Égalité, par exemple et pour ne citer que les plus importants, l'URSS et la Chine Populaire.

Malgré cela, deux auteurs comme Jürgen Habermas (1929-) et Cornelius Castoriadis (1922-1997) développent une réflexion qui se donne pour objectif de repenser la démocratie afin de ne pas la figer, de la remettre en cause pour mieux la réaliser *effectivement*. Pour ce faire ils se gardent de bâtir des concepts purs d'émancipation qu'il s'agirait d'appliquer brutalement à la réalité. Ils s'appuient directement sur l'histoire et la société pour élaborer ou plutôt reprendre ou achever ce que nous appellerons ici le projet de la modernité, en référence à une société et une période historique déterminées. Car ce projet d'émancipation émerge ou réémerge *dans* la période dite moderne. C'est donc à cette question que l'on va tenter de répondre en étudiant conjointement Castoriadis et Habermas : est-il encore possible de bâtir un projet démocratique d'émancipation ? Si oui, il faut se demander comment il s'ancre dans l'histoire et la société.

Habermas, sociologue et philosophe allemand, appartient à la « seconde génération » de l'École de Francfort. Castoriadis, philosophe, économiste et psychanalyste français d'origine grecque, arrive en France en 1945 où il fonde avec entre autres Claude Lefort le groupe « Socialisme ou Barbarie » (1949-1965), organe militant révolutionnaire dans lequel Castoriadis publie ses premiers textes importants. Il est aussi économiste à l'Organisation de Coopération et de Développement Economique (1948-1970), et devient psychanalyste en

1973, puis enseigne à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales à Paris (1981-1997).

Si le projet d'émancipation n'a pas été véritablement réalisé, quel voie peut-on emprunter pour le reconstruire ? Si nous reprenons pas à pas le chemin déjà parcouru pour aboutir au résultat actuel, nous risquons bel et bien de répéter les erreurs déjà produites. Toutefois, si nous voulons effectivement faire une *reprise* d'un projet qui a émergé mais que nous estimons inachevé ou trop imparfait, il est nécessaire de s'intéresser aux tentatives déjà produites, mais d'un point de vue critique, afin d'en comprendre l'échec tout en développant ce qu'on y trouve de positif. De ce point de vue, aborder la question du marxisme est inévitable dans la mesure où ce courant politique et philosophique représente probablement la tentative la plus marquante du XX^e siècle de construction d'un projet d'émancipation universelle. Nous devons donc voir ce qui peut encore nourrir ou non un projet d'émancipation chez Marx. S'il est une réussite, ne serait-ce que partielle, il peut être objet d'inspiration. C'est ce que fait Habermas pour la question du matérialisme historique qui nous conduit à l'idée, pour lui centrale, de raison. Si c'est un échec, il faut savoir pourquoi et construire un nouveau projet d'émancipation, à supposer que ce soit possible et souhaitable. Dans ce cas il faut tirer les leçons de cet échec de Marx et du marxisme. C'est l'angle d'approche de Castoriadis qui pense que malgré la dimension authentiquement révolutionnaire du mouvement marxiste et de l'œuvre de Marx, dimension qui n'a pas prévalu, laissant le pas à une philosophie de l'histoire rationaliste et déterministe qui contredit l'idée même d'émancipation. Pourtant Castoriadis ne rejette pas, loin de là, toute forme de rationalité et il nous faudra voir si sa conception de la raison est compatible avec celle de Habermas.

D'un point de vue historique, Habermas tire son analyse de la raison d'une lecture de la modernité en se confrontant à Max Weber et au discours philosophique critique que la modernité a toujours tenu sur elle-même. Il constate que dans la période moderne émerge un concept de raison qui ne se réduit pas à la raison instrumentale. La raison détient aussi une dimension communicationnelle. Cette raison communicationnelle est liée au principe de discussion intersubjective qui nécessite une argumentation rationnelle et qui peut véritablement se déployer dans un régime démocratique. Ce processus de rationalisation amorcée dans la modernité, et inachevé, constitue le projet de Habermas proprement dit. C'est donc dans la modernité que Habermas puise son projet de rationalisation en lien avec la défense de la démocratie. Castoriadis, pour sa part, s'intéresse à la renaissance dans la modernité de ce qu'il nomme le projet d'autonomie individuelle et collective. Il entreprend

ainsi d'étudier les formes politiques contemporaines qui se revendiquent de ce projet d'émancipation qui est aussi le projet socialiste révolutionnaire visant à changer radicalement la société. Pour des raisons similaires à celles qui le poussent à faire un bilan du marxisme – c'est-à-dire pour comprendre l'échec du marxisme en tant que théorie révolutionnaire et en tirer les conséquences pour le projet d'autonomie – Castoriadis étudie de près l'URSS car elle passe pour le régime ayant réalisé le « socialisme » aux yeux d'une grande masse de personnes dans les pays occidentaux. Le problème est de savoir si l'URSS est bien socialiste et si elle ne l'est pas, qu'est-ce que le socialisme et comment (re)définir le projet d'autonomie ? Où trouver des traces de l'émancipation ? Ces traces, il les trouve dans la période moderne. Il cherche et découvre dans le capitalisme moderne les conditions, le ferment qui peut nous permettre de nous libérer de l'aliénation capitaliste et de construire le projet d'une société autonome, elle-même composée d'individus autonomes. Nous verrons par ailleurs que cette période dite moderne est une renaissance du projet d'autonomie déjà en germe dans la Grèce antique.

Pour avoir un point de vue complet sur ce que peut être la reconstruction d'un projet de la modernité, nous devons nous demander s'il est possible de fonder d'un point de vue « philosophique » ou « théorique » les réflexions de Castoriadis et de Habermas sur Marx, le marxisme, la notion de raison et le constat de la modernité, et si oui comment. La société en général est-elle capable dans son « être » même de réaliser historiquement son émancipation et celle des individus qui la composent ? Autrement dit, quelle vision de la société et de l'individu est possible dans le cadre d'un projet d'autonomie que nous avons pour objectif de réaliser *effectivement*, c'est-à-dire *historiquement* ? La question qui se pose ici est de savoir quel est la nature d'une société, comment elle se constitue, quel est son rapport à l'histoire et aux individus qui la composent et quelles conséquences on peut en tirer pour le projet de la modernité. Habermas développe une théorie de l'évolution sociale qui montre une certaine rationalité à l'œuvre dans le développement des sociétés. Il existe une certaine concordance entre le projet moderne de rationalité et la nature de l'évolution des sociétés. Avec Castoriadis est développée une conception de l'institution imaginaire de la société. Si la société est nécessairement autoinstituée, création, elle ne le reconnaît pas elle-même dans la quasi-totalité des cas, faisant appel à une instance extérieure pour justifier son fonctionnement social, la rendant ainsi hétéronome. Il s'agit pour Castoriadis de montrer que cette construction des sociétés est autoinstitution et qu'est ainsi pleinement justifié la possibilité continue de pouvoir remettre en cause les institutions sociales, possibilité qui est en fait le projet d'autonomie de Castoriadis, car si la société établit ses modes de fonctionnement,

explicitement, en reconnaissant qu'ils ne se fondent que sur elle-même, elle est autonome, elle se donne à elle-même (*auto*) sa propre loi (*nomos*). Cette autonomie sociale n'est toutefois envisageable que dans la mesure où les individus composant cette société sont eux-mêmes autonomes, il ne peut exister de société autonome sans individus autonomes et réciproquement il ne peut y avoir d'individus véritablement autonomes dans une société hétéronome.

De nombreuses thématiques communes et un projet apparemment semblable justifient d'étudier ensemble les œuvres de Castoriadis et de Habermas qui ont d'ailleurs explicitement fait référence l'un à l'autre dans un certain nombre d'écrits. Le problème pour cette étude conjointe est la construction de principes politiques et philosophiques guidant l'action en ayant à l'esprit ce qui s'est déjà fait et les projets déjà bâtis, ce qui nous permet de ne pas élaborer un projet abstrait, déconnecté de toute analyse sociale et historique, tout en s'appuyant sur des concepts généraux concernant la société, l'individu et l'histoire.

Il nous faudra observer de près pour cela s'il est possible de fonder un tel projet moderne sur un consensus entre Habermas et Castoriadis ou si au contraire nous avons deux solutions incompatibles. Pour ce faire, nous aborderons d'abord la question du marxisme qui aura entre autres la vertu de nous introduire à leurs pensées respectives tout en montrant le fondement de cette référence commune, ce qui nous conduira directement au problème de la raison et du rationalisme, cette question étant conditionnée en partie par le rapport à Marx de nos deux auteurs. Ensuite, nous entrerons dans une thématique plus large et plus concrète pour traiter du constat effectué par Habermas et Castoriadis à propos de la modernité et d'analyses historiques et sociales. Nous aurons alors les éléments permettant de présenter leurs points de vue respectifs sur les questions de la société, de l'individu et de l'histoire. Le fil conducteur de ces réflexions sera l'élaboration du projet de la modernité formulé dans les termes d'un projet de rationalité pour Habermas et dans ce d'un projet d'autonomie pour Castoriadis.

CHAPITRE I

Du marxisme au rationalisme

Introduction

Les questions du marxisme et celle de la raison sont, pour Habermas et pour Castoriadis, intimement liées. Habermas, de son côté, s'intéresse au rationalisme de Marx, comme nous le verrons, par le biais du matérialisme historique, celui-ci étant une théorie de l'évolution sociale qui doit alors pouvoir rendre compte d'une certaine rationalité à l'œuvre dans l'histoire des sociétés. Castoriadis, lui, va remettre en cause l'œuvre de Marx et le marxisme en en critiquant le rationalisme qui est lui-même associé à un déterminisme rigide. Aussi bien donc pour Castoriadis que pour Habermas, l'abord conjoint ici des questions du marxisme et de la raison est justifié. Leurs lectures respectives de Marx permettent de comprendre leurs conceptions de la raison et réciproquement. Pour aborder ces thématiques, nous commencerons par le rapport spécifique qu'ils entretiennent avec le marxisme pour traiter ensuite plus spécifiquement du problème de la raison, ceci notamment parce que la question du marxisme et de l'œuvre de Marx sera une manière d'introduire à leurs pensées tout en engageant entre eux une première « discussion »¹.

Nous verrons que ce rapport à Marx, au-delà de l'intérêt propre qu'il représente – Marx et le marxisme théorique et politique ayant eu une influence déterminante sur la pensée et l'histoire politiques du XX^e siècle – est aussi déterminé par les conceptions de Habermas et de Castoriadis sur la vision de la société moderne, mais aussi d'un point de vue plus théorique sur les questions de la rationalité et de la théorie sociale. À l'inverse, on peut affirmer que c'est tout autant le rapport à Marx qui détermine, au moins en partie, les pensées et les engagements de ces deux auteurs, ce que nous pourrions constater ici. Nous allons toutefois tenter de démontrer que cela se fait chez l'un et l'autre selon des modalités très différentes et même antagonistes.

Étudier ici l'intégralité de leurs rapports à Marx et au marxisme nous mènerait beaucoup trop loin, étant donné l'importance qu'ils y accordent, notamment dans le cas de Castoriadis². Je m'en tiendrai donc pour cette étude à un certain nombre de textes, les plus

¹ Ce point de vue de commencer par le marxisme pour étudier les pensées de Habermas et de Castoriadis n'a d'ailleurs rien d'iconoclaste. Dans le cas de Habermas, c'est ce que fait par exemple Stéphane Haber dans *Jürgen Habermas, une introduction*, Pocket Agora, Paris, La découverte, 2001 ; et dans le cas de Castoriadis, c'est ce que fait Philippe Caumières dans *Le projet d'autonomie*, « Le bien commun », Paris, Michalon, 2007.

² L'étude du rapport de Castoriadis à Marx et au marxisme a déjà été faite de nombreuses fois sous des modalités diverses. Voir Gérard David, *Cornelius Castoriadis, le projet d'autonomie*, Paris, éditions Michalon, 2000, p. 28 à 36. Nicolas Poirier, *Castoriadis. L'imaginaire radical*, collection « philosophies », Paris, PUF, 2004, p. 35 à 73. Jean-Louis Prat, *Introduction à Castoriadis*, « Repères », Paris, La Découverte, 2007, *passim*. Philippe Caumières, *Le projet d'autonomie*, op. cit., p. 11 à 56.

Pour une critique des conceptions de Castoriadis sur ce point, voir Daniel Bensaïd, « Politiques de Castoriadis » in Blaise Bachofen, Sion Elbaz, Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer*

importants traitant explicitement du rapport à Marx et au marxisme. Concernant Habermas, je m'appuierai essentiellement sur son recueil de textes publié en français sous le titre *Après Marx*³ et plus particulièrement sur le texte « Pour une reconstruction du matérialisme historique » qui est celui qui renvoie directement et de manière la plus développée à Marx et au matérialisme historique, par lequel il est fait référence à la conception matérialiste de l'histoire de ce dernier⁴. Quant à Castoriadis, nous nous appuierons principalement sur la première partie de *L'Institution imaginaire de la société*⁵, « Marxisme et théorie révolutionnaire », en notant toutefois que le rapport à Marx et au marxisme développé dans ce texte est le résultat d'une longue évolution de la pensée de Castoriadis que nous aurons à évoquer.

A) Marx et le marxisme : Théorie révolutionnaire et matérialisme historique

Si Marx et le marxisme ont été très importants au XX^e siècle pour la pensée et l'histoire, ils l'ont été pour des courants politiques et théoriques très différents les uns des autres et même pour des individus qui avaient pour but de le combattre. Or Castoriadis et Habermas revendiquent tous les deux un héritage critique de Marx. Il importe donc de savoir comment ils justifient leur intérêt pour cet auteur, intérêt dont la visée et la nature ne sauraient aller de soi. Pourquoi s'intéresser encore à Marx et au marxisme dans les années 1960 et 1970⁶ ? Pour Castoriadis, se confronter au marxisme lorsqu'on veut traiter de la question de la société est inévitable :

« Pour celui que préoccupe la question de la société, la rencontre avec le marxisme est immédiate et inévitable. Parler même de rencontre dans ce cas est abusif, pour autant que ce mot dénote un événement contingent et extérieur. Cessant d'être une théorie particulière ou un programme politique professé par quelques-uns, le marxisme a imprégné le langage, les idées

l'autonomie, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris, Editions du Sandre, 2008. Le texte est également disponible sur Internet : <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article5879>, ainsi que la réponse de Pierre Khalfa : http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article10701#outil_sommaire_1.

³ *Après Marx*, Hachette littérature, collection « Pluriel », Paris, 1997, traduction de Jean-René Ladmiral et Marc B. de Launay (désormais cité *AM*). Cette traduction ne comprend qu'une partie des textes publiés dans l'édition allemande de *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, 1976.

⁴ Nous ferons aussi référence au premier texte du recueil de l'édition française : « Le matérialisme historique et le développement des structures normatives ». L'étude du dernier texte, « le rôle de la philosophie au sein du marxisme », serait intéressant à étudier également mais traite du rapport au marxisme dans un cadre plus théorique et plus restreint, ce qui nous mènerait trop loin.

⁵ *L'institution imaginaire de la société*, collection « Points Essais », Paris, Seuil, 1999, (désormais cité *IIS*). Castoriadis traite de Marx surtout dans la première sous-partie de ce chapitre, « Le marxisme : bilan provisoire », p. 13 à 104.

⁶ La première édition allemande d'*AM*, op. cit., date de 1976 et concernant le texte de Castoriadis « Marxisme et théorie révolutionnaire », il a été d'abord édité dans le journal *Socialisme ou Barbarie* d'avril 1964 à juin 1965, N^{os} 36 à 40, puis dans la première édition d'*IIS*, op. cit., aux éditions du Seuil en 1975.

et la réalité au point qu'il est devenu partie de l'atmosphère que l'on respire en venant au monde social, du paysage historique qui fixe le cadre de nos allées et venues. »⁷

On voit ici le caractère total de l'intérêt porté au marxisme dans le cadre de la question de la société. Cette justification ne dénote pas en elle-même une prise de position critique ou élogieuse envers le marxisme. Celui-ci et corrélativement Marx lui-même ne sauraient être ignorés sous peine de ne pas pouvoir comprendre le langage et les idées de la société telle qu'elle est actuellement. *A fortiori* on ne peut se passer de se confronter à Marx et au marxisme si on veut *agir politiquement* et plus précisément si on veut faire vivre une *praxis* révolutionnaire comme c'est le cas pour Castoriadis dans le cadre de son projet d'autonomie.

Pour Habermas, l'intérêt porté à Marx et au marxisme est de nature très différente. L'œuvre de Marx est surtout traitée pour ce qu'elle a encore d'utile, notamment pour la construction d'une nouvelle théorie de l'évolution sociale par le biais d'une reconstruction du matérialisme historique. Selon lui le marxisme a encore un potentiel de stimulation :

« l'intérêt que je porte à Marx et Engels n'est pas de nature dogmatique, ni non plus philologique ou historique. (...) *Reconstruction* [du matérialisme historique], cela signifie dans le contexte qui nous occupe, que l'on démontre une théorie et qu'on la reconstitue sous une forme nouvelle, pour mieux atteindre le but qu'elle s'était fixée : c'est la façon normale (je veux dire : normale, aussi pour des marxistes) de traiter une théorie qui, sur bien des points, doit faire l'objet de révisions, mais dont le potentiel de stimulation n'est pas (encore) épuisé. »⁸

Habermas, tout en leur accordant une place importante, ne donne pas à Marx et au marxisme ce caractère fatal que leur prête Castoriadis. De plus Habermas n'envisage pas de s'intéresser à Marx pour la question toute entière de la société, avec notamment son sort historique comme pour Castoriadis, mais pour le cadre bien particulier de la reconstruction du matérialisme historique. Celui-ci est certes utile ensuite au développement d'une théorie de la société, mais la théorie de Marx n'y tient qu'une place partielle :

« Aussi le matérialisme historique ne sera-t-il pas pour moi seulement une indication heuristique mais bien une théorie et plus précisément une théorie de l'évolution sociale qui, en vertu de son statut réflexif, a aussi une valeur informative pour l'action politique et peut, dans une certaine mesure déboucher sur une théorie et une stratégie de la révolution. La théorie du développement du capitalisme que Marx a élaboré dans les *Grundrisse* et dans le *Capital* a sa place comme *théorie partielle* au sein du matérialisme historique. »⁹

Habermas se donne donc explicitement pour visée d'utiliser partiellement l'œuvre de Marx, plus particulièrement sa théorie du développement du capitalisme, pour élaborer une nouvelle théorie de l'évolution sociale qui par ailleurs peut avoir une valeur simplement *informative* pour l'action politique¹⁰. Marx est donc cité en tant qu'il est utile, en partie, pour

⁷ *IIS*, op. cit., p. 13.

⁸ *AM*, op. cit., p. 25-26.

⁹ *Idem*, p. 85-86.

¹⁰ Insistons sur le fait que Habermas n'identifie pas le matérialisme historique et la théorie du développement du

élaborer une nouvelle théorie qui, nous le verrons, est en fait un prolongement de la théorie de l'agir communicationnel de Habermas. De tels objectifs sont tout à fait étrangers à Castoriadis. Si Marx est selon lui incontournable pour toute personne qui s'intéresse à la question de la société, il ne s'agira pas d'en faire une révision et encore moins d'élaborer à partir de là une théorie de l'évolution sociale. Castoriadis, comme nous le verrons, prend acte de l'exigence de se confronter au marxisme, mais pour montrer la nécessité de l'abandonner en tant que théorie guidant l'action, tout en indiquant l'intuition authentiquement révolutionnaire de la pensée de Marx, quoique cet aspect soit dominé de manière irréductible par l'aspect téléologique et scientiste de la théorie marxienne¹¹, à quoi il faut ajouter les objections que formule Castoriadis contre les analyses économiques de Marx, sa théorie et sa philosophie de l'histoire, ainsi que le sort historique qui a été réservé à la théorie marxiste dans sa pratique historique et sociale. Nous voyons bien que si Habermas et Castoriadis s'intéressent tous deux à Marx et au marxisme, c'est pour des raisons très différentes. Les angles d'approche sont différents et le marxisme lui-même n'est pas étudié de la même façon par Habermas et Castoriadis. Pour le premier la confrontation au marxisme ne se fait presque exclusivement qu'avec les *auteurs* marxistes tandis que pour le second la confrontation essentielle se fait au moins autant avec les *courants politiques* marxistes, notamment le stalinisme et le trotskisme. Pour mieux comparer Habermas et Castoriadis, nous devons présenter plus en détail leurs conceptions respectives pour mieux voir ensuite en quoi elles se différencient.

Comme nous l'avons vu, Habermas s'intéresse à Marx dans la mesure où il peut jouer un rôle très utile pour une reconstruction du matérialisme historique, reconstruction qui doit permettre à son tour d'élaborer une nouvelle théorie de l'évolution sociale. Le titre du premier chapitre d'*Après Marx*, « Le matérialisme historique et le développement des structures normatives », nous indique déjà en partie le type de reprise que Habermas veut faire du matérialisme historique de Marx. La notion de « structures normatives » n'est pas une notion

capitalisme de Marx. En fait, Marx n'utilise pas dans son œuvre l'expression « matérialisme historique ». À ce sujet, Marx parlerait plutôt de « nouveau matérialisme », et plus tard de « conception matérialiste de l'histoire ». Par exemple, dans ses *Thèses sur Feuerbach*, 1845 (La Pléiade, Œuvres, tome 3, p. 1033), Marx écrit : « Le nouveau matérialisme se situe au point de vue de la société humaine, ou de l'humanité sociale ».

On retrouve toutefois cette expression sous la plume d'Engels, dans son travail sur la révolution anglaise : « Le matérialisme historique » in K. Marx et F. Engels : *Études philosophiques*, Éditions sociales, Paris, 1961, p. 116-137. Le « matérialisme historique » est donc en quelque sorte une notion *marxiste* sans être une notion *marxienne*. ...

Concernant Habermas et sa reconstruction du matérialisme historique, dans la mesure où celui-ci ne cherche ni à faire d'exégèse ni à faire de l'histoire de la philosophie, il lui importe plus de voir ce qu'il peut tirer des écrits de Marx et du marxisme en général que de faire un compte-rendu exact de concepts marxistes.

¹¹ Nous qualifions de « marxien » ce qui se rapporte à Marx ou à l'œuvre de Marx proprement dit et de « marxiste » ce qui se rapporte aux courants théoriques et politiques qui se réclament de Marx.

que l'on retrouve sous la plume de Marx ou des marxistes en général. Est annoncée déjà ici le projet de Habermas d'intégrer à sa propre théorie de l'évolution et plus généralement, comme nous le verrons, à sa théorie de la communication ce qui l'intéresse dans le marxisme et dans le matérialisme historique. Habermas affirme sa volonté de faire une *reconstruction* et pas une simple reprise du matérialisme historique. Ce qui l'intéresse c'est qu'il existe un *fondement normatif* de la théorie sociale de Marx. Habermas voit une corrélation entre les fondements épistémologiques du matérialisme historique et sa propre théorie de l'action communicationnelle et constate qu'avec certaines hypothèses de la théorie de l'évolution sociale, « on se trouve (...) confronté à des problèmes qui exigent une réflexion sur la théorie de la communication. »¹² La théorie sociale de Marx, dont Habermas veut dévoiler le contenu normatif, peut donc enrichir la théorie de la communication, cette théorie trouvant une place partielle et néanmoins importante au sein de la reconstruction du matérialisme historique et donc de l'élaboration d'une nouvelle théorie de l'évolution sociale sous-tendue par cette reconstruction que Habermas entreprend en intégrant les concepts essentiels tirés de sa théorie de la communication.

Habermas part donc de concepts marxistes pour entreprendre sa reconstruction du matérialisme historique. Selon Marx, l'histoire des sociétés est déterminée par le développement des forces productives, qui sont composées des travailleurs et du capital. Ce développement est lui-même déterminé par les rapports de production et en dernière instance par le développement de la technique. Habermas estime lui qu'on trouve là des *processus d'apprentissage* qui permettent aux sociétés d'évoluer. Marx, selon Habermas, ne voyant ces processus qu'au niveau des forces productives, se situe ici dans le domaine de la pensée objectivante, s'en tenant à l'action instrumentale et stratégique. Mais cette dimension est insuffisante pour comprendre l'évolution sociale :

« on a maintenant de bonnes raisons de supposer que c'est aussi dans la dimension de la connaissance morale, dans la dimension du savoir pratique, de l'action communicationnelle et du règlement consensuel des conflits que se produisent certains processus d'apprentissage qui se sédimentent sous la forme de modalités plus élaborées de l'intégration sociale, c'est-à-dire au niveau de nouveaux *rapports de production*, et que ce sont eux qui, à leur tour, rendent possible la mise en œuvre de forces productives nouvelles. »¹³

Ainsi l'évolution sociale n'est pas seulement, comme le laisse penser Marx, déterminée par le développement objectif des forces productives, développement régi par une rationalité de type instrumentale ou stratégique, c'est-à-dire une rationalité qui permet de fixer les moyens adéquats pour atteindre un but donné. L'évolution sociale est aussi déterminée par une rationalité *communicationnelle*, qui porte sur les motivations de l'action et qui participe à

¹² *AM*, op. cit., p. 30.

¹³ *Idem* p. 31-32.

l'élaboration de nouveaux rapports de production et donc de forces productives nouvelles.¹⁴ Une dynamique de développement à l'œuvre dans les sociétés provoque un changement des structures normatives qui permet de résoudre des problèmes de la société précédant tel développement particulier. Ce développement reste donc conditionné selon Habermas par l'économie (idée marxiste) et par l'apparition de nouveaux processus d'apprentissage (idée de Habermas). De ce point de vue, la culture reste un phénomène de superstructure, mais elle prend une place beaucoup plus importante que ce qu'avaient cru les marxistes, ce qui justifie ici l'intérêt de la théorie de la communication : « Cette importance des superstructures explique pourquoi, selon moi, la théorie de la communication peut apporter sa contribution à un matérialisme historique rénové. »¹⁵

Habermas pense donc que la reproduction sociale se fait par le travail, comme c'est le cas dans le matérialisme historique. Nous savons maintenant qu'il opère un premier éloignement de la théorie marxiste en ajoutant de nouveaux processus d'apprentissage pour déterminer l'évolution des sociétés. Mais Habermas veut également retravailler la notion marxiste de travail, plus précisément de « travail socialement organisé » qui est, selon la théorie marxiste, « le mode spécifique sur lequel les hommes reproduisent leur existence, par opposition aux animaux »¹⁶. Habermas indique alors les conséquences de ce primat du travail chez l'homme sur la conception de la société :

« Aussi la répartition des biens produits exige t-elle la mise en jeu de règles d'interaction qui, au niveau de l'intercompréhension dans le langage, puissent être détaché des situations individuelles et être intersubjectivement posées de façon durable comme normes reconnues ou *règles d'action communicationnelle*. Un système qui règle socialement le travail et la répartition, voilà ce que nous appelons une *économie* ; c'est pourquoi, selon Marx, l'économie comme forme que prend la reproduction de la vie caractérise le stade de développement propre à l'homme. »¹⁷

Ainsi, comme nous l'avons vu, les règles de l'action *instrumentale* et de l'action *stratégique* ne sont alors pas les seules qui permettent de différencier l'homme de l'animal, mais aussi l'action *communicationnelle*. Le travail social est conçu par Habermas « comme *forme de reproduction de l'existence humaine* »¹⁸. Tout en étant dans une certaine mesure fidèle à Marx, Habermas en interprète les thèses en les formulant à l'aide d'un vocabulaire qu'il tire de sa théorie de la communication, puis il prend explicitement ses distances avec Marx, Habermas voulant « savoir si le concept de travail social caractérise *de façon suffisante* la

¹⁴ La raison communicationnelle, en posant entre autres le problème de la motivation de l'action, se situe en dehors de la simple visée de l'accumulation de richesses, elle-même permise par le développement des forces productives et en dernière instance de la technique comme pour Marx. Ce point sera étudié plus loin.

¹⁵ AM, op. cit., p. 32.

¹⁶ Idem, p. 87.

¹⁷ Idem, p. 89.

¹⁸ Idem.

forme de reproduction de l'essence humaine. »¹⁹ Il va alors procéder à une analyse critique du concept marxien de travail social. Celui-ci, nous dit Habermas, remonte à très loin dans l'évolution et ne distingue pas tant les hommes des animaux que les premiers hominidés des singes anthropoïdes. C'est donc dès les hominidés, et non plus tard avec les hommes, que l'on voit la constitution d'une reproduction par le travail social et d'une économie. Ainsi Habermas critique le concept marxien de travail social qui ne permet pas de comprendre la reproduction spécifiquement humaine de l'existence. Dans ces conditions, il détermine alors le facteur d'évolution dans le cas de l'*homo sapiens* : la reproduction devient proprement humaine à partir du moment où émerge en plus de la structure de classe une structure familiale de la société. Il note l'importance du phénomène :

« ce n'est pas un phénomène insignifiant : il s'agit d'un remplacement du système de statuts propre à l'animal, qui chez les singes anthropoïdes repose déjà sur des interactions médiatisées par des symboles (au sens de H. G. Mead), par un système de normes sociales, qui suppose le *langage*. »²⁰

On voit l'apparition de la notion de langage qui n'est pas théorisée en profondeur par Marx alors qu'il s'agit d'un concept fondamental pour Habermas dans la mesure où il dégage un contenu normatif des présupposés de l'action communicationnelle, or celle-ci est essentiellement de nature langagière. Dans l'œuvre de Marx en revanche, on ne trouve pas de théorie normative explicite. On sait toutefois que l'évolution sociale d'après lui se fait selon l'histoire des rapports de production, ce qui contient l'évolution de la technique et la lutte des classes. Par cette évolution, Marx prédit la chute du capitalisme et son remplacement par une société socialiste, raisonnement que critique Habermas :

« Quant à savoir *si* cette transformation, que Marx décrit comme un bouleversement des forces productives, est possible effectivement, et *comment* elle est possible dans une logique de développement, ce n'est pas là quelque chose qui se puisse déduire de ces problèmes auxquels le système se trouve confronté ; c'est bien plutôt une question d'accès à un niveau d'apprentissage nouveau. »²¹

Cette critique n'exclut pas *a priori* que le socialisme soit une solution future aux problèmes critiques de la société capitaliste, mais dans ce cas, on ne saurait déduire cela d'une simple « détermination formelle » issue du processus de production,

« il faudrait en rendre compte en termes de processus de démocratisation, c'est-à-dire en invoquant l'irruption des structures universalistes dans des domaines d'action qui jusqu'à présent étaient commis à une détermination privée autonome des finalités, qu'elle que puisse en être la rationalité technique (*Zweckrationalität*) dans le choix des moyens. »²²

Ainsi Habermas refuse le déterminisme de Marx. Selon lui, les structures normatives ne dépendent pas que du processus de reproduction sociale. Elles ont, dit-il, une *histoire interne*.

¹⁹ AM, op. cit., p. 90.

²⁰ Idem, p. 94-95.

²¹ Idem, p. 71.

²² Idem, p. 75.

Il insiste sur la distinction qu'il fait entre les forces productives et les structures normatives qui contribuent chacune de manière autonome à la rationalisation de l'action²³.

Habermas justifie alors encore une fois sa volonté de se revendiquer du matérialisme historique alors que tant de changements lui ont été infligés, que dans sa théorie, l'analyse de l'accumulation capitaliste ne joue presque plus aucun rôle et que des emprunts ont été faits au structuralisme et au fonctionnalisme. En fait le rapport à Marx, au marxisme et au matérialisme historique n'est pas évident dans le cas de Habermas ; c'est la raison pour laquelle il le justifie de nouveau :

« L'analyse que je propose de cette dynamique de développement est bien "*matérialiste*" dans la mesure où elle se réfère aux problèmes qui mettent le système en crise dans le domaine de la production et de la reproduction ; et cette même analyse reste bien "*historique*" dans la mesure où il lui faut aller à la recherche des causes des transformations évolutionnaire parmi l'ensemble des circonstances contingentes (...). »²⁴

Marx et le matérialisme historique donnent des outils permettant d'analyser les conditions qui déterminent en partie les innovations évolutionnaires faisant apparaître de nouveaux problèmes qui excèdent les capacités de régulation de la société en question. Ainsi, on peut mieux comprendre le surgissement de crise dans une société donnée.

Habermas exprime encore son intérêt pour Marx et le matérialisme historique en abordant un reproche que l'on fait souvent à la théorie marxiste : celle-ci n'aurait-elle pas pour seul mérite limité d'avoir analysé le capitalisme par une vue rétrospective des sociétés précapitalistes et si, dans ce cas, l'analyse de la formation sociale contemporaine ne devrait pas se détacher de l'explication matérialiste de type marxiste ? Selon Habermas,

« Marx lui-même concevait le matérialisme historique²⁵ comme une théorie globale de l'évolution sociale et qu'il voyait dans la théorie du capitalisme un sous-ensemble de cette dernière. (...) Pour une analyse du présent qui s'interroge sur les limites du potentiel d'innovation et d'adaptation propre aux structures sociales existantes, la théorie de l'évolution sociale revêt une importance déterminante (...). »²⁶

Ainsi, le matérialisme historique peut permettre de partir de la naissance de la formation sociale de la société contemporaine pour en déterminer le principe d'organisation. Ceci, il peut le faire en tentant de dévoiler les innovations que la société bourgeoise a apportées aux problèmes évolutionnaires.

Le marxisme intéresse donc Habermas particulièrement pour l'élaboration d'une théorie de l'évolution sociale et si celui-ci évoque parfois la possibilité de transformations sociales, il le fait de manière assez abstraite en s'intéressant aux défis évolutionnaires que

²³ *AM*, op. cit., p. 62-63.

²⁴ *Idem*, p. 72.

²⁵ Rappelons ici que l'expression « matérialisme historique » n'est pas de Marx.

²⁶ *Idem* p. 78.

peut rencontrer une société. Ainsi le socialisme par exemple comme société future intéresse peu Habermas qui s'en tient à souligner contre Marx que si cette forme d'organisation de la société était la réponse aux problèmes évolutionnaires posés par la société bourgeoise, elle ne pourrait se déduire d'une détermination formelle en l'occurrence en termes de développements des forces productives, mais par des processus d'apprentissage nouveaux qui soient des processus de démocratisation. En dehors de cela, Habermas traite très peu de la question du socialisme, ce qui l'éloigne d'une préoccupation centrale de Marx. Castoriadis en revanche, s'il critique aussi le déterminisme historique de Marx, s'intéresse beaucoup plus à la possibilité *effective* de transformer la société. Ce qui l'intéresse alors est de savoir si Marx et le marxisme peuvent être encore une source d'inspiration pour une telle préoccupation et sinon pourquoi, la question devant être posée étant donné le caractère inévitable de la rencontre avec Marx dans la société actuelle.

Concernant Castoriadis, la référence au marxisme prend donc un sens tout à fait différent. Tout d'abord, Castoriadis rencontre l'œuvre de Marx et le marxisme par son engagement politique. Ce point biographique n'est pas négligeable car Castoriadis l'a lui-même évoqué pour expliquer ce qui, dans son vécu politique, l'a amené au marxisme et de quelle manière²⁷ et c'est constamment qu'il réévalue ses prises de position dans ses écrits à la lumière d'une analyse de la situation sociale elle-même en constante évolution.

Castoriadis, né en 1922, commence à s'engager dans l'action politique en Grèce pendant la seconde guerre mondiale. Il rejette très vite le communisme stalinien inféodé au Parti Communiste d'Union Soviétique par refus de toute forme de dictature de parti et de totalitarisme en général. Il adhère alors en 1943 au parti trotskiste grec dans le cadre de la résistance à l'occupant nazi. Mais lors de la tentative d'un coup d'État stalinien en Grèce en décembre 1944, Castoriadis ne pense pas comme les trotskistes qu'il s'agirait là d'une tentative de coup d'État militaire mais qu'« elle viserait à instaurer en Grèce ce qu'on appellerait par la suite une démocratie populaire, c'est-à-dire la prise de pouvoir par les staliniens pour instaurer une société de type russe avec bien entendu les variantes locales nécessaires. »²⁸ Les partis communistes staliniens ne sont donc pas, comme le pensait Trotsky, devenus réformistes et passés dans le camp bourgeois, l'URSS n'est pas un « État

²⁷ Les éléments biographiques concernant Castoriadis sont repris essentiellement de « *Socialisme ou Barbarie* », un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre, de Philippe Gottraux, Payot, Lausanne, 1997 et du texte de J-L Prat, *Introduction à Castoriadis*, op. cit., « Trotskisme et stalinisme » p. 10-11. Castoriadis revient plusieurs fois sur son parcours militant, par exemple dans « Entretien d'Agora International avec Cornelius Castoriadis au colloque de Cerisy (1990) » sur le site de David A. Curtis de recensement des textes de et consacrés à Castoriadis : <http://www.agorainternational.org/>.

²⁸ Interview d'Agora International, op. cit., p. 3.

ouvrier dégénéré » pour utiliser l'expression consacrée par les trotskistes²⁹. Les partis staliniens selon Castoriadis visent purement et simplement leur propre dictature qu'ils veulent substituer au pouvoir de la classe ouvrière. En 1945, Castoriadis arrive en France et adhère tout de même dès 1946 au Parti Communiste Internationaliste (PCI), le parti trotskiste le plus important en France à ce moment-là. Il y créera rapidement une tendance entre autres avec Claude Lefort. C'est avec ce groupe que Castoriadis quittera finalement le PCI pour créer en 1949 « Socialisme ou Barbarie », ce qui marque sa rupture définitive avec le trotskisme. Les textes écrits durant cette période, qui dure pour Castoriadis jusqu'en 1967, marquent petit à petit un rapport critique toujours plus grand à Marx et au marxisme. Cette critique aboutit explicitement à la rupture d'avec le marxisme avec le texte « Marxisme et théorie révolutionnaire ».

Pour commencer ce texte, Castoriadis se demande quel marxisme il faut aborder afin d'en faire un bilan et critique alors un improbable retour à l'orthodoxie marxiste. Il rejette le « pur et simple "retour à Marx", qui prétendrait ne voir dans l'évolution historique des idées et des pratiques depuis quatre-vingts ans qu'une couche de scories dissimulant le corps resplendissant d'une doctrine intacte. »³⁰ C'est dans le cas de Marx particulièrement qu'il serait absurde de juger son œuvre en faisant abstraction des courants qui s'en sont réclamés et de l'utilisation historique qu'on en a faite, notamment en URSS, Marx lui-même ne voulant pas se contenter d'interpréter mais aussi de transformer le monde³¹. Ainsi le retour à Marx est impossible car il faudrait pour cela violer les principes que Marx lui-même a posé : « Marx a en effet été le premier à montrer que la signification d'une théorie ne peut pas être comprise indépendamment de la pratique historique et sociale à laquelle elle correspond, en laquelle elle se prolonge ou qu'elle sert à recouvrir. »³² Dans l'histoire, Castoriadis estime que la pratique du marxisme a été parfois révolutionnaire, parfois tout le contraire et elle repose selon lui sur une ambiguïté fondamentale du marxisme, or

« en histoire et en politique, le présent pèse infiniment plus que le passé. Or ce "présent", c'est que depuis quarante ans le marxisme est devenu une *idéologie* au sens même que Marx donnait à ce terme : un ensemble d'idées qui se rapporte à une réalité non pas pour l'éclairer et la transformer, mais pour la voiler et la justifier dans l'imaginaire, qui permet aux gens de dire une chose et d'en faire une autre, de paraître autres qu'ils ne sont. »³³

²⁹ Interview d'Agora International, op. cit., p. 4.

³⁰ *IIS*, op. cit., p. 14.

³¹ On retrouve cette prise de position notamment dans sa « XI^e thèse sur Feuerbach », dans laquelle il écrit son célèbre : « Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt drauf an, sie zu *verändern*. » On peut trouver ce court texte facilement sur Internet, par exemple en allemand :

http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_533.htm

et en français :

<http://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450001.htm>.

³² *IIS*, op. cit., p. 14.

³³ *Idem*, p. 15-16.

Le marxisme est devenue idéologie en devenant dogme officiel des pays « socialistes ». Il est devenu idéologie en tant que doctrine de multiples sectes et parce que durant les dernières décennies il n'a plus été plus une théorie vivante, on ne trouve plus de tentatives concluantes d'extension ou d'approfondissement. En condamnant toute volonté de revenir à un marxisme pur de toute souillure historique, Castoriadis condamne aussi le trotskisme. Sur un plan plus théorique, Castoriadis rejette aussi l'idée de maintenir une orthodoxie marxiste en gardant la *méthode* marxiste qui serait séparable de son contenu, comme a voulu le faire Lukács dans *Histoire et conscience de classe*³⁴, ceci car « la méthode ne pas être ainsi séparée du contenu, et singulièrement pas lorsqu'il s'agit de théorie historique et sociale. »³⁵ Car sinon,

« comment savoir quelle catégorie correspond à tel matériel ? Si le matériel porte en lui-même le "signe distinctif" permettant de le subsumer sous telle catégorie, il n'est donc pas simple matériel informe : et s'il est vraiment informe, alors l'application de telle ou telle catégorie devient indifférente, et la distinction du vrai et du faux s'écroule. »³⁶

Ainsi Castoriadis renonce au marxisme, ce qui ne l'empêche pas d'abandonner toute perspective révolutionnaire comme ça a été le cas de nombreux intellectuels « marxistes », bien au contraire :

« Partis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires ; entre la fidélité à une doctrine qui n'anime plus depuis longtemps ni une réflexion ni une action, et la fidélité au projet d'une transformation radicale de la société, qui exige d'abord que l'on comprenne ce que l'on veut transformer, et que l'on identifie ce qui, dans la société, conteste vraiment cette société et est en lutte contre sa forme présente. La méthode n'est pas séparable du contenu, et leur unité, c'est-à-dire la théorie, n'est pas à son tour séparable des exigences d'une action révolutionnaire qui, l'exemple des grands partis aussi bien que des sectes le montre, ne peut plus être éclairée et guidée par les schémas traditionnels. »³⁷

Castoriadis prend acte de la déchéance du marxisme mais traite aussi du cœur même de l'œuvre de Marx pour justifier ce rejet. Ce faisant, il critique l'économie marxiste, la théorie et la philosophie marxistes de l'histoire.

Selon l'économie marxiste, la société capitaliste est condamnée à s'effondrer pour des raisons *objectives* : parce que c'est sa dynamique même qui est contradictoire et cette contradiction se manifeste ultimement dans la baisse tendancielle du taux de profit. De cette contradiction interne au capitalisme, Castoriadis prédit l'effondrement de la société capitaliste et son remplacement nécessaire par la société socialiste qui sera une transition avant l'avènement de la société communiste. Il s'agit là pour Marx d'une succession déterminée et nécessaire. Au-delà du fait que Castoriadis critique l'économie de Marx³⁸, il critique le

³⁴ G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Collection « Arguments », Paris, Les Éditions de Minuit, 1960.

³⁵ *IIS*, op. cit., p. 18.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Idem*, p. 21.

³⁸ À ce propos, rappelons que Castoriadis était lui-même économiste. Il remet notamment en cause l'idée que le taux de profit s'effondre inéluctablement et que même si cela se passait, rien ne laisse penser que le capitalisme

déterminisme de Marx qui est contradictoire avec une visée révolutionnaire.

Castoriadis récuse l'idée même qu'une révolution socialiste puisse être l'aboutissement d'un processus naturel. Comment la liberté pourrait-elle naître dans une société communiste après avoir été continuellement et complètement déterminé par le développement mécanique des forces productives ? Castoriadis critique l'idée fondamentale de Marx que l'homme et la société seraient déterminés en dernière instance par l'économie et par la motivation à toujours rechercher le développement le plus grand. Ce faisant, Marx extrapole abusivement à l'ensemble de l'histoire de l'humanité les motivations de la société capitaliste, ce qui dénote une optique sociocentriste³⁹. Marx croyait avoir trouvé le sens ultime du processus de l'histoire, occultant ainsi complètement l'histoire comme domaine de la *création*. Le déterminisme de Marx consiste à faire de la *tendance* du capitalisme à réifier la force de travail sa réalité effective. Selon Castoriadis cette vision d'une force de travail totalement réifiée que l'on retrouve notamment dans *Le Capital* est nécessaire à l'élaboration d'une *science économique* basée sur le modèle des sciences physiques, ce qui revient à occulter le rôle de la lutte des classes alors même que c'est Marx qui l'a théorisée. Cette critique, Castoriadis la fait déjà durant la période de *Socialisme ou barbarie* :

« Dans cette conception, le déroulement des événements est en vérité indépendant de l'action des hommes et des classes. Les capitalistes n'agissent pas, ils "sont agis" par les mobiles économiques qui les déterminent au même titre que la gravitation régit le mouvement des corps ; ils n'ont en fait aucune prise sur la réalité, qui évolue indépendamment d'eux, d'après les "lois de mouvement du capitalisme" dont ils sont les marionnettes inconscientes. (...) Même les ouvriers "sont agis" plutôt qu'ils n'agissent ; leurs réactions sont déterminées par ce même mouvement automatique de l'économie, et conditionnées par une misère biologique ; (...) bien entendu aussi, la révolution doit conduire à des résultats prédéterminés. »⁴⁰

De cela découle logiquement la réfutation par Castoriadis de la contradiction que Marx pensait voir dans le capitalisme, notamment avec la baisse tendancielle du taux de profit, point que nous avons déjà abordé. De manière plus générale, Castoriadis refuse l'idée que les contradictions d'une société de classe soient insurmontables :

« dans toute société divisée en classes, ces classes s'opposent car leurs intérêts sont en conflit. Mais l'existence de classes comme telle et l'exploitation comme telle ne créent pas de contradiction. Elles déterminent simplement une opposition ou un conflit entre deux groupes sociaux. Il n'y a pas de contradiction dans une société esclavagiste ou féodale, quelle que puisse être par moments la violence du conflit qui fait s'affronter exploités et exploités »⁴¹

Castoriadis ne réfute pas, bien au contraire, l'idée qu'il existe des contradictions internes insurmontables au capitalisme, mais il critique l'idée d'une contradiction que Marx croit

s'effondrerait en conséquence et Castoriadis réfute l'idée que dans ce cas la société socialiste que décrit Marx serait capable de résoudre ce problème.

³⁹ Voir par exemple *IIS*, op. cit., p. 38.

⁴⁰ *Capitalisme moderne et révolution*, tome 2, Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne, UGE, Paris, « 10-18 », 1979, p. 111 (désormais cité *CMR2*).

⁴¹ *CMR2*, op. cit., p. 105.

distinguer avec la baisse tendancielle du taux de profit et surtout l'idée qu'une telle contradiction amènerait nécessairement la chute du capitalisme.

En somme c'est la conception *déterministe* et *objectiviste* qui l'emporte sur l'action libre des masses autonomes dans l'histoire (URSS, Chine Populaire...⁴²) aussi bien que dans l'œuvre de Marx. Castoriadis estime que dans le marxisme, il y a « deux éléments dont le sens et le sort historique ont été radicalement opposés. »⁴³ Le premier élément est la notion de lutte des classes et la maxime marxiste affirmant que l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. C'est l'élément *révolutionnaire* :

« C'est lui qui veut détrôner la philosophie spéculative en proclamant qu'il ne s'agit plus d'interpréter, mais de transformer le monde, et qu'il faut dépasser la philosophie en la réalisant. C'est lui qui se refuse de donner d'avance la solution du problème de l'histoire et une dialectique achevée (...); qui met l'accent sur le fait que les hommes font leur propre histoire dans des conditions chaque fois données, et qui déclarera que l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. »⁴⁴

Mais il ne s'agit selon Castoriadis que d'une intuition qui sera étouffée rapidement par un second élément contradictoire et inconciliable avec elle :

« Ce deuxième élément est celui qui *réaffirme et prolonge la culture et la société capitalistes* dans ses tendances les plus profondes (...). C'est lui qui fait comparer à Marx l'évolution sociale à un processus naturel, qui met l'accent sur le déterminisme économique (...). Comme toujours, ce positivisme scientifique se renverse immédiatement en rationalisme et en idéalisme dès qu'il pose les questions dernières et qu'il y répond. L'histoire est système rationnel soumis à des lois données, dont on peut dès maintenant définir les principales. »⁴⁵

Dans ce contexte sont critiqués par Castoriadis les lois de la dialectique, l'idée que le développement des forces productives déterminent la vie sociale, la confusion entre développement et progrès.

Castoriadis semble donc ici avoir une approche, des centres d'intérêts très différents de Habermas sur la question de Marx et du marxisme. On peut toutefois noter quelques points communs dans leurs développements, à propos desquels il faudra alors se demander s'ils permettent d'opérer un rapprochement entre ces deux auteurs.

Habermas montre comme Castoriadis son opposition au déterminisme de Marx dans l'histoire. Nous l'avons vu à propos du refus de penser que le socialisme, s'il est la réponse adéquate aux crises qui apparaissent dans le capitalisme, ne saurait découler d'une

⁴² Castoriadis s'est intéressé principalement à l'URSS, ce que nous verrons en détail plus loin, car c'est le pays qui conditionne ce qu'il en est du « marxisme » dans le monde et plus particulièrement dans le monde occidental, entre autres la France, pays dans lequel Castoriadis a milité et dans lequel le Parti Communiste était inféodé au PCUS. Toutefois l'exemple de la Chine populaire est tout aussi parlant à ce sujet.

⁴³ *IIS*, op. cit., p. 82.

⁴⁴ *Idem*, p. 82-3.

⁴⁵ *Idem*, p. 84. Je souligne.

détermination formelle. Pour le justifier il faudrait en rendre compte en termes de démocratisation, ceci indépendamment de la rationalité technique. Habermas ne croit pas à une histoire complètement déterminée. Mais on ne peut s'en tenir à cette critique pour soutenir un rapprochement entre ces deux auteurs, cette critique ayant d'ailleurs souvent été adressée à Marx. Les motifs profonds de celle-ci diffèrent clairement. Castoriadis critique le déterminisme marxiste en cela qu'il contredit l'intuition authentiquement révolutionnaire et émancipatrice de Marx, alors que Habermas y voit plutôt un problème théorique en s'appuyant sur sa notion d'activité communicationnelle et sur l'idée que les processus d'apprentissage ne s'accumulent pas seulement dans le domaine technique mais aussi dans le cadre d'une rationalité communicationnelle. Disant ceci, Habermas reste toujours sur la plan de la rationalité alors que Castoriadis, pour critiquer le déterminisme marxiste, s'appuie sur l'ambition de participer à un projet politique émancipatoire, et plus théoriquement sur la notion de créativité sociale, les masses autonomes devant, avec lucidité, créer elles-mêmes leur propre système d'organisation sociale, ce qui n'est absolument pas déductible de principe naturels et dépasse largement le cadre de la raison. Selon Castoriadis, l'exercice de la raison est nécessaire à un projet politique d'émancipation mais ne saurait s'y réduire. Il est nécessaire pour ce projet que la société elle-même crée des formes nouvelles d'organisation politique permettant cette émancipation.

De plus, Castoriadis rejette très clairement toute ambition de faire une reprise du matérialisme historique. Ce point d'ailleurs n'est pas spécifique à la discussion concernant le marxisme, recouvrant une divergence nette concernant la question de la société. Notons que réciproquement, les prises de position concernant la question de la société découlent en partie de l'interprétation que font Habermas et Castoriadis du déterminisme historique de Marx.

Toutefois, on pourrait tenter de les rapprocher à propos de l'interprétation du marxisme dans son rapport avec la société moderne. Habermas, dans le dernier texte d'*Après Marx*, « Le rôle de la philosophie au sein du marxisme », explique que le matérialisme dialectique « fait de la dialectique la doctrine des lois générales de la nature, de l'histoire et de la pensée », ce qui l'amène à écrire cette parenthèse : « dans cette mesure, le marxisme soviétique préserve mieux et développe plus naïvement que n'importe quel autre courant théorique actuel *l'héritage philosophique du monde bourgeois* »⁴⁶. Castoriadis, de son côté, voit précisément dans le deuxième élément du marxisme, l'élément scientiste et déterministe, la persistance de l'imaginaire capitaliste à l'œuvre. Castoriadis rapproche ce scientisme de

⁴⁶ *AM*, op. cit., p. 306. Je souligne.

Marx à l'idéologie productiviste du capitalisme. Ce que Habermas qualifie ici d'« héritage philosophique du monde bourgeois », Castoriadis pourrait le nommer plus simplement « capitalisme ». Mais la radicalité de la critique n'est pas la même. D'abord, Habermas parle ici de marxisme soviétique. Pour Castoriadis, si cette critique vaut particulièrement pour le marxisme soviétique⁴⁷, elle vaut tout autant pour l'œuvre de Marx elle-même. Et encore une fois Habermas se situe sur un plan *théorique*. On peut d'ailleurs se demander s'il s'agit vraiment d'une critique de la part de Habermas car il ne consacre à ce point qu'une parenthèse et donne l'impression d'un simple constat, la critique se résumant à la constatation de naïveté envers le marxisme soviétique et non spécifiquement à Marx lui-même, alors que pour Castoriadis la critique est explicite et très virulente, étant donné qu'il se pose toujours comme socialiste révolutionnaire.

Ces différences de postures amènent d'ailleurs Habermas et Castoriadis à justifier différemment leur position par rapport à Marx et au marxisme. Castoriadis, étant resté révolutionnaire et cherchant toujours à construire un projet d'émancipation – entreprise abandonnée par de nombreux intellectuels qui, en cessant d'être marxistes ont cessé d'être révolutionnaires⁴⁸ –, justifie sa *rupture* avec Marx et le marxisme alors que Habermas justifie son *rapprochement* avec le marxisme par le biais de sa reconstruction du matérialisme historique. Castoriadis, nous l'avons vu, justifie sa rupture non pas pour ne plus être révolutionnaire comme beaucoup d'autres, mais au contraire pour le rester, le marxisme étant une doctrine qui ne guide plus l'action, qui n'est plus une source d'inspirant pour qui veut construire un projet de changement social radical. Habermas justifie son rapprochement dans la mesure où il fait de nombreuses réserves à propos de la théorie marxiste de l'histoire et qu'il fait par ailleurs de nombreux emprunts au structuralisme et au fonctionnalisme. Nous avons vu que Habermas considère son analyse de la dynamique de développement comme matérialiste car elle se réfère aux crises du système dans le domaine de la production et comme historique car il cherche les causes de ces crises et des transformations

⁴⁷ Mais en fait Castoriadis n'utilise pas cette expression proprement dite à propos de laquelle on pourrait se demander ce qu'elle recouvre. Serait-ce ici de la part de Habermas un renvoi au régime de l'URSS ? S'agit-il du marxisme léniniste, stalinien, trotskiste ?

⁴⁸ A ce sujet, il serait trop long de faire la liste des intellectuels qui, après avoir été marxistes, ont abandonné toute ambition de participer à un projet de changement radical de la société. Nous pouvons toutefois citer deux exemples intéressants en rapport avec Castoriadis : Claude Lefort et Jean-François Lyotard, tous deux anciens compagnons de « Socialisme ou Barbarie ». Le premier s'est principalement consacré à la philosophie politique mais sans référence révolutionnaire par la suite, le second est devenu philosophe aussi, mais en se désintéressant même de toute réflexion politique. Leur renoncement à la révolution vient dans leur cas directement de la remise en cause du marxisme. Lyotard expliquera même par la suite que son renoncement au marxisme n'était pas « plus argumentable qu'un retrait d'investissement affectif » (*in Pérégrinations*, Paris, Galilée, 1990, p. 102. Sur cette question du retrait au marxisme de Lefort, Lyotard et Castoriadis, voir Fabien Delmotte, *Le problème de la perspective d'émancipation selon Castoriadis, Lyotard et Lefort*, mémoire de DEA d'études politiques, sous la direction de Vincent Descombes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2005, chapitre I : « La crise du marxisme »).

évolutionnaires qui en découlent dans l'ensemble des circonstances contingentes. On peut penser aussi que si Habermas doit justifier ce rapprochement, c'est parce que rien dans ce qu'il écrit ne laisse penser qu'il est révolutionnaire, contrairement à Castoriadis.

Nous avons aussi déjà abordé l'importance chez Castoriadis de la distinction de deux éléments contradictoires et même opposés au sein du marxisme, l'élément révolutionnaire, émancipateur d'un côté, et l'élément déterministe, scientiste de l'autre. Si Habermas n'aborde pas le problème éventuel de deux dimensions contradictoires au sein du marxisme, il rappelle l'importance des mouvements sociaux pour Marx et écrit notamment que Marx

« établit entre ces *deux* moteurs de l'évolution sociale, que sont le progrès technique et organisationnel d'une part et la lutte des classes d'autre part, un lien trompeur ou qui, en tout cas, ne fait pas l'objet d'une analyse suffisante. »⁴⁹

On pourrait interpréter ce « lien trompeur » que Habermas voit entre progrès technique et lutte des classes pour l'évolution sociale comme la contradiction entre deux éléments opposés dans le marxisme et l'œuvre de Marx. Toutefois, on ne peut pas imputer cette interprétation à Habermas lui-même qui ne développe pas ce point. Le rapprochement sur ce point ne peut donc être que superficiel, mais on distingue l'ébauche chez Habermas d'une préoccupation très grande de Castoriadis.

Nous voyons donc que les rapprochements que l'on pourrait être tenté d'opérer entre Habermas et Castoriadis sur la question de Marx et du marxisme ne peuvent être que superficiels. Ce qui domine c'est l'antagonisme de deux façons d'aborder cette thématique, le seul point commun entre nos deux auteurs étant de prendre cette question au sérieux et de l'approfondir. Notons cependant que cette divergence n'est pas un simple conflit d'interprétation. Elle découle de conceptions plus générales, notamment concernant le problème de la raison et la question de la société. À l'inverse, la construction de ce rapport à Marx et au marxisme a conditionné les prises de positions sur ces questions, avec une acuité particulière dans le cas de Castoriadis pour lequel la référence à Marx est constante lors de ses écrits de la période *Socialisme ou Barbarie*, référence qui par la suite, même avec l'abandon du marxisme, reste très importante.

Dans ce que Habermas et Castoriadis retiennent et rejettent du marxisme, on peut dire en quelque sorte que l'un reprend l'aspect des théories marxistes que l'autre rejette et rejette ce que l'autre reprend. Castoriadis se situe dans l'héritage révolutionnaire du marxisme, héritage étranger à Habermas qui lui entend retravailler le matérialisme historique, dimension que Castoriadis condamne explicitement. Cette opposition sur la question de Marx et du

⁴⁹ AM, op. cit., p. 63.

marxisme a des correspondances dans l'opposition des projets respectifs de nos deux auteurs. Castoriadis évalue Marx dans le cadre de son projet politique qui lui impose de se poser la question de la société qui en passe forcément par Marx. Le rejet du déterminisme marxien renvoie au rejet de l'hétéronomie, dans le cadre de laquelle on fait appel à une instance extérieure pour justifier les institutions sociales, l'instance extérieur étant pour Marx les « lois » de l'histoire, et la question de la révolution renvoie à la revendication de Castoriadis de pouvoir instituer une société non bureaucratique, autonome, dans laquelle il est toujours possible de remettre en cause les institutions sociales qui sont toujours le fait de ladite société et non d'une instance extérieure, même si la plupart des sociétés attribuent leurs propres créations sociales à une instance extérieure. Concernant Habermas, sa reconstruction du matérialisme historique lui permet de bâtir une théorie de l'évolution sociale, ce qui indique son projet de reprise d'une rationalité à l'œuvre dans l'histoire qui est à proprement parler, comme nous le verrons par la suite plus en détails, le processus de rationalisation à l'œuvre dans la modernité dont Marx est partie intégrante.

B) *Raison et rationalisme*

L'étude du rapport de Habermas et de Castoriadis à Marx et au marxisme nous a amené à traiter un problème qui dépasse le cadre de cette discussion : celui de la raison et du rationalisme. L'intérêt de cette question est qu'elle est intrinsèquement liée à une lecture très importante de la modernité, notamment avec Max Weber. L'analyse de la modernité dans le cadre d'une réflexion philosophique a été, comme l'écrit Stéphane Haber, rendue possible par « le fait que l'histoire a commencé à être vue non plus comme une suite disparate d'événements mais comme une totalité cohérente dont on pouvait rendre compte rationnellement » et progressivement « l'histoire a été (...) perçue comme le théâtre du déploiement de la raison elle-même, donc du devenir a-rationnel de l'homme et de ses progrès. »⁵⁰ On peut penser ici aux philosophies de l'histoire de Hegel et de Marx et donc à la reprise critique de Habermas du projet de rationalisation apparu dans la modernité. Concernant Castoriadis nous verrons qu'il ne se pose pas seulement en position critique, mais aussi en rupture vis-à-vis de *cette* « rationalité », voyant dans la modernité la renaissance du projet d'autonomie qui était tombé globalement dans l'ombre entre la fin de la démocratie grecque et le haut Moyen-Âge. La question de la raison et du rationalisme nous amènera donc à établir son rapport à la politique et à la démocratie, rapport que nous retrouvons aussi bien

⁵⁰ Jürgen Habermas, *une introduction*, édition Agora, Pocket, Paris, La découverte, 2001, p. 107.

chez Habermas que chez Castoriadis. Avant de comparer leurs thèses respectives sur ce point, nous devons succinctement les présenter séparément.

Comme nous venons de l'évoquer, le concept de raison est très important pour Habermas, qui s'intéresse en premier lieu aux théories de la rationalisation moderne dont la plus féconde, basée sur un travail empirique, est pour lui celle de Weber⁵¹. Ce n'est pas notre objet ici de faire de l'analyse des thèses wébériennes de la modernité par Habermas proprement dit, mais il est utile d'en faire une présentation rapide pour mieux comprendre la démarche de Habermas et dans la mesure où, comme nous le verrons, Castoriadis se confronte lui aussi à Weber⁵². Weber, selon Habermas, développe un concept de rationalité partielle, trop restreint à sa dimension instrumentale. Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, il cherche ce qui a favorisé l'expansion de l'économie capitaliste qu'il analyse comme phénomène central de la civilisation occidentale et donc de la modernité. La thèse que Weber développe dans ce texte est la suivante : on constate un retour du dogme calviniste de la prédestination dans le protestantisme. Ainsi l'individu occidental est confronté à une anxiété quant à son salut, anxiété qu'il évacue en interprétant la réussite mondaine comme un signe d'élection. Ceci a pour conséquence de développer dans les styles de vie une grande austérité et une grande ardeur au travail dans une volonté de maîtrise du monde. Ainsi est née la forme de vie par excellence permettant d'accélérer la rationalisation de la société. Cette rationalisation envahit alors toutes les sphères de l'activité sociale. Le problème posé par cette analyse est que Weber ne met en avant dans la modernité qu'un certain type de rationalité : la rationalité instrumentale⁵³. Ce faisant, Weber ne met en avant qu'un seul modèle de rationalisation, celui de l'Occident⁵⁴. Au-delà de l'ethnocentrisme qu'implique une telle prise de position, il développe une idée réductrice de la raison moderne et risque d'aboutir politiquement à un décisionnisme, c'est-à-dire que la raison se réduisant à la raison instrumentale, nous pouvons tout entreprendre « rationnellement » jusqu'à ce que nos connaissances ou notre « rationalité » soient insuffisantes, stade auquel il faut donc prendre

⁵¹ Il le fait de manière détaillée dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, trad. fr. de Jean-Marc Ferry, « L'espace du politique », Paris, Fayard, 1987, p. 159-281 (désormais cité *TAC*). Il aborde aussi ce problème en se référant à Herbert Marcuse au début de *La Technique et la science comme idéologie*, traduction de Jean-René Ladmiral, bibliothèque Médiations, Denoël Gonthier, 1978 (désormais cité *TSI*), dans le texte du même nom.

⁵² Il le fait dans son texte « Individu, société, rationalité, histoire », in *Le Monde morcelé, les carrefours du labyrinthe 3*, Points essais, éditions du Seuil 1990, Paris.

⁵³ Weber et à sa suite Habermas utilisent dans ce cas le terme *zweckrational* qui signifie littéralement « rationnel en vue d'une fin ». Dans ce texte, en dehors des citations traduites de Habermas, ce sera toujours le terme « instrumental » qui sera utilisé, afin d'employer le même terme que Castoriadis dans son texte « Individu, société, rationalité, histoire », op. cit.

⁵⁴ Habermas précise par ailleurs, dans *TSI*, op. cit., p. 3, « Max Weber a introduit le concept de "rationalité" pour caractériser la forme capitaliste de l'activité économique, la forme bourgeoise des échanges au niveau du droit privé et la forme bureaucratique de la domination. »

une décision pour agir, décision qui ne peut alors pas être fondée rationnellement.⁵⁵ Ainsi Weber se défie de la démocratie qui ne lui apparaît pas comme un régime essentiellement désirable pour les sociétés modernes, préférant à cela un régime bureaucratique élitiste, le peuple ne devant tout au plus que choisir ceux qui prendront les décisions pour lui. Or Habermas veut prendre au sérieux les prétentions démocratiques des sociétés modernes et pour satisfaire cette exigence sans renoncer à la description de la modernité en termes de rationalité comme on la trouve chez Weber, il faut développer un autre concept de rationalité qui doit être empiriquement repérable dans la période moderne. C'est ce que fait Habermas en montrant qu'en plus de la rationalité instrumentale, la modernité occidentale a permis l'émergence d'un autre type de raison, la raison communicationnelle. La distinction qu'il opère entre les deux types de raisons, on la trouve dans *La technique et la science comme idéologie*. On a d'un côté la rationalité instrumentale qui est en fait la rationalité wébérienne de la science et de la technique et qui sera menée à se développer toujours plus et la raison communicationnelle issue du principe de discussion naissant dans le cadre de la démocratie qui permet les discussions intersubjectives⁵⁶ libres aboutissant à la délibération. L'activité qui se rapporte à la raison instrumentale est le travail : « Par "travail" ou *activité rationnelle par rapport à une fin (zweckrational)*, j'entends ou bien une activité instrumentale, ou bien un choix rationnel, ou bien encore une combinaison des deux. L'activité instrumentale obéit à des *règles techniques* qui se fondent sur un savoir empirique. »⁵⁷ Et l'activité communicationnelle est ainsi définie par Habermas :

« Par *activité communicationnelle* (...), j'entends une interaction médiatisée par des symboles. Elle se conforme à des *normes en vigueur* de façon obligatoire, qui définissent des attentes de comportement réciproques et doivent être nécessairement comprises et reconnues par deux sujets agissant au moins. »⁵⁸

Nous constatons que la raison communicationnelle est *normative*, d'où son lien à la politique et à la délibération, et la démocratie est alors le régime qui doit permettre le mieux de libérer la communication :

« *la rationalisation sur le plan du cadre institutionnel* ne peut s'accomplir qu'au sein du milieu de l'interaction médiatisée par le langage elle-même, c'est-à-dire grâce à une *libération de la communication*. Une discussion publique, sans entraves et exempte de domination, portant sur le caractère approprié et souhaitable des principes et normes orientant l'action, à la lumière des répercussions sociologiques culturelles des sous-systèmes d'activité rationnel par rapport à une fin qui sont en train de se développer – une communication de cet ordre à tous les niveaux de la formation de la volonté politique, et à laquelle serait restitué son caractère politique, voilà le seul milieu au sein duquel

⁵⁵ Comme nous le verrons plus loin, Habermas critique clairement ce type de position dans son texte « Scientification de la politique et opinion publique », in *TSI*, op. cit., p. 97-132.

⁵⁶ Il faut noter ici – détail qui dévoilera son importance lors de la discussion avec Castoriadis – que Habermas part des relations entre sujets pour établir la raison communicationnelle, et non de la société prise globalement. A ce titre il reproduit la démarche individualiste méthodologique de Weber, partant du sens des comportements individuels singuliers, facilement compréhensible dans la mesure où ce sens est rationnel et donc compréhensible par tous, pour mener une analyse sociologique.

⁵⁷ *TSI*, op.cit., p. 21.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

est possible quelque chose qui mérite de s'appeler "rationalisation". »⁵⁹

Ainsi Habermas fait bien le lien entre rationalité et démocratie par le biais de l'institution de la discussion publique libre et exempte de domination qui sous ces conditions peut former la volonté politique et ainsi avoir une fonction normative. L'intérêt des concepts de raison et de rationalisation développés par Habermas semble être aussi que de cette manière on échappe à une définition substantielle du processus de rationalisation à l'œuvre dans la modernité, certaines théories ayant été tentées de présenter la raison moderne, et de manière réductrice la raison instrumentale, comme universelle et s'appliquant naturellement à tous, alors que Habermas lie son concept de raison à un intérêt pratique et empiriquement observable, la raison instrumentale montrant son efficacité par exemple dans la vraisemblance des résultats scientifiques et la raison communicationnelle montrant son intérêt pratique au sein des démocraties dans son efficacité normative.

Ces thèses de Habermas sont le résultat d'observations sociologiques qu'il théorise dans *Théorie de l'agir communicationnel*. Il ne s'en tient toutefois pas là, s'attaquant aussi à cette thématique du point de vue philosophique, étant donné que la théorie de l'agir communicationnel

« présuppose (...) déjà dans ses prémisses ce que dans le *Discours*⁶⁰ je ne développe que du point de vue d'une histoire de la philosophie, et en confrontation avec les variantes actuelles d'une critique autoréférentielle de la raison. Je pense, telle est ma thèse, que depuis déjà la première génération des élèves de Hegel, la philosophie tente d'aborder le *medium* de la pensée post-métaphysique. Le travail qu'elle a réalisé durant le siècle et demi qui précède nous a entraînés jusque dans les prémisses du penser post-métaphysiques, de sorte que nous ne sommes plus obligés d'adopter, comme Nietzsche, une attitude de défensive désespérée face à une tradition prétendument écrasante du platonisme. Quant à l'instante « *Überwindung* » de Heidegger appelant à « surmonter la métaphysique », nous la découvrons comme une dramatisation fautive »⁶¹.

Dans son *Discours philosophique de la modernité*, Habermas veut donc faire une présentation du discours de la modernité du point de vue d'une histoire de la philosophie en se confrontant aux critiques de la raison, qui commencent avec Nietzsche et se poursuivent avec le néo-structuralisme, appelé aussi post-modernisme, qui constituent un nouveau défi. Ainsi Habermas voit la modernité comme un « projet inachevé »⁶² qu'il compte bien reprendre contre ceux qui estiment qu'il doit être abandonné et dépassé.

Castoriadis rejette de son côté clairement toute philosophie rationaliste. Il ne s'agit pas ici de se défier de « la » raison, mais de la « raison » occidentale, c'est-à-dire pour nous de la

⁵⁹ *TSI*, op. cit., p. 67-68.

⁶⁰ Il s'agit du *Discours philosophique de la modernité*, trad. fr. de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, NRF, « Bibliothèque de philosophie », Paris, Gallimard, 1988 (désormais cité *DPM*).

⁶¹ *TAC*, op. cit., « Préface à l'édition française », p. 10.

⁶² Cf. *DPM*, « Préface », p. 1.

« raison »⁶³ moderne et notamment celle censée être à l'œuvre dans les économies occidentales. Castoriadis critique le rationalisme dans le cadre de la philosophie de l'histoire de Marx, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce chapitre. En effet il reproche à Marx d'aboutir avec sa philosophie de l'histoire, comprise comme ayant un sens (le communisme) devant nécessairement être atteint par le développement tout autant nécessaire des forces productives, à un « rationalisme objectiviste ». En réfutant la philosophie de l'histoire déterministe de Marx, Castoriadis s'attaque de manière générale à toute philosophie rationaliste qui « se donne d'avance la solution de tous les problèmes qu'elle pose. »⁶⁴ En donnant un sens inhérent à toute l'histoire et donc en fait à tout ce qui est, les philosophies rationalistes réduisent tout à un sens donné préalablement qu'elles prétendent avoir découverts, et en fonction duquel elles posent les problèmes de compréhension de tel fait ou de tel processus. Les philosophies rationalistes, qui sont alors des philosophies déterministes, fabriquent artificiellement un système de pensée qui présuppose ce qu'il entend démontrer. En fait, si l'histoire était véritablement déterminée et rationnelle, elle serait bien plus mystérieuse que ce qu'elle est en réalité. En effet,

« sa rationalité serait fondée sur une irrationalité totale, car elle serait de l'ordre du pur fait et d'un fait totalement brutal, solide et englobant que nous en étoufferions. Enfin, dans ces conditions, disparaît le problème premier de la pratique : que les hommes ont à donner à leur vie individuelle et collective une signification qui n'est pas préassignée et qu'ils ont à le faire aux prises avec des conditions réelles qui n'excluent ni ne garantissent l'accomplissement de leur projet. »⁶⁵

En somme, les philosophies rationalistes et déterministes de l'histoire suppriment dès l'origine toute possibilité de praxis et donc a fortiori de praxis émancipatrice. En effet, comment, si toute l'histoire et toute la société sont absolument déterminés rationnellement, pourrait-on aboutir au contraire absolu de la pure détermination : la liberté et l'autonomie ? C'est d'ailleurs là que l'on trouve la contradiction insoluble de Marx que nous avons présentée dans la première partie du présent travail, lorsque celui-ci prétend que les rapports de productions et l'évolution des forces productives peuvent aboutir à l'émancipation des masses laborieuses, alors que leur évolution est complètement déterminée

Toutefois la causalité, selon Castoriadis, n'est pas absente du social et de l'historique. On peut même distinguer trois niveaux de causalité à l'œuvre dans ces domaines. Le causal se manifeste dans les relations historiques comme « rationnel subjectif », par exemple lorsque Hannibal dispose *rationnellement* à Cannes les troupes carthagoises afin de remporter la victoire. Ensuite il y a du « rationnel objectif », car il existe des relations causales et des

⁶³ A chaque fois que nous faisons usage des guillemets pour entourer les termes « raison » ou « rationalité », c'est parce qu'il s'agit chaque fois pour Castoriadis d'une pseudo-raison ou d'une pseudo-rationalité.

⁶⁴ *IIS*, op. cit., « Marxisme et théorie révolutionnaire », p. 61.

⁶⁵ *IIS*, op. cit., p. 78-79.

nécessités naturelles qui ont une incidence dans les relations historiques, par exemple la production d'acier et l'extraction de charbon sont liées selon une relation constante et quantifiable, ce qui est un élément à prendre inévitablement en compte, sous peine précisément d'irrationalité productive, dans une société qui se sert du charbon comme source d'énergie. Enfin il y a du « causal brut », il s'agit là de tendances, de régularités de comportement sociaux ou individuels que nous constatons sans pouvoir les ramener à de simples motivations subjectives ou objectives⁶⁶. Ainsi on ne peut pas, nous dit Castoriadis, penser l'histoire sans la catégorie de causalité. L'histoire est même le terrain par excellence où la causalité a pour nous un sens, car nous pouvons, notamment dans le cas du rationnel subjectif, *comprendre* les motivations à l'œuvre qui ont conduit à tel fait social ou à tel comportement, alors que s'agissant d'un fait naturel on ne peut pas trouver de motivations, nous ne pouvons pas comprendre *pourquoi* par exemple la gravitation fait en sorte que la lune soit à un moment donné à un certain endroit bien défini par rapport à la Terre, bien que nous puissions établir des prévisions à ce sujet. Mais dire qu'il y a du causal à l'œuvre dans l'histoire et la société ne signifie pas que l'on puisse la réduire à cela. Bien plus, « le social (ou l'historique) contient le non-causal comme un moment essentiel. »⁶⁷ Tout d'abord parce que, comme on peut facilement le constater, il se produit des écarts de comportements réels constants des individus par rapport au comportement typique, ce qui introduit une part irréductible d'imprévisibilité ; et surtout, le non-causal « apparaît comme comportement (...) *créateur* (des individus, des groupes, des classes ou des sociétés entières). »⁶⁸ Ce comportement est *position, institution* d'une nouvelle forme, par exemple d'une nouvelle forme sociale, et celle-ci ne se laisse pas réduire à un état antérieur donné. Castoriadis voit donc l'histoire comme le domaine de la *création*. « Il y a irréductibilité de la signification à la causation, les significations bâtissant un ordre d'enchaînement autre que, et pourtant intrinsèquement tissé à, celui des enchaînements de causation. »⁶⁹ Pour étudier de manière raisonnée une société et son histoire, nous devons donc opérer une réduction causale, cependant il faut avoir toujours à l'esprit le non-causal comme moment essentiel du social et de l'historique afin de se départir de l'illusion de rationalisation rétrospective. Cette illusion on la retrouve chez Hegel lorsque celui-ci, pour ne prendre qu'un exemple parmi de nombreux autres possibles chez ce philosophe de l'histoire déterministe, évoque la figure du héros à la lumière d'Alexandre. Celui-ci, selon Hegel, serait mort jeune car c'est l'essence même du héros de mourir jeune. On peut pourtant penser plus simplement comme le fait

⁶⁶ Concernant la causalité à l'œuvre dans l'histoire et dans le social, cf. *IIS*, op. cit., pp. 63-64.

⁶⁷ *IIS*, op. cit., p. 65.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Idem, p. 68.

Castoriadis que ce n'est pas Alexandre qui est conforme à l'essence du héros en mourant jeune, mais bien que la figure typique du héros mourant jeune a été construite à partir de personnages tels qu'Alexandre. Avec ce type d'analyse, « on élimine le problème central de toute réflexion : la rationalité du monde (naturel ou historique), en se donnant d'avance un monde rationnel par construction. »⁷⁰

L'histoire et la société, bien qu'étant traversées par la rationalité, n'y sont pas réductibles. Ceci car on constate que le non-causal est un moment essentiel de l'histoire, non-causal qui se manifeste le plus profondément par la création. Cette création est à son tour possible par la présence de l'élément imaginaire. L'imagination n'est pas uniquement le fait de l'individu, mais aussi des groupes et plus encore des sociétés. L'émergence d'une nouvelle société n'est donc pas réductible aux sociétés qui l'ont précédées ou influencées. L'histoire « contient » la progression vers la rationalité mais n'y est pas réductible. Un sens émerge dès l'origine, sens qui n'est ni rationnel ni positivement irrationnel. Il s'agit de quelque chose qui n'est ni vrai ni faux et qui est de l'ordre de la signification. Ce quelque chose est création imaginaire propre à l'histoire. Si donc quelque chose fait problème, ce serait plutôt l'émergence du rationnel, car l'imaginaire est « *l'élément qui constitue l'histoire comme telle.* »⁷¹ Nous pourrions voir là une antinomie insoluble entre rationalité et imaginaire. Il ne faut toutefois pas perdre de vue le lien de l'analyse sociale et historique castoriadienne de la raison avec le projet d'autonomie :

« ce qui apparaît comme une antinomie insurmontable à la raison spéculative change de sens lorsqu'on réintègre la considération de l'histoire dans *notre* projet d'élucidation théorique du monde, et en particulier du monde humain, lorsqu'on y voit une partie de notre tentative *pour* le transformer (...) en établissant explicitement l'unité articulée entre élucidation et activité, entre théorie et pratique, pour donner sa pleine réalité à notre vie en tant que faire autonome, à savoir activité créatrice lucide. Car alors le point ultime de jonction de ces deux projets – comprendre et transformer – ne peut se trouver chaque fois que dans le présent vivant de l'histoire, qui ne serait pas présent historique s'il ne se dépassait pas vers un avenir qui est à *faire par nous.* »⁷²

Ainsi le projet d'autonomie doit participer de cette émergence du non-causal, en étant capable d'imaginer et de créer de nouvelles formes sociales d'organisation, formes qui doivent permettre la réalisation de l'autonomie de la société et des individus qui la composent. Du point de vue de l'analyse de l'histoire et de la société, Bien que l'on doive opérer une réduction causale, nous gardons toujours à l'esprit l'élément imaginaire qui y est présent de manière immanente, ce qui permet de penser la transformation de la société, société qui de toute façon se transforme, que nous le voulions ou non. Ainsi on peut justifier que la rationalité de l'économie serait poussée à un point sans doute insoupçonné dans une

⁷⁰ *IIS*, op. cit., p. 78.

⁷¹ *Idem*, p. 242.

⁷² *Idem*, p. 247-248.

société autonome, dans la mesure où nous déciderions rationnellement, lucidement et collectivement de nos besoins et des moyens de les obtenir, plutôt que de s'en remettre à une régulation du marché ou même à une bureaucratie éclairée prétendant agir « rationnellement » pour le bien des masses au nom de l'avènement du « communisme ». Comme l'écrit Castoriadis, parlant de la réalisation du projet d'autonomie (alors forcément de nature révolutionnaire) :

« Dans l'économie actuelle⁷³, nous avons un système qui n'est que très partiellement rationnel, mais qui contient des possibilités de rationalisation sans limite assignable. Ces possibilités ne peuvent commencer à se réaliser qu'au prix d'une transformation radicale du système économique et du système plus vaste dans lequel il baigne. Inversement ce n'est qu'en fonction de cette rationalisation que cette transformation radicale est concevable. »⁷⁴

La tentative de rationalisation de l'économie dans le cadre du projet révolutionnaire du projet d'autonomie doit contenir alors l'étude critique du système actuelle de l'économie, c'est-à-dire de l'économie occidentale⁷⁵. Ceci il le fait dans son texte « réflexions sur le "développement" et la "rationalité" »⁷⁶. Castoriadis, se gardant de tomber dans une explication « causale » de la montée du rationalisme occidental⁷⁷, voit dans celui-ci le mariage « probablement incestueux »⁷⁸ de deux idées donnant naissance au monde moderne. D'un côté apparaît « l'idée que la croissance illimitée de la production et des forces productives est *en fait* le but central de la vie humaine. » A cela s'ajoute « une torsion nouvelle et spécifique à la pensée et à la connaissance : il n'y a pas de limites aux pouvoirs et aux possibilités de la Raison⁷⁹, et la Raison par excellence, du moins s'il s'agit de la *res extensa*, est la mathématique. »⁸⁰ Castoriadis prend en faux ce qui est souvent accepté comme « rationalité » économique, à propos de laquelle il montre par exemple que la le taux d'investissement *ne peut pas* être fixé rationnellement, et dont il dénonce l' « omnipotence » de la technique. Plus profondément, l'idée même que l'on puisse établir des calculs pour des cas non triviaux, et donc l'idée même de « rationalité » économique⁸¹ dans les sociétés occidentales, s'effondrent lorsque l'on abandonne l'hypothèse cachée de « séparabilité », aussi bien sur le plan théorique

⁷³ Ce passage a été écrit entre 1964 et 1965.

⁷⁴ *IIS*, op. cit., p. 127.

⁷⁵ Nous pourrions dire « des » économies occidentales, puisque Castoriadis critique aussi bien l'économie occidentale que l'économie « planifiée » des régimes bureaucratiques de Russie et d'Europe de l'Est.

⁷⁶ *In Le Mythe du développement*, ouvrage collectif, sous la direction de Candido Mendès, collection Esprit, éditions du Seuil, Paris, 1977, p. 205 à 240. Ce texte a été réédité dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Points essais, éditions du Seuil, Paris, 1999, p. 159-214. Les citations sont extraites de la première édition.

⁷⁷ Par exemple par l'expansion de la bourgeoisie, ou l'inverse, c'est-à-dire de chercher à montrer l'expansion de la bourgeoisie par la montée en puissance du rationalisme occidental.

⁷⁸ *Idem*, p. 215.

⁷⁹ L'emploi de la majuscule pour parler de la « Raison » est ici une manière d'indiquer – et de dénoncer – que la « raison » a été hypostasiée.

⁸⁰ *Idem*, p. 214.

⁸¹ La rationalité de l'économie entendue ici « comme obtention d'un extremum ou d'une famille d'extremums », *idem.*, p. 220.

de la compréhension des faits que sur le plan pratique de la définition d'une économie « optimale ». De ce point de vue c'est la « rationalité » générale de l'économie qui est remise en cause, c'est-à-dire celle de l'économie de marché, mais aussi celle de l'économie planifiée des régimes bureaucratiques d'Europe de l'Est. En fait la « rationalité » de ces économies est basée sur des calculs mathématiques et présupposent donc des flux homogènes de valeurs, ce qui, face à la réalité concrète sociale et historique, ne peut représenter qu'un moment secondaire de la rationalité économique, moment qui ne peut en aucun cas rendre pleinement compte des facteurs qui façonnent effectivement la réalité. Nous voyons donc encore une fois que selon Castoriadis la rationalité n'est pas absente de l'économie, mais la « rationalité » de l'économie capitaliste et plus généralement des sociétés modernes n'a de rationnelle que le nom.

Castoriadis et Habermas traitent les problèmes de la raison et du rationalisme de manières très différentes. Tout au plus peut-on les rapprocher négativement, c'est-à-dire par ce à quoi ils sont opposés. Ils rejettent tous les deux les positions extrêmes, soit la critique radicale de la raison aboutissant au relativisme et le purisme de la raison. Ils ont aussi en commun une critique de la raison instrumentale et de la technique, sans pour autant les diaboliser, en dénonçant notamment leur trop grande emprise dans les sociétés modernes. Pourtant on ne peut qu'être frappé par la différence de sévérité dans le jugement porté sur la « raison » occidentale, autrement dit la « raison » moderne. Habermas traite la rationalité instrumentale comme insuffisante en elle-même, devant alors être complétée par la raison communicationnelle en assurant un dialogue constant entre spécialistes capables d'élaborer certaines réalisations nécessitant la rationalité instrumentale et l'opinion publique (*Öffentlichkeit*), ce qui permet aux programmes politiques de ne pas devenir de simple « idéologies qui s'étiolent » sans perspectives de réalisation technique et ainsi on évite la suprématie idéologique de la technique et de la science. De son côté Castoriadis établit un jugement très sévère sur la « raison » occidentale. Nous l'avons vu, ce qui est reconnu communément comme « raison » n'est en fait que le déploiement d'un ethnocentrisme occidental incapable de reconnaître le caractère radicalement autre des sociétés non occidentales dans lesquelles elle essaie de diffuser sa « rationalité ».

Il reste à savoir si cette différence n'est qu'une différence de degré ou si elle cache des divergences d'ordre plus profond. Ceci nous pouvons le faire de manière plus précise en regardant de près un texte de Castoriadis dans lequel il traite notamment de Weber et par ce biais de Habermas et dont les thématiques sont indiqués dans le titre : « Individu, société,

rationalité et histoire ». Dans ce texte, Castoriadis évoque tout d'abord l' « individualisme méthodologique » de Weber. Cet individualisme semble s'opposer à un individualisme de nature substantielle ou ontologique, ne se plaçant pragmatiquement que sur le terrain de la méthode de recherche. Cette méthode il ne s'agirait donc pas de dire que, *en fait*, tout part des individus et qu'ils sont condition nécessaire et première de la société, mais seulement que partir des individus dans la recherche sociologique présente l'intérêt de pouvoir découvrir un sens compréhensible des individus singuliers, sens qu'elle comprend d'autant mieux qu'il est « rationnel », et pour atteindre ce but, Weber procède par constructions de ce qu'il appelle des « idéaltypes ». Il ne s'agirait donc même pas ici pour Weber, nous explique Castoriadis, de construire un rationalisme scientifique. Du fait que la méthode recourt inévitablement à un certain rationalisme, on ne doit pas tirer la conséquence que ce sont les motifs rationnels qui prévalent dans l'agir humain ou même que ça conduise à une évaluation positive du « rationalisme ». Mais pour Castoriadis se pose alors le problème de ce qu'il est possible de dire des « formations sociales » ou « collectives ». Or, à lire Weber, on constate que seuls les actes individuels seraient « compréhensibles ». Cela exclut donc que le social-historique puisse être compréhensible et implique donc finalement une décision ontologique de la part de Weber. L'être du social-historique ne nous est pas accessible, la compréhensibilité étant alors le seul privilège de l'être individuel. Or avec Weber, cette rationalité de l'agir individuel est une rationalité *instrumentale*⁸². Le « comprendre » selon Weber se réduit donc à la compréhension de la rationalité instrumentale. Dans ce cadre, il est clair que la causalité est une notion essentielle pour Weber. Castoriadis affirme donc :

« Or, ce qu'il faut bien, en fin de compte, appeler l'individualisme rationaliste (méthodologique, mais aussi rationaliste) de Weber se joue tout entier sur cette liaison de la causalité (nécessité) et de la compréhension, inéluctablement représentée (...) par l'intelligibilité rationnelle. »⁸³

Cependant, selon Castoriadis, « ni reproductibilité ni même à proprement parler répétition non triviale ne sont accessibles dans les phénomènes social-historiques (...). » Avec Weber, la reproductibilité des sciences expérimentales est « remplacée par un *énoncé de reproductibilité indéfinie* : (...) en tant qu'individus rationnels, nous sommes tous substituables les uns aux autres et nous "devrions reproduire" les mêmes comportements devant les mêmes conditions. »⁸⁴ Habermas critiquait aussi, comme nous l'avons vu, la réduction wébérienne de la raison à la raison instrumentale. Pourtant, bien que Castoriadis ne l'exprime pas ici

⁸² Weber utilise en fait le terme *Zweckrationalität*, qui signifie littéralement « rationalité eu égard aux fins ». Castoriadis estime que ce terme « n'est pas très heureux » de la part de Weber, qui aurait dû employer le terme *Mittelnrationalität* (sic), « rationalité des moyens utilisés », plus simplement dit « rationalité instrumentale », rationalité écrit Castoriadis, qui pose forcément une fin visée par un acteur. Cf. « Individu, société, rationalité, histoire », op. cit., p. 52.

⁸³ Idem, p. 55.

⁸⁴ Idem, p. 56.

directement, nous pouvons pointer une opposition tranchée entre eux. Habermas ne peut pas remettre cause l'individualisme rationaliste, dans la mesure où son concept de raison communicationnelle ne prend son sens que dans la mesure où elle ne met concrètement en scène que des *sujets* interagissant et pouvant le faire selon des normes comprises et respectées par chacun d'eux. La raison communicationnelle de Habermas est intersubjectivité, ainsi la société comme tout n'est pas prise en compte et donc est rejetée de la rationalité et de ce point de vue elle n'est pas « compréhensible ». Pour en revenir à Weber, celui-ci réduisant la rationalité à la rationalité instrumentale dont seuls les individus sont capables, au bout de l'analyse « individualiste méthodologique », nous nous trouvons face à des phénomènes que l'on ne comprend pas et qu'il faut se borner à observer et à décrire. Les entités collectives, incompréhensibles comme telles, doivent donc être ramenées à l'activité des individus, afin d'en comprendre la « rationalité ». « Mais à quel prix ! écrit Castoriadis. Il faut avaliser une ontologie (celle de la philosophie criticiste) qui affirme : *s'il y a du sens, c'est qu'il y a un sujet (un ego) qui le pose (le vise, le constitue, le construit, etc.)*. Et *s'il y a un sujet, c'est qu'il est, soit seule source et origine unique du sens, soit corrélat obligatoire de celui-ci.* »⁸⁵ Le problème posé ici est que de cette manière on ne peut présenter le social-historique que comme le « produit » de la coopération entre « individus ». Dans ce cas, on peut se demander qui sont ces « individus ». Selon Castoriadis, nous avons là deux possibilités. La première est de déclarer que l'« individu » est essentiellement rationnel et si je peux le comprendre, c'est parce que je participe moi-même en tant qu'« individu » de cette rationalité. Castoriadis estime que dans ce cas on marche à grand pas du point de vue historique vers l'idéalisme absolu de type hégélien et il égratigne au passage Habermas soulignant que sa « reconstruction du matérialisme historique »⁸⁶ n'est rien d'autre que cela. Dans ce cas toute l'histoire humaine pourrait être reconstruite rationnellement, petit à petit, avançant vers une connaissance exhaustive et en tout point rationnel de l'histoire. On peut comprendre que ce point de vue relève d'une illusion rétrospective rationalisante et qu'elle ne peut être qu'inacceptable pour Castoriadis qui introduit les concepts de création et d'imaginaire à l'œuvre dans les sociétés du point de vue historique. La deuxième possibilité est de prendre l'« individu » dans sa totalité, avec sa « rationalité », mais aussi avec ses affects, ses désirs, etc. Mais dans ce cas reste une énigme insoluble : « pourquoi et surtout comment a-t-il produit tant de sociétés différentes, et pourquoi a-t-il produit une histoire (et même plusieurs) ? »⁸⁷ A partir de là, Castoriadis centre sa réflexion sur « le social-historique et le psychique »⁸⁸. Selon

⁸⁵ « Individu, société, rationalité, histoire », op. cit., p. 60.

⁸⁶ Cf. « Pour une reconstruction du matérialisme historique », in *AM*, op. cit.

⁸⁷ « Individu, société, rationalité, histoire », op. cit., p. 61.

⁸⁸ *Idem*, chapitre II, p. 62 sq.

lui, l'individu est d'abord un produit social. « L'individu n'est, pour commencer et pour l'essentiel, rien d'autre que la société. »⁸⁹ En effet, il est difficile de s'imaginer un individu hors de la société, sans culture, sans que la société lui ait transmis un sens. Il est donc absurde d'opposer l'individu et la société. Il n'y a opposition qu'entre société et *psyché*. Or la psyché n'est pas l'individu, elle est première par rapport à lui et ne peut survivre qu'en étant socialisée, ce qui permet l'émergence de l'individu, qui est donc toujours un être social. La psyché est a-logique, a-rationnelle. Ce qui nous intéresse ici n'est pas tant la nature de la psyché⁹⁰ que la socialisation des individus qui, selon un processus institué chaque fois différemment,

« leur ouvre accès à un *monde* de significations imaginaires sociales dont aussi bien l'instauration que l'incroyable cohérence (...) dépassent inimaginablement tout ce que "un ou plusieurs individus" pourraient jamais produire (...). Ces significations existent effectivement (social-historiquement) en étant *instituées*. »⁹¹

Et bien sûr ces significations ne sont pas réductibles à la « rationalité », même si celle-ci en fait partie. L'émergence de ces significations instituées est création de l'imaginaire sociale. Encore une fois Castoriadis va s'attaquer sur ce point à Habermas de manière lapidaire ; ce niveau ontologique qu'est le social-historique n'a rien d'étonnant, « ou alors il faut carrément faire du langage et *des* langages (et ce n'est là qu'un exemple) un phénomène biologique (comme le fait pratiquement Habermas). »⁹² La référence ici à Habermas est trop superficielle pour que nous puissions extrapoler les sous-entendus de Castoriadis dans ce passage. Toutefois, nous verrons plus loin que Castoriadis reproche directement à Habermas de faire de la communication – et donc du langage – un fait, duquel il extrait des exigences normatives, en somme de confondre fait – ce qui est – et droit – ce qui devrait être. Pour en revenir au caractère créateur du social-historique, Castoriadis précise bien que la succession des sociétés comprise à l'aide de ce facteur n'est pas chaotique ou irrationnelle pour autant. Si la création sociale imaginaire est *ex nihilo*, elle n'est pas *cum nihilo*, c'est-à-dire qu'elle ne peut se faire qu'à partir d'un « matériau » concret. Lorsque nous essayons de comprendre une société, nous devons tenter de la saisir en elle-même, comme un magma de significations sociales instituées, alors qu'avec Weber, on est face à une antinomie irréductible entre, d'une part le refus d'appliquer la « rationalité » moderne à d'autres sociétés, d'autre part le refus de l'irrationalisme historique, ce qui le conduit à avoir la rationalité instrumentale comme seule horizon de compréhension des autres sociétés. Avec cette rationalité instrumentale qui en dernière analyse l'emporte chez Weber, il est impossible de comprendre des écarts de

⁸⁹ « Individu, société, rationalité, histoire », op. cit., p. 64.

⁹⁰ Nous verrons ce point plus loin.

⁹¹ Idem, p. 65.

⁹² Idem, p. 67.

conduite individuels par rapport à la rationalité instrumentale et a fortiori de comprendre d'autres types social-historiques de « rationalité ». Pourtant cette autre « rationalité » que l'on peut trouver dans d'autres sociétés ne nous est pas inaccessible nous dit Castoriadis, si l'on tente de rendre les significations imaginaires de la société en question. Il en vient alors à une seconde critique, « l'objet de l'enquête social-historique et qui constitue la principale difficulté de celle-ci est d'un tout autre ordre que l'écart entre un comportement instrumentalement rationnel et le comportement effectif observé. »⁹³ Castoriadis en vient alors au problème de la construction des « idéaltypes » de Weber. La construction de ceux-ci rencontrent un paradoxe en cela que certains, et sans doute les plus importants de Weber, ne se réduisent pas à des comportements individuels, mais à des artefacts collectifs, tels par exemple la ville, le marché, la bureaucratie, etc. Ceci fait dire à Castoriadis que

« ce qui est chaque fois construit est l'idéaltype d'une institution qui certes doit accommoder les individus – aucune institution ne peut survivre si elle ne le fait pas –, mais qui concerne un autre niveau d'être que l'existence "purement individuelle" et qui, plus fortement encore, est la *présupposition* générale et spécifique, pour que l'on puisse parler de "comportement rationnel" des individus. »⁹⁴

En somme, ces idéaltypes n'ont d'intérêt que s'ils « font sens » relativement aux phénomènes historiques. Ce sens participe alors toujours de l'institution globale de la société et n'est donc jamais isolé. On voit bien avec ces idéaltypes de Weber que le comportement « rationnel » et « sensé » des individus ne vient pas de nulle part et est le fruit d'une socialisation qui ne prend elle-même sens que par l'institution globale de la société. Castoriadis en vient alors plus précisément à critiquer Habermas dans une dernière partie intitulée « rationalité et politique »⁹⁵. Castoriadis écrit :

« je m'inscris totalement en faux contre l'idée de Weber, reprise et amplifiée par Habermas, que "toutes les religions doivent résoudre le problème de la théodicée" et qu'il y a une "*logique interne des représentations*" religieuses qui les pousse vers un *mouvement* de "rationalisation" quelles que soient les qualifications dont assortira la thèse. »⁹⁶

Castoriadis ne développe pas ici cette critique, mais nous comprenons bien que si Castoriadis réfute la réductibilité d'une société et de son histoire à la « rationalité » et qu'il introduit les notions de création, d'imaginaire et de non-causal comme moment essentiel du social-historique, il ne peut pas se trouver d'affinités avec une analyse des religions qui réduit celles-ci à une sorte de « rationalité » interne, qui serait alors forcément cachée puisqu'on aurait besoin d'une analyse sociologique pour la découvrir. Suite à cela, Castoriadis met alors en avant le « décisionnisme » politique de Weber, ce qu'on peut encore désigner comme une « politique de la volonté ». Le décisionnisme, comme nous l'avons déjà évoqué un peu plus

⁹³ « Individu, société, rationalité, histoire », op. cit., , p. 71.

⁹⁴ Idem, p. 74.

⁹⁵ Idem, p. 76, sq.

⁹⁶ Idem, p. 77. Les passages cités par Castoriadis sont tirés du livre de Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, PUF, Paris, 1987, p. 138-145.

haut, consiste à l'irréductibilité des valeurs ultimes qui font agir l'être humain politiquement, et à partir desquelles seulement il agit rationnellement. En somme, ce qu'on ne peut pas réduire à la rationalité instrumentale doit faire l'objet d'une décision, qui elle-même repose non sur des valeurs ultimes au-delà desquelles il n'est rien et qu'on ne peut en aucun cas justifier « rationnellement ». Ainsi nous dit Castoriadis, Weber est rationaliste du point de vue de la connaissance, mais rompt avec le rationalisme dès qu'il s'agit du domaine de l'action. Weber essaie vainement selon Castoriadis de nuancer ce décisionnisme par une « éthique de la responsabilité » qu'il oppose à une « éthique de la conviction ». Ceci car toute responsabilité ne l'est que relativement à une *fin*. Si par exemple par responsabilité je décide de limiter une action politique (qui serait donc déterminée par une « conviction ») car elle pourrait menacer des vies humaines, c'est bien parce que je place la vie humaine au-dessus de tout, ce qui bien une « conviction » ou plutôt une valeur absolue. De plus le choix lui-même de la « responsabilité » se fonde sur une « conviction », justement la conviction qu'il faut être responsable. Rappelons que Habermas critique également le décisionnisme qu'il retrouve aussi chez Weber, dans *La technique et la science comme idéologie*, « scientificisation de la politique et opinion publique ». Habermas écrit à propos de Weber :

« En dernière instance, l'action politique n'a pas un fondement rationnel ; elle fait au contraire un choix entre certains ordres de valeurs et certaines croyances religieuses qui sont en concurrence, qui se dispensent des contraintes d'une argumentation et restent inaccessibles aux exigences de discussion. »⁹⁷

Bien qu'on trouve chez Habermas, à propos de la question du décisionnisme, une référence aux croyances religieuses absente chez Castoriadis, on ne peut qu'être frappé par la convergence d'analyse critique du décisionnisme wébérien entre ces deux auteurs. On ne peut donc pas dire, comme le fait Andreas Kalyvas⁹⁸, que l'on peut trouver une présence de décisionnisme dans le concept castoriadien d'autonomie⁹⁹. Kalyvas écrit lui-même : « Selon le décisionnisme, les normes et les règles (et les institutions du même coup) n'ont d'autre fondement que la volonté humaine, elle-même sans fondement. »¹⁰⁰ La volonté humaine serait alors selon l'interprétation de Kalyvas la « volonté collective » qui serait une sorte de pure moment sans fondement, oubliant au passage que si les significations imaginaires sociales sont en effet, comme le souligne Kalyvas par ailleurs, des créations *ex nihilo*, elles ne sont

⁹⁷ *TSI*, op. cit., p. 99.

⁹⁸ In « La politique de l'autonomie et le défi de la délibération : Castoriadis *contra* Habermas. » Ce texte a été édité dans la revue « Les Temps Modernes », juin-juillet-août 2000, No 609, p. 71-103.

⁹⁹ Kavoulakos fait la même contestable interprétation de Castoriadis tout en défendant ce dernier contre Habermas, comme Kalyvas. Cf. Konstantinos Kavoulakos. "The Relationship of Realism and Utopianism in the Theories of Democracy of Jurgen Habermas and Cornelius Castoriadis", traduit du grec vers l'anglais par Alexandra Bakalou, in *Society and Nature*, 6 (August 1994), p. 69-97 et plus particulièrement p. 92-93 sur la question du décisionnisme de Castoriadis. Ce texte est disponible sur Internet :

<http://www.fks.uoc.gr/english/cvs/kavoulakos/Habermas-Castoriadis.pdf>

¹⁰⁰ A. Kalyvas, op. cit., p. 82.

pas, comme nous l'avons vu, des créations *cum nihilo*, car la société qui les institue hérite d'une histoire et d'un certain état antérieur de la société à partir de laquelle seulement elle peut créer de nouvelles institutions. Dire que la création de significations imaginaires sociales n'est pas réductible à une « rationalité » ne signifie pas qu'elles en sont dépourvues et qu'elles auraient une origine insondable, mystérieuse et incompréhensible car injustifiable, appelée « décision ». Kalyvas en vient même à rapprocher Weber et Castoriadis sur ce point. Nous venons pourtant de voir que ce dernier critique explicitement cet aspect dans « Individu, société rationalité, histoire », texte que pourtant Kalyvas cite. Nous ne pouvons donc pas dire qu'il s'agit là d'un point d'opposition entre Castoriadis et Habermas. Il s'agit bien d'un point commun, qui cependant ne se caractérise que négativement. En revanche Kalyvas souligne à juste titre la critique par Castoriadis du fondationnalisme rationnel habermassien, bien que celui-ci ne découle d'aucun « décisionnisme ». Il écrit :

« Habermas (...) s'est attaché à déduire des présupposés rationnels du discours la valeur normative de la démocratie discursive. Son concept de "situation de discours idéale" fut justement formulé pour résoudre le problème du relativisme que Max Weber avait si énergiquement mis au centre de la politique moderne désenchantée. »¹⁰¹

Et Castoriadis explique effectivement que cette « tentative de Habermas de faire sortir du *fait même* qu'il y a partout et toujours "activité communicationnelle" une *exigence* quelconque ne peut être vue que comme un énorme glissement logique. »¹⁰² En effet, l'« intercompréhension » en tant que « produit reproducteur » existe partout, même dans les dictatures. Le fait brut de l'intercompréhension ne peut donc entraîner une *nécessité* de défendre le régime démocratique, sinon toutes les sociétés seraient des démocraties. On pourrait nuancer la critique de Castoriadis qui, comme le souligne Raphaël Gély¹⁰³, est parfois caricatural s'agissant de Habermas, en particulier lorsqu'il accuse ce dernier de ne proposer qu'un fonctionnalisme de la communication. En effet, la raison communicationnelle n'est couplée à la démocratie que dans la mesure où les conditions sont remplies pour qu'elle

¹⁰¹ Kalyvas, op. cit., p. 75-76.

¹⁰² « Individu, société, rationalité, histoire », op. cit., p. 84. Notons que cette critique est déjà implicitement présente dans *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., lorsque Castoriadis écrit p. 380 : « Ne tenant pas compte, ne pouvant pas, pour des raisons profondes tenir compte – ne pouvant pas *rendre compte et raison, logon didonai* – du schème nucléaire et fondamental du *legein*, de la relation signitive, [la philosophie] ne peut dans le cas canonique, que faire comme si elle pouvait avoir directement accès à ce dont elle parle – que ce soit les choses, les idées ou le sujet –, c'est-à-dire comme si elle pouvait soit éliminer totalement le *legein*, soit le traiter comme milieu optique totalement transparent ou instrument parfaitement neutre, soit le « rectifier » sans reste ou le résorber pleinement dans une logique épurée qui ne lui devrait rien. » Pour trouver un fondement rationnel, il faudrait pouvoir montrer ce fondement qui serait alors au-delà de tout dire. La philosophie ne peut qu'occulter l'institution du *legein* – qui est chez Castoriadis un concept de langage élargi – car celui-ci est condition de possibilité de son discours. Le *legein* à ce titre est institution primordiale et il n'est pas déterminé, il n'est ni contingent ni nécessaire, il est ce à partir de quoi il y a du déterminé.

¹⁰³ « Imaginaire, affectivité et rationalité. Pour une relecture du débat entre Castoriadis et Habermas », in *Praxis et institution. les Cahiers Castoriadis*, 4, Sous la direction de Philippe Caumières, Sophie Klimis et Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2008.

puisse se développer librement. Toutefois on peut pointer grâce à Castoriadis une contradiction chez Habermas, qui se présente comme un héritier de la modernité dont il veut continuer le projet et dans laquelle il trouve la matière pour développer ses concepts d'activité et de raison communicationnelles tout en écrivant : « La perspective utopique de la réconciliation et de la liberté est incorporée dans les conditions de la socialisation communicationnelle des individus ; elle est déjà construite dans les mécanismes linguistiques de l'espèce. »¹⁰⁴ Ainsi Castoriadis reproche à Habermas de « revenir vers un positivisme biologique qui conduit à ce paradoxe incohérent, de faire de la liberté à la fois une fatalité inscrite dans nos gènes et une "utopie". »¹⁰⁵ Castoriadis réfute donc d'une part l'idée que l'avènement de la liberté puisse se fonder sur un fait biologique et d'autre part celle de faire de la liberté une utopie dans le sens où elle serait une idée régulatrice inatteignable mais guidant l'action, ceci ne pouvant qu'être étranger à Castoriadis qui tente continuellement de penser social-historiquement les conditions de possibilité *concrètes* de la réalisation de la liberté et donc de l'autonomie. Il écrit que la praxis, définie comme activité visant l'autonomie, « doit (...) prendre une forme *sociale*, c'est-à-dire *politique*. »¹⁰⁶ On ne peut donc pas s'en tenir à l'« intersubjectivité » chère à Habermas, celle-ci n'étant qu'un moment du social-historique qui dépasse tout ce que peut représenter un individu ou un « groupe d'individus », si grand soit-il.

Ces reproches directs de Castoriadis envers Habermas montre bien une opposition profonde entre eux. Le traitement même qu'ils font de la notion de raison est d'ailleurs inégal, Habermas en faisant un concept tout à fait central de son œuvre, alors que Castoriadis ne l'évoque que partiellement, notamment pour en dénoncer les abus. On peut voir à propos de Weber par exemple, que leurs lectures critiques divergeaient, Habermas cherchant à surmonter les difficultés de certaines idées de Weber, notamment sur la question de la rationalité instrumentale et de la démocratie, tout en gardant globalement le point de vue individualiste méthodologique renforcé par un concept d'intersubjectivité communicationnelle, tandis que Castoriadis critique cet individualisme forcément rationaliste et substantiel selon lui. D'autre part, la fondation rationnelle par Habermas de la démocratie basée sur des données biologiques (capacité de langage) et sociales (raison communicationnelle apparue avec la démocratie dans la modernité) ne peuvent être conciliées

¹⁰⁴ Cité par Castoriadis dans « Individu, société, rationalité et histoire », op., cit., p. 85. La citation est extraite par Castoriadis de l'édition allemande de la *Théorie de l'agir communicationnel : Theorie des kommunikativen Handelns I*.

¹⁰⁵ « Individu, société, rationalité, histoire », op. cit., p. 86.

¹⁰⁶ Idem, p. 83.

avec le concept d'imaginaire social et la vision de la société et du projet d'autonomie qui en découlent de Castoriadis, les deux projets étant ainsi irréductibles l'un à l'autre.

Dans le cadre de la question de la raison et du rationalisme, nous avons été amenés à poser le problème d'un certain *constat*, d'une certaine lecture de la modernité, notamment dans le cadre de la raison communicationnelle de Habermas. Il faut souligner que l'analyse de la modernité va bien au-delà de ces constatations de la part de Castoriadis et de Habermas. Les éléments que nous avons rassemblés à propos du constat de la modernité nous permettent d'engager le dialogue entre nos deux auteurs à propos du constat de la modernité.

Chapitre II

Le constat de la modernité

Introduction

Cherchant à défendre un projet social et politique, nous ne pouvons rester dans une optique théorique pure, nous contentant de réfléchir abstraitement à la construction de ce projet ou de commenter des auteurs du passé en y cherchant en quoi ils l'ont déjà bâti, nous ne saurions nous complaire dans la pure élaboration théorique d'un projet hors du temps. Si le rapport à Marx et au marxisme et la conception théorique de la raison sont des moments importants pour la construction des projets de Castoriadis et de Habermas, ils ne sont pas suffisants en eux-mêmes et n'ont d'ailleurs pas été élaborés sans lien avec l'histoire des hommes et de la philosophie, nous en avons déjà donné un aperçu. Un projet politique et social se construit en fonction de notre rapport au passé, au présent, de ce qu'on peut en tirer et qu'on estime alors possible et souhaitable de faire. Cette étape de la réflexion est indispensable si l'on espère construire quelque chose de *nouveau*, étant donné que nous ne sommes pas hors du monde, de la société, et que nous sommes un fruit de l'histoire d'une société. C'est tout particulièrement dans la modernité que nous trouvons à la fois chez Castoriadis et chez Habermas les germes du projet à construire ou la naissance d'un processus à corriger et à poursuivre. C'est dans la période moderne que l'on constate l'inauguration ou la ré-inauguration d'un projet unique, radicalement original, et qu'on peut en tirer des exemples historiques et présents concrets, ainsi qu'une réflexion explicite sur l'ouverture à ce projet, une réflexion qui s'ouvre, se questionne sur elle-même, devient autoréflexive. Il ne s'agit jamais toutefois de prendre ces derniers comme modèles absolus ou, ce qui revient au même, de tenter de les reproduire à l'identique. Dans ce cas, nous ne serions plus en train de construire un projet mais resterions voués à l'inaction dans une nostalgie sans lien avec l'action présente. Faire ce constat de la modernité implique nécessairement de porter un regard critique et de dépasser la simple description ou chronologie d'un moment de l'histoire politique et sociale et de l'histoire des idées.

Concernant Habermas et Castoriadis, on peut avancer certains points communs dans leur intérêt pour la modernité. La période moderne est souvent associée à l'idée d'ouverture critique, de possibilité de remise en question, de la fin d'un recours systématique à Dieu, à la théologie. À cet avènement de la critique correspond sur le plan politique à une quête d'émancipation, d'autonomie, qui se traduit par la défense de la démocratie comme régime politique. Ce sont des notions que l'on retrouve à la fois chez Castoriadis et chez Habermas, même si c'est dans des mesures différentes selon les orientations et les thématiques. Notre objet maintenant est de présenter leurs visions respectives de la modernité et voir ainsi si ces

deux analyses de la période moderne dévoilent des intérêts complémentaires à la construction d'un projet d'émancipation ou bien deux solutions originales d'une lecture de la même période.

A) *La critique du postmodernisme*

Un point commun ici entre Castoriadis et Habermas est donc que l'on trouve dans la période moderne des éléments qui pourraient nourrir un projet démocratique d'émancipation. Cette référence à la modernité est explicite et se manifeste dans des études conséquentes, notamment *Le Discours philosophique de la modernité*¹⁰⁷ pour Habermas et *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*¹⁰⁸ pour Castoriadis. De ce point de vue, l'un tout autant que l'autre refusent d'abandonner les apports de cette période moderne à cause des nombreux défauts qu'elle a engendrés, notamment à cause de l'échec du marxisme comme projet politique ou des désillusions provoquées par le développement du capitalisme, selon le projet de société dans lequel des espoirs ont été portés. Ce refus de rejeter en bloc les bénéfices de la modernité conduit Habermas et Castoriadis à critiquer le postmodernisme qui abandonne alors la prétention à la raison et qui dénonce tout projet d'émancipation comme une mystification, pour mettre en avant un nouveau concept suprême – par exemple le pouvoir pour Michel Foucault, l'esthétique pour Theodor Adorno – qui prétendrait ainsi se « libérer » du totalitarisme de la raison, ce qui aboutit le plus souvent à une forme raffinée de relativisme, dont Castoriadis et Habermas refusent les contradictions performatives.

Dans *Le Discours philosophique de la modernité*, Habermas parle beaucoup du postmodernisme à travers les auteurs qu'il critique. En fait c'est aussi à travers leurs critiques qu'il défend sa reprise du projet de la modernité. Il explique comment le postmodernisme peut émerger d'un point de vue conceptuel et dénonce les insuffisances de cette approche :

« Il est indiscutable que, en face d'une modernisation autonome par rapport à l'évolution – et quasi automatique –, l'observateur sociologue est d'autant plus à l'aise pour congédier l'horizon conceptuel du rationalisme occidental dans lequel la modernité s'est développée. Dès lors que sont rompues les relations internes entre le concept de modernité et la manière dont cette modernité se comprend elle-même dans l'horizon de la raison occidentale, il est possible de relativiser les processus de modernisation qui se poursuivent de manière quasi automatique, et d'adopter le regard distancié d'un observateur post-moderne. »¹⁰⁹

L'erreur de l'observateur postmoderne ici est de constater que la modernisation, qui s'oppose

¹⁰⁷ Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1988, traduction de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Désormais cité *DPM*.

¹⁰⁸ *In Capitalisme moderne et révolution*, tome 2, « 10/18 », Paris, Union Générale d'Éditions, 1979. Le texte que nous abordons ici « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » est désormais cité *MRCM*.

¹⁰⁹ *DPM*, op. cit., p. 3.

en fait selon Habermas au concept wébérien de modernité, devient un processus qui s'automatise en reproduisant mécaniquement ce qu'elle a créé, l'économie, l'État, la technique, la science, et d'associer cette déviance au caractère intrinsèque de la raison qui est alors écartée. Si la critique peut être juste, elle ne justifie pas pour autant l'abandon global de la modernité, de la façon qu'elle a de se comprendre elle-même – et c'est ce qui est radicalement original dans cette période, c'est qu'elle peut être critique envers elle-même. Elle ne justifie pas non plus le retrait par rapport à la raison, retrait qui aboutit chaque fois à la contradiction performative de celui qui pense avoir raison d'exclure la raison. Il existe par ailleurs un deuxième type de critique postmoderne. Celle-ci, incarnée notamment par Bataille et Heidegger, vise la modernité *dans son ensemble*. La raison est ici démasquée comme subjectivité qui assujettit et est asservie et comme une volonté de maîtrise rationnelle. La force subversive de cette critique serait censée remettre radicalement en question le cadre dans lequel la modernité s'est objectivé *socialement*. De ce point de vue, la modernisation ne survivrait pas à la fin de la modernité culturelle de laquelle elle est issue. Ces deux types de critique de la modernité ont pour point commun de prétendre sortir du cadre dans lequel la modernité européenne se perçoit elle-même. Habermas indique alors quel sera le point de vue défendu dans son *Discours* à ce sujet :

« En tout cas, nous ne pouvons pas écarter *a priori* le soupçon que la pensée post-moderne ne fait qu'usurper une position transcendante, tout en restant tributaire des présuppositions propres à l'idée que la modernité a d'elle-même et que Hegel a mises en évidence. »¹¹⁰

Habermas veut montrer ici les apories de la pensée postmoderne, celle-ci critiquant la modernité sans avoir conscience qu'elle en est tributaire, dans le mesure où c'est la caractéristique propre de la modernité de tenir envers elle-même un discours critique. Plus globalement, Habermas, observant l'impossibilité de sortir des apories postmodernes, va alors remonter le chemin parcouru par le discours philosophique de la modernité jusqu'à son point de départ pour en examiner et en évaluer les directions suivies.

Castoriadis de son côté ne critique pas le postmodernisme de manière aussi systématique que Habermas. Sa critique n'en est toutefois pas moins virulente. Castoriadis refuse également la contradiction performative de l'abandon de la raison. Si je décide de traiter des questions du vrai et du juste, j'entre dans une discussion rationnelle et même si les conditions de cette discussion sont relatives à un contexte social-historique, je prétends dépasser ces conditions en entrant dans cette discussion. Ainsi l'usage de la raison transcende la relativité du contexte social-historique, bien que celui-ci conditionne inmanquablement toute discussion rationnelle particulière :

¹¹⁰ *DPM*, op. cit., p. 5.

« Et l'on doit postuler, pour éviter les querelles sophistiquées, que ce dépassement du conditionnement effectif peut être accompli, et l'est effectivement. (La mesure dans laquelle ce dépassement est chaque fois effectué restant éternellement une question ouverte.) »¹¹¹

Castoriadis, de ce point de vue, ne fait pas que critiquer le relativisme en général, il critique le postmodernisme en particulier, notamment dans « L'époque du conformisme généralisé »¹¹². Selon lui, le succès de ce qu'il nomme ironiquement les « labels "postindustriel" et "postmoderne" » n'est pas un hasard à notre époque car ils

« fournissent une parfaite caractérisation de l'incapacité pathétique de l'époque de se penser comme quelque chose de positif, ou même comme quelque chose tout court. Ainsi, elle est amenée à se définir comme, tout simplement, "post-quelque-chose", par référence à ce qui a été mais n'est plus, et à s'autoglorifier par l'affirmation bizarre que son sens est le pas de sens, et son style le manque de tout style. »¹¹³

On voit ici l'assimilation du postmodernisme à une nouvelle forme de relativisme avec le refus de tout sens. De plus, si le terme de postindustriel correspond tout de même à l'espoir – certes vain et qui a même vu son contraire se réaliser – de l'avènement dans les sociétés occidentales d'une journée de travail considérablement réduite grâce aux progrès techniques permettant de libérer l'homme et lui permettant d'exercer sa créativité, le terme de postmodernisme ne correspond à absolument rien de positif.

On a donc là un point commun entre Castoriadis et Habermas. Ce rejet du postmodernisme est important car il signifie le refus de tomber dans le relativisme, la volonté de reconstruire un projet de société, celui-ci n'étant pas considéré vain malgré la fin de la possibilité d'une référence pleine et positive à Marx et au marxisme, référence politique et idéologique essentielle du XX^e siècle qui a donné l'espoir d'une émancipation humaine. Toutefois, il s'agit là d'un point commun négatif, par opposition à un tiers. Cela ne signifie pas que Habermas et Castoriadis devraient forcément pouvoir converger dans la reconstruction positive d'un projet de société se référant à la modernité. On peut d'ailleurs constater que la référence à la modernité n'a pas le même statut selon chacun des auteurs. La modernité fait l'objet d'une conceptualisation explicite chez Habermas et est alors une référence positive essentielle. Pour Castoriadis la référence à la modernité, dans *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* notamment, semble plus utile à indiquer la période temporelle dans laquelle se situe son propos que d'une référence conceptualisée. Tandis que dans le titre même du texte de Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, on voit que le thème est bien la modernité en philosophie, dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », le problème est d'abord

¹¹¹ Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, « La couleur des idées », Paris, Seuil, 2002, p. 180.

¹¹² *In Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Points essais, Paris, Seuil, 1990, p. 11 à 28 (désormais cité *MM*).

¹¹³ *Idem*, p. 11.

de savoir ce qu'il en est du capitalisme contemporain (et le recours à l'adjectif « moderne » dénote simplement la référence à une période couramment qualifiée comme telle), ce qui permet ensuite de dégager les conditions de possibilités actuelles (contemporaines du texte en l'occurrence) de développement d'un mouvement révolutionnaire. De plus, Habermas se réfère à la philosophie alors que Castoriadis évoque un fait social et politique. Mais pour voir s'il s'agit là d'une simple différence de degré ou d'un désaccord plus profond, nous devons observer en détail ce que Habermas et Castoriadis disent chacun explicitement de la modernité.

B) Deux lectures critiques de la période moderne

Dans *Le Discours philosophique de la modernité*, Habermas commence son étude par Hegel, car celui-ci est le premier à développer clairement un concept de modernité, pour se confronter ensuite à l'histoire des discours critiques que l'époque moderne a tenus sur elle-même afin de leur opposer sa théorie intersubjective du langage et de la raison communicationnelle qui continue le projet inachevé de la modernité. Habermas définit d'abord le concept de modernité (qu'il oppose au concept de modernisation) en partant de celui formulé par Weber.

« Pour Max Weber, l'existence d'un lien interne – qui ne saurait donc seulement être contingent – entre la modernité et ce qu'il appelait le rationalisme occidental allait encore de soi. Selon sa description, le processus de désenchantement par suite duquel les conceptions religieuses du monde, en se désintégrant, engendrent en Europe une culture profane, est un processus "rationnel". »¹¹⁴

Ce lien n'est plus évident à cause de la modernisation. Et c'est parce que ce n'est plus évident que Habermas va reprendre le projet de rationalisation de la modernité, cette rationalisation n'étant « pas seulement la laïcisation de la *culture* occidentale, c'est avant tout le développement des *sociétés* modernes. »¹¹⁵ Cette vision wébérienne de la modernité a changé car un processus autonome de rationalisation s'est développé, ce qui a permis l'émergence évoquée plus haut d'un discours postmoderne. En somme, Habermas explique ce qui est devenu critiquable dans l'évolution de la modernité, ce qui nous permet de comprendre l'émergence de ladite critique postmoderne. Mais si Habermas en comprend les causes et s'accorde sur la nécessité de cette évolution, il n'accepte pas les conclusions du postmodernisme conduisant à l'abandon de l'apport des Lumières et de toute dimension rationnelle, ce qui mène aux contradictions performatives du relativisme. Le problème de la

¹¹⁴ *DPM*, op. cit., p. 1.

¹¹⁵ *Idem*, p. 2.

modernité, nous l'avons signalé, est que le processus de modernisation s'est autonomisé en laissant cours à un développement automatique. Habermas refuse donc d'abandonner les apports de la rationalisation de la modernité, et cette rationalisation étant finalement critiquable, il se fixe comme objectif de *reprendre* le projet de la modernité entendu comme processus de rationalisation, ce projet étant manifestement inachevé. Habermas en revient alors à Hegel qui est le premier, dit-il, à développer clairement un concept de modernité et c'est la raison pour laquelle « il nous faut remonter à lui pour comprendre la signification qu'avait la relation *interne* entre modernité et rationalité, signification qui allait de soi jusqu'à Max Weber et qui est aujourd'hui remise en question. »¹¹⁶ Ainsi on pourra évaluer si le point de vue de ceux qui placent leur discours sous d'autres prémisses est légitime.

Le terme de « modernité » annonce l'émergence d'un monde nouveau, une ouverture à l'avenir, par opposition au monde ancien. Ainsi la modernité se refuse à emprunter les critères en fonction desquelles elle s'oriente à une autre époque. Elle est donc « *obligée de puiser sa normativité en elle-même.* »¹¹⁷ Ceci explique notamment que la modernité soit fixée à elle-même. Hegel porte donc un diagnostic sur le siècle des Lumières. Et c'est de ce seul diagnostic qu'il s'autorise à présupposer l'Absolu – et par-delà pose la raison comme *pouvoir d'unification*. La raison est pour Hegel une puissance qui différencie mais aussi réunit l'ensemble des situations vécues. Il y a conflit entre l'orthodoxie et les Lumières et à l'intérieur de ce conflit, le principe de subjectivité engendre une positivité qu'il faut toutefois dépasser. Il s'agit donc d'une dialectique de la raison qui a pour objectif de montrer comment on peut expliquer le dépassement de la subjectivité à partir du principe dont elle est issue. Pour ce faire, dans ses écrits de jeunesse nous dit Habermas, Hegel recourt à une raison réconciliante qui nécessite une fracture de la subjectivité, soulignant l'aspect autoritaire de la conscience de soi. À la lumière de cette raison moderne, Hegel considère que l'héritier raisonnable de la modernité porte son maître en lui-même et non à l'extérieur de lui. Il élabore alors l'idée d'une raison réconciliante annulant la positivité. Ainsi Hegel délaisse les lois abstraites de la morale et leur oppose une nouvelle légalité qui repose sur un contexte concret de culpabilité issu de la division d'une totalité *présupposée*. Le problème ici est que le procès fait au juste destin promu par les lois morales, contrairement aux lois de la raison pratique, « ne peut pas être déduit du principe de la subjectivité au moyen du concept d'autonomie de la volonté. » Habermas indique alors que « la dynamique du destin » est en fait le résultat

« de la perturbation des conditions – de symétrie et de reconnaissance mutuelle – qui président à la constitution *intersubjective* d'une communauté de vie, communauté dont se détache l'une des parties qui s'aliène toutes les autres parties et se détourne par conséquent de leur vie en commun. Un tel acte – par

¹¹⁶ DPM, op. cit., p. 5.

¹¹⁷ Idem, p. 8.

lequel on s'arrache à un monde vécu intersubjectivement partagé – *crée*, tout d'abord, une relation sujet-objet. Or, dans la situation que décrit Hegel et qui, dès le départ, répond à la structure d'une entente entre sujets – et non à une logique de l'objectivation, mise en œuvre par un sujet –, cette relation intervient comme un élément étranger, ou, à tout le moins, n'est-elle introduite qu'après coup – au point même que le « positif » prend alors une autre signification. Ce n'est plus à une subjectivité *excessive* qui exagère ses prétentions que renvoie l'absolutisation d'une réalité inconditionnée, mais à la subjectivité *aliénée* qui se désolidarise de la vie commune. Quant à la répression qui en résulte, elle est bien moins due à l'asservissement d'un sujet qui serait devenu objet qu'à la perturbation d'un équilibre intersubjectif. »¹¹⁸

Si nous citons longuement ici Habermas, c'est parce que c'est là qu'il engage véritablement un discours critique envers Hegel, ceci en se servant de ses propres concepts. On a ici l'amorce d'une reprise du discours philosophique de la modernité du point de vue de théorie de l'agir communicationnel de Habermas. Hegel manque la visée essentielle de l'autofondation de la modernité, car il

« ne peut pas penser la réconciliation, c'est-à-dire la restauration d'une totalité désunie, à partir de la conscience de soi ou à partir du même principe dont il est issu – à savoir, justement, à partir de la subjectivité ». ¹¹⁹

Habermas décèle pourtant chez Hegel les prémisses d'une théorie de l'intersubjectivité. Celui-ci, voulant s'opposer aux manifestations autoritaires d'une raison centrée sur le sujet, substitue à la relation réflexive entre sujet et objet une relation communicationnelle entre les sujets. Si Hegel avait poursuivi cette voie, il aurait fort probablement développé son concept d'Absolu à substituer aux modèles de l'Antiquité grecque et chrétienne. Le but de Habermas sera alors de montrer la voie prise par Hegel délaissant les notions de communication et d'intersubjectivité.

Ce n'est pas notre propos de présenter en détail ici cet exposé. Il nous faut toutefois souligner les idées les plus importantes de Habermas dans le cadre du présent travail, pour l'illustrer le type de reprise que veut faire Habermas de la modernité, plus que son interprétation de Hegel. Avec ce concept d'Absolu de Hegel, dans la mesure où il est pensé comme subjectivité infini, on ne peut penser la fusion de l'individuel et de l'universel que dans le cadre de référence de la connaissance de soi monologique. Par conséquent, dans l'universel concret, le sujet comme universel domine le sujet comme individu. Cela entraîne que dans le domaine de la morale sociale, « la *subjectivité supra-individuelle de l'État* prene le pas sur la liberté subjective des individus. »¹²⁰ D'un point de vue *politique*, la philosophie de Hegel, développant la logique d'un sujet se comprenant lui-même, promeut l'institutionnalisme d'un État fort. Habermas propose une alternative à ce problème posé par Hegel :

« L'*intersubjectivité supra-individuelle* qui, dans une communauté communicationnelle obéissant à des nécessités de coopération, *préside à la formation non contrainte de la volonté* offre un autre modèle de

¹¹⁸ DPM, op. cit., p. 35.

¹¹⁹ Idem, p. 35.

¹²⁰ Idem, p. 49.

médiation entre l'universel et l'individuel (...). »¹²¹

À partir de là, et si Hegel avait gardé les intuitions de ses écrits de jeunesse dans lesquels on peut encore penser la totalité morale comme une raison communicationnelle se matérialisant dans des contextes intersubjectifs, on aurait pu défendre un régime démocratique pour la société, un tel régime permettant le déploiement d'une communication libre, à la place de la promotion d'un État fort. La défense de la démocratie est issue en partie du point de vue philosophique à la référence au jeune Hegel, ce qui permet plus globalement de rattacher ce « discours philosophique de la modernité » à la défense d'un type de régime politique, en l'occurrence la démocratie. Ainsi Habermas critique Hegel, car celui-ci, par sa conception de l'État des *Principes de la philosophie du droit*, conduit à penser que les mouvements politiques transgressant les limites fixées par la philosophie iraient à l'encontre de la raison elle-même. Avec une telle philosophie de l'État, Hegel s'écarte « d'une réalité politique demeurée inquiète. »¹²² Habermas critique cet éloignement pris par rapport à l'actualité, celle-ci devenant inféodée à la philosophie, plutôt que l'inverse. C'est pourquoi Hegel a pu prendre fait et cause pour la Restauration. La modernité trouve sa garantie en elle-même en ayant comme source de normativité le principe de la subjectivité. Mais se posant en absolu, la subjectivité devient autonome et dévoile une dimension négative. C'est pour ça que la rationalité de cet entendement doit s'engager dans une dialectique des Lumières et tendre vers la raison. Mais prenant une forme absolue, la raison devient écrasante et résout *trop bien* le problème de fondation de la modernité. Ainsi, on peut douter qu'elle ait une véritable compréhension d'elle-même, alors qu'elle légifère sur tout le reste de manière absolue. La raison, prenant la place du destin, pose que tout événement essentiel est déjà décidé. Habermas ici s'oppose à la téléologie de Hegel et reproche donc à ce concept de raison de s'éloigner de la réalité historique concrète : « Aussi, n'est-ce qu'au prix d'une dévalorisation de l'actualité et d'un époinçage de la critique que la philosophie de Hegel satisfait le besoin qu'a la modernité de parvenir à son autofondation. »¹²³ Habermas souligne l'importance effective de la réalité historique concrète. Avec Hegel, il n'existe pas de possibilité d'un renouvellement autocritique de la modernité et la pensée philosophique ne se confronte pas à la vie sociale et politique. « Cet époinçage de la critique est le pendant de la dévalorisation d'une actualité dont se détournent les serviteurs de la philosophie. Une fois élevée son concept, la modernité permet qu'on s'en retire stoïquement. »¹²⁴ La rationalité gonflée par Hegel en esprit absolu « neutralise les conditions qui avaient permis à la modernité d'accéder

¹²¹ DPM, op. cit., p. 49.

¹²² Idem, p. 50.

¹²³ Idem, p. 51.

¹²⁴ Idem, p. 52.

à une forme de conscience d'elle-même »¹²⁵ et ainsi la modernité ne parvient pas à trouver ses propres garanties en elle-même. Habermas reproche plus globalement à Hegel de ne pouvoir critiquer la subjectivité qu'en restant dans le cadre de la philosophie du sujet. Les successeurs de Hegel, de leur côté, ne pourront travailler sur la modernité qu'en développant un concept de raison plus modeste.

Cette démarche de Habermas refusant de laisser une philosophie surplombant l'actualité politique pourrait être rapprochée de Castoriadis qui, loin de ne s'en tenir qu'à l'étude philosophique ou à la critique d'un auteur comme Marx, étudie en détail le capitalisme moderne et l'URSS. Il existe, au moins en partie, la préoccupation commune de ces deux auteurs de ne pas inféoder l'histoire réelle à la philosophie. La philosophie ne peut pas être déconnectée, ni pour Habermas ni pour Castoriadis, de la réalité et de l'actualité sociale et politique et encore moins donc légiférer sur elle. Toutefois un tel rapprochement doit être nuancé car la façon même d'aborder la période moderne est différente et l'acceptation même de la notion de « modernité » diverge d'un auteur à l'autre.

Castoriadis, au-delà du fait qu'il ne s'appuie pas seulement sur la période moderne, conteste l'idée même que l'on puisse qualifier une période de « moderne ». Nous avons vu plus haut la critique que fait Castoriadis du qualificatif « postmoderne », celui-ci montrant l'incapacité de se caractériser positivement. Mais il fait remarquer que ce terme est dérivé de celui de « modernité » qui n'est pas moins critiquable. Ce terme est selon lui de intrinsèquement absurde. Il pose la question :

« Que pourrait-il y avoir jamais *après* la modernité ? Une période qui s'appelle moderne ne peut que penser que l'histoire a atteint sa fin, et que les humains vivront désormais dans un présent perpétuel. »¹²⁶

Au sens général du terme, on est moderne quand on fait quelque chose de novateur, qui dépasse ce qui a été fait précédemment. Le terme implique en ce sens une « ouverture indéfinie concernant l'avenir »¹²⁷ et en même temps se qualifier ainsi se fait par rapport au passé. Nous sommes les modernes, par opposition aux anciens. Castoriadis relève donc une aporie dans le fait de s'auto-caractériser comme moderne :

« Comment faudra t-il, donc, appeler ceux qui viennent après nous ? Le terme ne fait sens que sur l'hypothèse absurde que la période s'autoproclamant moderne durera toujours et que l'avenir ne sera qu'un présent prolongé – ce qui par ailleurs contredit pleinement les prétentions explicites de la modernité. »¹²⁸

En effet, si nous nous considérons comme essentiellement « modernes », nous

¹²⁵ *DPM*, op. cit., p. 52-53.

¹²⁶ *MM*, op. cit., p. 13.

¹²⁷ *Idem*, p. 14.

¹²⁸ *Idem*.

incarbons le progrès. Et que peut-il y avoir qui dépasse le progrès ou qui lui succède ? Encore du progrès ? Dans ce cas on reste dans la « modernité » et donc il n'y a pas de progrès possible. Mais sans progrès possible nous ne sommes plus modernes.

Après cette critique conceptuelle du terme « modernité », Castoriadis prend comme point de départ sur cette question deux tentatives contemporaines qui visent à donner un contenu précis au terme modernité :

« Il est caractéristique qu'elles se préoccupent toutes les deux non pas des changements dans la réalité social-historique, mais des changements (réels ou supposés) dans l'attitude des penseurs (philosophes) à l'égard de la réalité. Elles sont aussi typiques de la tendance contemporaine des auteurs à l'auto-enfermement : les écrivains écrivent sur des écrivains à l'usage d'autres écrivains. »

La première tentative que critique Castoriadis est celle de Michel Foucault. Celui-ci explique que la modernité serait la conscience de l'historicité de l'époque dans laquelle on vit. Toutefois Castoriadis souligne que cette historicité était déjà présente par exemple chez Périclès, Platon, Tacite ou Grégoire de Tours¹²⁹. De plus, la modernité ne se caractérise pas non plus comme le dit Foucault par le fait qu'à partir de Kant la relation au présent se caractériserait non plus en termes de comparaison de valeurs (par exemple avec une question du type « quel modèle devrions-nous suivre ? ») mais en relation à l'actualité propre, car chez Kant les comparaisons de valeurs sont très présentes du fait même qu'il voit dans les Lumières un moment essentiel du progrès dans l'histoire. S'il est vrai qu'il y a une tendance forte aux XIX^e et XX^e siècles pour la pensée à « emprunter ses critères auprès de la réalité historique, telle qu'elle est »,

« cette tendance constitue elle-même un *problème dans* la modernité ; on ne saurait un instant la considérer comme épuisant la pensée des Lumières et de la période qui les a suivies, encore moins les tendances social-historiques des deux derniers siècles. »¹³⁰

La seconde tentative critiquée, c'est précisément celle de Habermas dans son *Discours philosophique de la modernité*. Castoriadis critique le fait de prendre Hegel comme point de départ pour étudier la modernité¹³¹ : « L'histoire effective est remplacée, une fois encore, par l'histoire des idées, luttes et conflits réels n'existent que par leur pâle représentation dans les antinomies du système. » Ainsi Castoriadis pense que Habermas s'illusionne sur ses propres idées lorsqu'il critique Hegel :

¹²⁹ Au passage ceci nous rappelle que le projet d'autonomie de Castoriadis se réfère non seulement à l'Europe postmédiévale mais aussi à la Grèce antique.

¹³⁰ *MM*, op. cit., p. 15.

¹³¹ Notons que pour Habermas la modernité ne commence pas avec Hegel, l'intérêt de celui-ci étant, comme nous l'avons vu, qu'il est le premier à mettre la modernité en question, à la conceptualiser. Habermas considère en fait que la modernité commence avec Kant, comme le pense Foucault, ce qui peut laisser penser que Castoriadis, avec ses deux exemples, attaque plutôt deux variantes d'une même tentative que deux tentatives bien distinctes. Le choix de Castoriadis de se confronter à ces deux auteurs n'est peut-être pas d'ordre purement conceptuel, permettant de marquer sa différence avec deux auteurs reconnus. Dans le cas particulier de Habermas, on peut prendre l'attaque de Castoriadis comme une réponse à la digression du *Discours philosophique de la modernité* qui lui est consacré et que nous allons étudier plus loin.

« ce qui semble le gêner c'est que la "rationalité" est "gonflée en esprit absolu" ; il ne s'aperçoit pas que c'est cette *unification même* qui constitue l'*illusion* hégélienne. Non seulement les *ipsissima verba* de Hegel, mais la structure, la dynamique et la logique d'ensemble de sa philosophie conduisent au thème antimoderne par excellence d'une "fin de l'histoire" déjà là et d'un Savoir absolu incorporé dans le système hégélien, après lequel il ne reste à faire que du "travail empirique". »¹³²

Si Castoriadis fait remarquer à juste titre que dans *Le Discours philosophique de la modernité* la modernité n'est présentée qu'à travers une série de philosophe, il n'évoque pas le fait que Habermas critique justement ce travers de Hegel pensant une philosophie qui surplombe et assujettit l'actualité et que son but est alors de reconstruire un concept opérant de raison plutôt que de se satisfaire d'une position distanciée et critique de type postmoderne. Habermas, contrairement à ce que laisse penser Castoriadis, est tout à fait conscient du risque de la philosophie de vouloir dominer tout le réel au moyen d'un concept absolu de raison. Toutefois, il faut reconnaître que Castoriadis, de manière bien plus conséquente que Habermas, a abordé les problèmes réels des sociétés dites modernes, comme nous allons le voir en détail avec l'étude du capitalisme et de l'URSS.

On constate ici que les points communs que nous avons relevés plus haut sont tantôt négatifs (opposition au postmodernisme) tantôt formels (sur un certain vocabulaire associant la période dite moderne aux idées de rationalité, de démocratie et d'émancipation). Vu les désaccords que nous venons d'évoquer entre Castoriadis et Habermas, les rapprochements entre leurs thèses semblent superficiels. Toutefois, ce sont des thématiques communes réels qui permettent la confrontation et nous devons maintenant approfondir notre présentation de cet antagonisme pour étayer notre hypothèse. Notons tout de même déjà que la présentation d'une discussion entre Habermas et Castoriadis du point de vue d'une opposition est accréditée par Castoriadis lui-même, ce que nous venons de voir, et qu'elle l'est aussi par Habermas dans la digression qu'il consacre à *L'Institution imaginaire de la société* de Castoriadis dans son *Discours philosophique de la modernité*.

Pour approfondir cette discussion, nous devons notamment nous demander ce que propose Castoriadis pour combler le vide laissé par sa critique de Habermas et du terme de « modernité » en général. En somme nous devons nous demander : que propose Castoriadis en échange de cette référence à la modernité de Habermas ? Comment Castoriadis interprète-t-il les différentes phases de l'histoire humaine, gréco-occidentale en particulier ? En quoi consistent ses analyses de l'histoire réelle évitant de se laisser remplacer par l'histoire des idées ? Dans son texte « L'époque du conformisme généralisé »¹³³, Castoriadis propose une nouvelle caractérisation des divisions de l'histoire de l'Europe occidentale, à partir du moment où resurgit le projet d'autonomie. Il pose pour cela clairement deux critères rendant

¹³² *MM*, op. cit., p. 16.

¹³³ *In MM*, op. cit., p. 11-28.

compte des présupposés qui le guident :

« -l'individualité d'une période doit être cherchée dans la spécificité des significations imaginaires qu'elle crée et qui la dominant ;
-sans négliger la complexité polyphonique et fantastiquement riche de l'univers historique qui se déploie en Europe occidentale à partir du XII^e siècle, la meilleure façon de saisir sa spécificité est de le relier à la signification et au projet de l'autonomie (sociale et individuelle). »¹³⁴

Il est clair que Castoriadis ne fait pas l'analyse de la période dite « moderne » par simple plaisir intellectuel, mais afin d'éclairer par l'histoire la possibilité de réalisation effective du projet d'autonomie. Il distingue ainsi trois périodes : « L'émergence (constitution) de l'Occident ; l'époque critique (« moderne ») ; le retrait dans le conformisme. »¹³⁵ La première période va du XII^e siècle au début du XVIII^e. Durant cette période se constitue une protobourgeoisie avec laquelle apparaissent les germes de revendication d'une autonomie politique. On redécouvre le droit romain, Aristote et finalement l'ensemble de l'héritage grec. Petit à petit la tradition et l'autorité perdent leur caractère sacré, même si ce n'est que partiellement. Ainsi resurgit pour la première fois depuis quinze siècles le projet d'autonomie. À partir du XVIII^e siècle, là où commence ce qu'on appelle souvent la période « moderne » et que Castoriadis qualifie d'époque critique¹³⁶, émerge le capitalisme tandis que la notion d'autonomie se développe. Le tournant est opéré par les Lumières grâce auxquelles l'Occident prend conscience de lui-même et permet ainsi au projet d'autonomie de se radicaliser aux niveaux social, politique et intellectuel. La philosophie opère pour la première fois dans l'ère chrétienne une rupture inédite avec la théologie¹³⁷. Mais parallèlement à cette radicalisation du projet d'autonomie se crée une nouvelle réalité économique et sociale qui la contredit et que Castoriadis présente comme un « fait social total »¹³⁸ : le capitalisme. On se doute que l'émergence du capitalisme représente un fait social qui attire particulièrement l'attention de Castoriadis et qui va donc mériter une étude particulièrement poussée.

Si nous devons nous concentrer ici sur l'aspect politique de l'analyse de Castoriadis, c'est parce que c'est celle-ci qui est à la base de la construction de son projet d'autonomie. Il s'agit d'une idée *politique* avant d'être une idée philosophique, comme Castoriadis l'écrit lui-même : « C'est comme idées politiques, non pas philosophiques, qu'apparaissent dans mes écrits l'autonomie (1947, 1949), la créativité des masses, ce que j'aurais appelé aujourd'hui l'irruption de l'imaginaire instituant dans et par l'activité d'un collectif anonyme »¹³⁹. Pour être

¹³⁴ *MM*, op. cit., p. 17.

¹³⁵ *Idem*, p. 18.

¹³⁶ Castoriadis situe cette période entre 1750 et 1950. Castoriadis n'accréditant pas le terme de « modernité » l'utilise, n'ayant pas la prétention d'en imposer un autre, entre guillemets, ceci afin de souligner le caractère impropre de son utilisation.

¹³⁷ Castoriadis estime que jusqu'à Leibniz les philosophes dans leur ensemble se sentent obligées de donner des « preuves » de l'existence de Dieu.

¹³⁸ *MM*, op. cit., p. 19.

¹³⁹ *Fait et à faire. Les Carrefours du Labyrinthe 5*, « La couleur des idées », Paris, Seuil, 1997, p. 21 (Désormais

plus précis, nous devons souligner que c'est même l'analyse des luttes sociales qui conduit Castoriadis à l'idée d'autonomie, ceci notamment avant l'analyse de la naissance conjointe de la démocratie et de la philosophie dans la Grèce antique¹⁴⁰. C'est la raison pour laquelle nous évoquerons successivement les analyses de Castoriadis sur l'URSS, le capitalisme moderne, pour finir par la Grèce antique.

Les analyses de l'URSS constituent un point de départ important pour Castoriadis. Elles font l'objet des deux premières publications de ses écrits de « Socialisme ou Barbarie ». L'abord de ce point se justifie ici car il s'agit de l'analyse par Castoriadis de la seconde puissance mondiale de l'époque qui, de manière contradictoire, constitue un régime particulièrement oppressif et exploiteur tout en se réclamant du socialisme. Castoriadis, étant alors militant d'une organisation se réclamant du socialisme révolutionnaire, se doit d'étudier en détail le fonctionnement du régime bolchevique, dans la mesure où celui-ci constitue la référence fondamentale pour la réalisation du « socialisme » en France et dans la majeure partie de l'Europe occidentale. Cela nous conduirait trop loin de présenter l'ensemble des analyses de Castoriadis sur ce sujet, analyses qui sont particulièrement massives¹⁴¹. Elles constitueront toutefois une illustration de la différence qu'il veut marquer avec un auteur comme Habermas qui selon lui remplace l'histoire effective par l'histoire des idées. Le sujet de la Russie intéresse Castoriadis, car la question se pose inmanquablement de savoir quelles conséquences peut avoir cette exploitation bureaucratique au nom du « socialisme » sur la volonté de constituer un mouvement révolutionnaire d'émancipation. Comment (re)penser la révolution vu l'évolution de la société russe depuis 1917 ? Si l'URSS n'est en fait pas socialiste, qu'est-ce que le socialisme ? Ces questions sont bien sûr reliées directement au projet d'autonomie collective et d'autonomie individuelle de Castoriadis : « la question russe était, et reste, la pierre de touche des attitudes théoriques et pratiques se réclamant de la révolution »¹⁴². En effet, la définition de la nature du régime russe n'est pas qu'une affaire intellectuelle de classification, elle conditionne le sens du projet socialiste.

citée *FF*). Castoriadis considère d'ailleurs aussi qu'il en était de même avec Marx qu'il a d'abord commencé à critiquer à partir d'une réflexion sur l'économie contemporaine et seulement ensuite par une réflexion sur l'histoire et la société. Ainsi il a rejeté l'ensemble du système marxien et en est venu à l'idée d'institution imaginaire de la société. C'est ainsi à ce stade-là que Castoriadis dit avoir fait le lien avec la philosophie, soulignant l'appartenance de Marx à la métaphysique rationaliste. Cf. p. 19-20.

¹⁴⁰ Gérard David le souligne à juste titre dans son ouvrage *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, op. cit., p. 90, n. 10, « le point de départ de Castoriadis n'est pas la Grèce antique, mais le mouvement ouvrier, les projets qui l'ont animé, les expériences qui l'ont constitué, l'histoire qu'il a transformée. » De ce point de vue le regard porté sur la Grèce antique est un approfondissement des analyses précédentes sur le mouvement ouvrier pour trouver les germes du projet social-historique d'autonomie.

¹⁴¹ Les analyses de Castoriadis sur l'URSS sont rassemblées dans *La société bureaucratique*, T. 1 « Les rapports de production en Russie », « 10/18 », Paris, Union Générale d'édition, 1973. T. 2 « La révolution contre la bureaucratie », 1973. Réédition en un seul volume : *La société bureaucratique*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1990. Nous citerons la seconde édition sous l'abréviation *SB*.

¹⁴² *SB*, op. cit., p. 25. Castoriadis a écrit cela en 1972 dans son « Introduction générale ».

Castoriadis analyse l'URSS en fonction des écrits mêmes de Marx et récuse de cette manière la position trotskiste d'une bureaucratie russe qui ne serait qu'une simple couche parasitaire dont Trotsky prédit la disparition prochaine dans *La révolution trahie* (rédigé en 1936), livre dans lequel il développe aussi l'idée reprise par la IV^e Internationale selon laquelle l'URSS devait être considérée, *malgré tout*, comme une avancée par rapport à la société capitaliste, ceci notamment grâce à l'étatisation des moyens de production. Par conséquent, en cas de guerre mondiale voyant s'affronter les partisans des Etats-Unis et ceux de l'URSS¹⁴³, la position trotskiste est de se ranger dans le camp bolchevique pour défendre ses « acquis » de la révolution de 1917¹⁴⁴, notamment les nationalisations. Castoriadis constatait pourtant après la seconde guerre mondiale l'extension de l'influence de l'URSS et donc de la bureaucratie stalinienne, notamment en Europe de l'Est avec ses pays satellites avec l'installation durable au pouvoir des bureaucraties inféodées à Staline¹⁴⁵. Dans « Les rapports de production en Russie »¹⁴⁶, Castoriadis met en avant les failles de l'analyse de Trotsky. Contre tout bon sens marxiste, ce dernier sépare, la production de la répartition, la première en Russie étant présumée socialiste, l'autre non. C'est cet acquis de la production que Trotsky veut sauvegarder dans la révolution russe. Mais ce caractère socialiste lui viendrait de la nationalisation des moyens de production, de la planification et du monopole du commerce extérieur. Le problème, au-delà du fait que Marx ne parle jamais de la nationalisation des moyens de production comme réalisation d'un programme socialiste, du point de vue marxiste, l'unité du processus économique ne permet pas qu'on en dissocie les phases et si la bureaucratie domine la répartition, elle domine forcément aussi la production. On ne doit pas confondre les formes juridiques de production avec le contenu effectif des rapports de production¹⁴⁷. La valeur du principe de la collectivisation proclamée dans la constitution soviétique est donc nulle selon Castoriadis.

« Les rapports de production en URSS sont des rapports de *classe*. La position des hommes par rapport

¹⁴³ Guerre mondiale que beaucoup pensaient inévitable à l'époque, Castoriadis y compris, à moins d'une révolution prolétarienne mondiale permettant l'autonomisation des masses. Cette position de Castoriadis a été abandonnée par la suite.

¹⁴⁴ Ces prises de position de Castoriadis marquant sa rupture officielle et définitive avec le trotskisme (représenté par le PCI en France et par la IV^e Internationale au niveau mondiale) sont notamment exposées dans une « lettre ouverte aux militants du PCI de la IV^e Internationale » que Castoriadis a rédigé avec Claude Lefort, *in SB*, op. cit., p. 145-158.

¹⁴⁵ Notons que certains ont cru voir la réalisation de la prédiction de Trotsky réalisée avec l'effondrement de l'URSS en 1990... soit 64 ans après la rédaction de *La révolution trahie* par Trotsky.

Soulignons toutefois que dans « l'URSS dans la guerre » *in Défense du marxisme*, Trotsky finira par affirmer qu'en cas de défaite du prolétariat se mettrait en place un régime inédit d'exploitation par une bureaucratie qu'il faudrait alors considérer comme une classe à part entière.

¹⁴⁶ *In SB*, op. cit.

¹⁴⁷ D'où l'intitulé du texte qui renvoie aux rapports de production en Russie, de la même manière que Marx a étudié les rapports de production réels du capitalisme et ne s'est pas contenté d'en étudier les formes juridiques abstraites qui bien sûr affirment dans ce domaine des principes démocratiques, mais ne sont en fait que l'expression des intérêts de la bourgeoisie capitaliste.

aux moyens de production y est absolument différente, selon le groupe social auquel ces hommes appartiennent. Une classe sociale, la bureaucratie, possède les moyens de production, tandis que le prolétariat est absolument dépossédé. (...) Le "libre" travailleur soviétique dépense, tout comme les prolétaires des pays capitalistes, sa force de travail au profit de la classe possédante. Il n'a comme salaire de sa misère que ce que cette classe veut bien lui concéder. »¹⁴⁸

La bureaucratie russe n'est donc pas simplement une couche parasitaire mais une classe sociale exploiteuse au sens strictement marxiste du terme dans la mesure où elle contrôle la production et en tire pour son profit la plus-value sans participer directement au travail productif. De plus, le peuple russe n'ayant jamais été consulté, la Russie n'est pas un État ouvrier dégénéré comme le pensait Trotski, mais un régime d'un type nouveau, inédit dans l'histoire, « le capitalisme bureaucratique », « capitaliste » car il s'agit d'un régime d'exploitation et « bureaucratique » car cette exploitation est précisément exercée par la bureaucratie d'État et non par la bourgeoisie¹⁴⁹. Chiffres à l'appui, Castoriadis estime même que cette exploitation est beaucoup plus grande que dans les pays capitalistes occidentaux. Si elle peut l'être, c'est parce que ses possibilités d'exploitation semblent illimitées, contrairement à la bourgeoisie qui est tributaire de l'état du marché du travail et du rapport de force entre classes. La bureaucratie stalinienne, s'imposant d'une main de fer, ne connaît pas de telles restrictions. Castoriadis estime par conséquent que l'économie russe est plus proche du modèle fasciste « que de celui de l'économie capitaliste concurrentielle, en ce qui concerne la "vente" de la force de travail. »¹⁵⁰ Ainsi, pour Castoriadis, la classe exploiteuse russe est d'un *genre nouveau* et n'est ni du côté des prolétaires ni du côté des capitalistes occidentaux.

Notons aussi que Castoriadis, même s'il veut montrer la spécificité du régime russe, voit des points communs entre l'économie russe et l'économie des pays occidentaux, ce qui d'ailleurs n'est pas tellement surprenant dans la mesure où il qualifie aussi des dernières de capitalistes. Mais le parallèle que l'on peut opérer entre ces deux types de régime est plus profond, Castoriadis constatant que les pays capitalistes occidentaux ne sont plus uniquement identifiables aux mécanismes du marché concurrentiel et se bureaucratisent par une intervention croissante de l'État¹⁵¹ Mais ce rapprochement est surtout le fruit de l'évolution

¹⁴⁸ *SB*, op. cit., p. 80.

¹⁴⁹ Ici, l'appellation de capitalisme bureaucratique s'oppose à celles de socialisme autoritaire, bureaucratique ou d'État, mais aussi avec celle de capitalisme d'État (que Trotsky rejette aussi d'ailleurs dans *La révolution trahie*) qui est appliquée parfois, pour l'économie de pays qui ont étatisé ou nationalisé une grande partie des moyens de production. Comme l'écrit Jean-Louis Prat :

« Définir le régime russe comme un capitalisme d'État, ce serait le réduire à une étape déterminée de la concentration des forces productives, résultant de contradictions structurelles et de lois économiques, formulées dans *Le Capital*, et qui auraient produit les mêmes conséquences, même s'il n'y avait pas eu de révolution, et si un parti totalitaire n'avait pas conquis le pouvoir. » *In Introduction à Castoriadis*, Collection Repères, Paris, La Découverte, 2007, p. 54.

¹⁵⁰ *SB*, op. cit., p. 194.

¹⁵¹ Si les choses ont encore changé depuis les écrits de Castoriadis sur l'URSS, on peut tout de même toujours constater que les économies des pays capitalistes occidentaux fonctionnent de manière assez peu « libérale ». L'État, malgré une impression générale de retrait par rapport à la vie économique, pratique toujours dans ses

technologique et de la concentration du capital qui « entraînent l'élimination du capitaliste individuel "indépendant" et l'émergence d'une strate bureaucratique qui "organise" le travail de milliers de travailleurs dans les entreprises géantes ». Et ces bureaucrates prennent en charge la direction effective des entreprises, tandis que « les capitalistes "propriétaires", s'il en subsiste, ne peuvent jouer un rôle dans l'entreprise moderne que moyennant la place qu'ils y occupent dans la pyramide bureaucratique »¹⁵².

Toutefois, Castoriadis n'opère pas une pure et simple identification des deux systèmes, nous en avons déjà eu un aperçu, et nous devons donc présenter pour elle-même l'analyse du capitalisme moderne de Castoriadis. C'est tout l'intérêt ici d'étudier plus particulièrement *Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*. C'est dans ce texte que Castoriadis présente sur le fond le constat qu'il fait de l'évolution sociale et politique dans le capitalisme moderne et à partir de là le constat que l'on peut faire sur le mouvement révolutionnaire et donc sur les conditions de possibilités de réalisation du projet socialiste révolutionnaire de suppression de la distinction bureaucratique entre dirigeants et exécutants. L'analyse que fait Castoriadis dans ce texte est donc directement motivée par le projet d'autonomie.¹⁵³

Ce texte tourne principalement autour de trois questions : « en quoi consiste la "modernisation" du capitalisme ? Quel est son lien avec l'apathie politique des masses ? Quelles sont les conséquences qui en découlent pour le mouvement révolutionnaire ? »¹⁵⁴ Castoriadis note tout d'abord certains changements importants du capitalisme contemporain. Ce dernier a réussi à contrôler le niveau de l'activité économique, c'est-à-dire notamment à éviter les crises périodiques toujours croissantes que Marx lui prédisait. Ceci est dû notamment à l'intervention grandissante de l'État dans l'économie des pays occidentaux. L'État parvient à réguler l'économie et permet ainsi le plein emploi¹⁵⁵. La quasi-disparition du chômage après la guerre a permis en outre une augmentation du revenu ouvrier moyen. Il

pays-là une politique interventionniste, ce qui se traduit dans les accords internationaux. Sur ce point, on peut par exemple se reporter aux analyses de Noam Chomsky sur les accords de commerce internationaux du GATT de 1993 dans *Comprendre le pouvoir*, t. 3, traduction d'Hélène Hiessler « Petite bibliothèque d'Aden », Bruxelles, Aden, 2006, p. 103 à 111.

¹⁵² *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*, « Empruntes », Paris, Seuil, 1986, p. 189.

¹⁵³ Remarquons par ailleurs que ce texte a été écrit entre 1959 et 1960, soit 30 ans plus tôt que « L'époque du conformisme généralisé » que nous avons cité auparavant, entre autres pour rendre compte de la critique de Castoriadis du terme de « modernité ». Ceci explique que dans *Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* Castoriadis utilise le terme « moderne » pour qualifier le capitalisme et le mouvement révolutionnaire sans le critiquer, ce terme n'étant toutefois là que pour désigner un moment historique des sociétés occidentales et non comme référence positive ou conceptuelle, comme c'est le cas par exemple chez Habermas.

¹⁵⁴ *MRCM*, op. cit., p. 48.

¹⁵⁵ Cette remarque était valable en 1959 pour l'ensemble des pays occidentaux. Depuis le milieu des années 1970, donc bien après que Castoriadis la rédaction de *MRCM*, la tendance s'est retournée dans des pays comme la France ou l'Allemagne. Mais d'autres pays capitalistes ont été épargnés par le chômage de masse et l'économie n'a rien connu de semblable ou même d'approchant depuis la fin de la seconde guerre mondiale à la crise de mondiale de 1929. (cette note a été rédigée avant l'apparition de la crise financière de fin 2008)

s'agit d'une augmentation à la fois qui s'est accélérée et qui est devenue beaucoup plus régulière. Il ne suffit pas toutefois que le chômage ait disparu pour que les salaires progressent. Castoriadis pense que cette augmentation

« est le résultat de plus d'un siècle de luttes ouvrières, aussi bien des luttes générales et organisées que des luttes "informelles" dans le cadre d'une entreprise ou d'un atelier ; plus généralement, de la pression constante exercée par les salariés en ce sens dans tous les pays à tout instant. »¹⁵⁶

Castoriadis aborde dans ce passage pour la première fois du texte une de ses principales idées : la lutte ouvrière n'est pas seulement la lutte visible des grèves et des manifestations. Elle est aussi présente au quotidien dans les usines, aussi bien au niveau individuel que collectif. Grâce à ces luttes et à la quasi-disparition du chômage à la fin des années 1950, le niveau de vie général des ouvriers a donc considérablement augmenté et cette progression tend à être parallèle à l'augmentation de la production à long terme, ce qui en fait un phénomène durable. De tout ceci résulte un profond changement dans l'attitude des syndicats. Ils remplissent désormais essentiellement la fonction de cogestion de l'entreprise, devant donc assurer la paix en son sein. Pour les capitalistes, le syndicat est vu désormais comme un mal nécessaire dont ils ont renoncé à combattre la structure¹⁵⁷. Dans ce cadre les syndicats sont devenus des sortes de corporations utiles aux ouvriers pour obtenir des augmentations de salaire et pour assurer certains intérêts professionnels. Mais de ce fait, penser qu'ils pourraient être porteurs d'une transformation radicale du système social est *de facto* et aux yeux des ouvriers « une idée de martien »¹⁵⁸, ce qui a bien sûr une incidence sur les moyens à mettre en place pour réaliser un projet d'émancipation. La politique de manière générale est devenue aux yeux de la population l'affaire de spécialistes. Castoriadis constate donc un désinvestissement de la politique, la population se contentant de s'intéresser aux élections, tout en étant désabusée et cynique. Il n'existe plus pour Castoriadis de véritables organisations politiques ouvrières, car les mouvements qui se nomment ainsi sont composés dans leur large majorité de bureaucrates, d'intellectuels et de professionnels du syndicalisme pour lesquels, la plupart du temps, la classe ouvrière se contente de voter. Le caractère de classe du prolétariat a donc changé aussi. Ce point est important dans ce texte, Castoriadis identifie toujours le prolétariat à la classe révolutionnaire par excellence, c'est-à-dire à la classe émancipatrice¹⁵⁹. Le prolétariat n'est plus, selon Castoriadis, une classe sociale en un sens subjectif, qui manifesterait cette appartenance de classe par une solidarité et ne tient plus

¹⁵⁶ *MRCM*, op. cit., p. 63.

¹⁵⁷ Même s'ils ne cessent pas, comme nous le verrons, de combattre les revendications ouvrières proprement dites.

¹⁵⁸ *MRCM*, op. cit., p. 67.

¹⁵⁹ Castoriadis reviendra plus tard sur cette idée avec son abandon définitif du marxisme, soulignant l'importance d'autres mouvements contestataires, par exemple la lutte des noirs américains, les jeunes et les étudiants, le féminisme, etc.

que par la défense d'intérêts communs « économiques » et « professionnels », agissant de ce fait plus comme groupe de pression que comme classe sociale. Ce phénomène nouveau va mériter un traitement particulier car Castoriadis le considère comme étant « pour nous le phénomène fondamental. »¹⁶⁰ Il constate de plus que le désintérêt croissant pour la politique se traduit par la *privatisation* des individus. C'est là « le trait le plus frappant des sociétés capitalistes modernes. »¹⁶¹ Ceci, nous l'avons déjà évoqué, s'exprime par le fait que seule une infime partie de la population s'intéresse à la vie politique qui paraît non pas seulement inintéressante ou ennuyeuse, mais également hostile. La privatisation nous dit Castoriadis « réussit jusqu'ici à détruire la socialisation des individus en tant que socialisation politique. »¹⁶² Sous le capitalisme moderne, les individus se perçoivent eux-mêmes de plus en plus comme privés et se comportent en conséquence.

À partir de ce constat, Castoriadis se demande quelle valeur il faut désormais donner à la perspective révolutionnaire dans le marxisme traditionnel. Ayant déjà indiqué le rejet du marxisme par Castoriadis dans la première partie de notre travail, nous nous contenterons ici d'indiquer les grandes lignes du raisonnement de Castoriadis dans ce texte. Notons que Castoriadis s'attache d'abord à parler du marxisme et des mouvements révolutionnaires qui se réclament de ce courant en 1960, Marx proprement dit étant traité plus loin. Le problème, remarque Castoriadis, est qu'on ne peut pas véritablement parler de défaite du prolétariat dans la mesure où aucune bataille n'a eu lieu : « le fait éclatant est que le régime gaulliste s'est installé *sans* bataille. »¹⁶³ Si l'on accepte ce constat de Castoriadis sur le capitalisme moderne et que l'on continue malgré cela de réfléchir en termes de marxisme traditionnel, il faudrait en conclure que la perspective révolutionnaire disparaît, puisque selon cette optique, ce qui fonde le projet révolutionnaire, c'est l'incapacité fondamentale du capitalisme de survivre à ses contradictions internes et de satisfaire les revendications économiques des ouvriers. Or nous avons vu que le capitalisme est stabilisé, sorti des grandes crises qui le caractérisait notamment avant la première Guerre Mondiale, et surtout qu'il a permis et même qu'il doit son épanouissement à la mise en place de la hausse du salaire moyen et du niveau de vie global des ouvriers. Les contradictions décrites par le marxisme traditionnel ne sont donc pas insurmontables et la hausse continue des salaires est possible sous le capitalisme, c'est donc tout ce qui fonde la révolution à venir qui disparaît. Les conditions du capitalisme ont changé et il faut donc reconsidérer les perspectives du mouvement révolutionnaire. Ce changement de conditions montre les carences de l'économie marxiste, notamment lorsque celui-ci considère

¹⁶⁰ *MRCM*, op. cit., p. 68.

¹⁶¹ *Idem*, p. 69.

¹⁶² *Idem*.

¹⁶³ *Idem*, p. 70.

le travailleur comme une marchandise parmi d'autres, ce que nous avons déjà vu. Les ouvriers ne sont pas de simples objets, ils peuvent lutter, obtenir des augmentations de salaire et ainsi augmenter leur niveau de vie sans pour autant renverser le capitalisme.

Castoriadis ayant réfuté la théorie marxiste sur des points essentiels ne peut pas en rester là. Il doit maintenant chercher à relever ce qui fait véritablement la spécificité du capitalisme moderne et voit dans celui-ci une contradiction interne fondamentale qui ne peut être dépassée, et si cette contradiction n'entraîne pas nécessairement son effondrement, elle permet de reconnaître quelle est la nature de son possible dépassement, ce qui nous renvoie une fois encore au projet révolutionnaire d'autonomie.

« Pour se situer au niveau fondamental, celui de la production : le système capitaliste ne peut vivre qu'en essayant continuellement de réduire les salariés en purs *exécutants* – et il ne peut fonctionner que dans la mesure où cette réduction ne se réalise pas ; le capitalisme est obligé de solliciter constamment la *participation* des salariés au processus de production, participation qu'il tend lui-même à rendre impossible. Cette contradiction se retrouve, en termes presque identiques, dans les domaines de la politique ou de la culture. »¹⁶⁴

Castoriadis considère ce constat comme acquis, car il l'a déjà présenté dans son recueil de textes *L'expérience du mouvement ouvrier 2. Prolétariat et organisation*¹⁶⁵. Il insiste sur la présence de cette contradiction dans l'entreprise, puisque c'est là que s'effectue la production, niveau fondamental de la société capitaliste. Il s'intéresse d'autant plus à l'entreprise que c'est là que le caractère rationnel de son organisation semble recueillir l'approbation unanime, car si l'entreprise capitaliste ne parvient pas à réaliser le résultat maximum avec le minimum de moyens possibles, elle risque de se faire écraser par la concurrence. Il semble donc clair qu'elle doive être efficace, organisée, en un mot rationnelle. Pour parvenir à la meilleure rentabilité possible, le capitalisme tente toujours au maximum de mettre la science au service de la production et emploie donc des ingénieurs et des techniciens pour rationaliser le processus de travail. Mais Castoriadis souligne les conséquences de cette volonté de rationalisation :

« Rationaliser la production signifie ignorer et même écraser délibérément les habitudes, les désirs, les besoins, les tendances des hommes en tant qu'ils s'opposent à la logique de l'efficacité productive, soumettre impitoyablement tous les aspects du travail aux impératifs du résultat maximum avec le minimum de moyens. Nécessairement donc, l'homme devient moyen de cette fin qu'est la production. »¹⁶⁶

La contradiction que relève ici Castoriadis est que ce qui est censé être au service de l'homme, la production, tend par la nécessité de rationalisation à mettre l'homme à son service et à se substituer à lui comme fin. Toutefois on ne peut pas s'en tenir à cela car cette formulation de la contradiction fondamentale du capitalisme reste abstraite. Elle est le résultat

¹⁶⁴ *MRCM*, op. cit., p. 106-107.

¹⁶⁵ UGE, collection 10/18, Paris, 1974, notamment p. 15 sq. et p. 71 sq. Désormais cité *EMO2*.

¹⁶⁶ *EMO2*, op. cit., p. 16.

d'un certain développement technique et même de l'économie et on pourrait considérer qu'après une journée de travail, le salarié se ferait homme libre et d'autant plus libre à la faveur de la réduction de la journée de travail. Ainsi on pourrait éviter le gâchis productif du capitalisme et être libre *en dehors* de la production. En fait cette contradiction qui nous apparaît dans un premier temps comme abstraite « est la contradiction *réelle* du capitalisme, et la source de sa crise au sens le plus terre à terre et le plus matériel de ce terme. » Ce qui est réellement contradictoire dans le capitalisme est « que la situation et le statut de l'homme comme producteur sous le capitalisme sont contradictoires et finalement absurdes. »¹⁶⁷ La rationalisation du capitalisme n'est qu'apparente. Le sens des moyens de production énormes du capitalisme devait être tiré de sa fin ultime. Or l'augmentation de la production est devenue une fin en elle-même. Il y a donc une irrationalité fondamentale du capitalisme. Et cette contradiction n'est pas un simple accident qui surgit dans l'histoire du capitalisme, car c'est l'irrationalité de la fin, c'est-à-dire l'augmentation indéfinie de la production, qui conditionne la totalité du mode de production capitaliste. Et des moyens utilisés pour la production, le principal est l'homme. En tant que moyen de production, ce dernier est donc réduit à un objet, à une chose parmi d'autres à l'intérieur du processus de production, il est en somme un sujet transformé en objet.

« De là découle une deuxième irrationalité, une autre contradiction concrète, dans la mesure où cette transformation des hommes en chose, cette réification, est en conflit avec le développement même de la production qui est par ailleurs l'essence du capitalisme et qui ne peut pas avoir lieu sans un développement des hommes. »¹⁶⁸

En prenant l'homme comme moyen de production, le capitalisme tend à le réduire à l'état de chose, à le réifier, mais pour produire il faut nécessairement des sujets capables de prise de décisions et d'initiatives. Même pour une machine, on a besoin d'un homme sujet pour la contrôler, la réparer et bien sûr pour la construire.

« Mais ce qui apparaît ainsi comme une contradiction *objective* et *impersonnelle* ne prend son sens historique que par sa transformation en *conflit humain* et *social*. C'est la lutte permanente des producteurs contre leur réification qui transforme ce qui pourrait rester une opposition de concepts en une crise déchirant toute l'organisation de la société. »¹⁶⁹

Cette contradiction du capitalisme que discerne Castoriadis peut faire penser à Habermas lorsqu'il indique une contradiction des sociétés de classe, car elles sont, écrit-il, « structurellement incapables de satisfaire le besoin de légitimation qu'elles engendrent »¹⁷⁰, du fait qu'elles représentent un progrès du point de vue de l'intégration sociale et du droit, mais l'exploitation et l'oppression telles qu'elles s'y pratiquent *nécessairement* représentent

¹⁶⁷ EMO2, op. cit., p. 17.

¹⁶⁸ Idem, p. 18.

¹⁶⁹ Idem, p. 19.

¹⁷⁰ AM, op. cit., p. 141.

un recul par rapport aux inégalités sociales moins grandes permises par le système de parenté qui précède. On peut toutefois noter une nuance importante pour Castoriadis vis-à-vis de cette analyse. Selon Castoriadis, la contradiction des sociétés modernes¹⁷¹ a lieu entre le capitalisme et la réémergence du projet d'autonomie. Il s'agit de deux processus qui sont logiquement opposés et qui se sont « mélangés » au cours du développement des sociétés modernes. Cette contradiction entre ces deux éléments, même si elle a finalement une sorte de destin commun, n'a pas d'origine commune pour Castoriadis. De ce point de vue, les développements de Castoriadis et de Habermas sur une contradiction interne aux sociétés modernes ne sont pas de même nature.

Pour en revenir à Castoriadis, avec la mise en évidence de la contradiction interne du capitalisme, nous retrouvons l'idée selon laquelle ce sont les luttes ouvrières qui permettent au capitalisme de survivre, de ne pas tomber sous le poids de ses propres contradictions. C'est la raison pour laquelle Castoriadis s'intéresse de près à ces luttes qui ont lieu dans les pays occidentaux et dans les régimes de bureaucratie totale d'Europe de l'Est et d'URSS. Cette contradiction qui constitue le rapport social capitaliste, Castoriadis ne l'estime possible que sous certaines conditions : le *travail salarié* car d'une part il permet de distinguer exécution et direction et d'autre part, dans le rapport salarié, aucune règle objective ne peut fixer une fois pour toutes le salaire juste qui doit être donné pour une heure de travail et donc le « contrat de travail » repose uniquement sur le rapport de forces entre les parties et ainsi la classe ouvrière peut lutter contre la réification qui détruirait le capitalisme si elle s'appliquait sans frein. Ensuite le rapport salarié ne peut devenir intrinsèquement contradictoire qu'avec l'apparition d'une technologie évolutive ; ainsi est empêchée toute stabilité des rapports de classe dans l'entreprise à partir de modes de production servant de base. Enfin, « le capitalisme ne peut (...) s'affirmer complètement qu'au travers d'une révolution ou d'une pseudo-révolution "bourgeoise" démocratique »¹⁷², celle-ci permettant la liquidation des statuts sociaux antérieurs, introduisant l'idée que l'organisation sociale doit se fonder sur la raison, proclamant l'égalité des droits et la souveraineté du peuple¹⁷³. Par conséquent, ces conditions permettent aussi le développement de la lutte du prolétariat. Le capitalisme développe la masse du prolétariat pour les besoins toujours croissants de la production et lui permet de se défendre par sa nécessité de lui laisser contre son gré des initiatives et en augmentant son niveau de vie, puis aussi par la baisse du chômage qui permet aux travailleurs de lutter sans

¹⁷¹ Contradiction qui est autre chose que la contradiction *interne* au capitalisme, même si les deux contradictions sont intimement liées.

¹⁷² *MRCM*, op. cit., p. 108.

¹⁷³ Castoriadis estime à ce sujet que : « Ces caractéristiques se présentent même là où la révolution capitaliste et la transformation bureaucratique se trouvent télescopés (par exemple en Chine depuis 1949) », idem, p. 109.

être inhibé par la peur de la précarité¹⁷⁴. C'est pourquoi

« l'évolution du capitalisme est une histoire au sens fort du terme, à savoir un processus d'actions d'hommes et de classes qui modifient constamment et consciemment les conditions mêmes dans lesquelles il se déroule et au cours duquel surgit du *nouveau*. »¹⁷⁵

Et l'issue finale de cette lutte n'est nullement prédéterminée et dans la mesure où elle fait surgir du nouveau, elle contient une part irréductible d'imprévisible.

Ainsi Castoriadis juge que la politique capitaliste s'est modifiée au cours de l'histoire. Ou pour mieux dire, après la seconde guerre mondiale émerge une politique capitaliste tandis qu'autrefois il n'existait pas de politique capitaliste à proprement parler, étant donné que chaque capitaliste était libre d'agir selon les limites élastiques du droit et de la « morale » et le contrat de travail devait être conclu librement par l' « accord des parties ». Désormais, la classe capitaliste poursuit une politique en ce sens qu'elle le fait *consciemment*. Le capitalisme a désormais abandonné l'idéologie du « laissez-faire » et de la « libre entreprise » et n'est plus considéré au travers « de la croyance au fonctionnement spontané de l'économie et de la société comme devant produire le résultat optimum pour la classe dominante »¹⁷⁶. L'État notamment joue désormais un grand rôle, qu'il intervienne dans les affaires sociales devient la règle et non plus, comme autrefois, l'exception. Castoriadis résume ainsi la nouvelle politique de la classe capitaliste :

« Les idées-forces sont désormais : l'expansion, le développement de la consommation et des loisirs, l'élargissement de l'éducation et la diffusion de la culture. Les moyens : l'organisation, la sélection des individus, la hiérarchisation. »¹⁷⁷

Le résultat de cette évolution du capitalisme et de deux cents ans de lutte de classes, Castoriadis la résume en un mot : la *bureaucratisation*. Celle-ci puise dans trois sources issues de la lutte des classes. Tout d'abord dans la *production*, celle-ci étant « rationalisée » et nécessitant de ce fait la division entre dirigeants et exécutants, les premiers devant définir les tâches, le rythme de production, la surveillance, etc., qui devront être appliqués par les seconds. Comme deuxième source de bureaucratization se trouve *l'État*, qui devient un organe de gestion pour un nombre croissant de domaines de la vie sociale et économique et qui a toujours été l'organe bureaucratique par excellence. Enfin la bureaucratization se manifeste largement dans les *organisations politiques et syndicales*. Ici se recoupe l'évolution du

¹⁷⁴ De ce point de vue, on peut remarquer actuellement que la situation s'est considérablement dégradée, ce qui n'est pas sans incidence sur la question que l'on peut constamment (re)poser de l'actualité du projet d'autonomie. De ce point de vue, les analyses politiques et économiques de Castoriadis ont pour ainsi dire les défauts de leurs qualités : étant donné qu'elles sont ancrées dans l'analyse concrète de la situation économique et politique contemporaine, les changements sociaux qui ne manquent jamais de survenir peuvent à tout moment remettre en cause ce qu'on pense du projet d'autonomie et corrélativement la praxis à mettre en place, ce que Castoriadis souligne fréquemment dans son œuvre

¹⁷⁵ *MRCM*, op. cit., p. 113.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 125-126.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 126.

capitalisme et du mouvement ouvrier. Pour faire face à la bureaucratie capitaliste se met en place une bureaucratie syndicale et politique censée défendre la classe ouvrière. Ces organisations ont désormais abandonné toute perspective révolutionnaire, encadrant le prolétariat en parlant en son nom afin d'obtenir des augmentations de salaire, canalisant ainsi la lutte ouvrière en vue de l'aménagement du système et non plus de sa destruction. À partir de là, la bureaucratisation devient la logique interne du système et se propage dans tous les secteurs de la société, au-delà du travail, par exemple la consommation (qui en appelle à l'intervention de psychologues et de publicitaires), les loisirs, la recherche scientifique publique ou privée. Cette bureaucratisation de la société entraîne alors une transformation radicale des valeurs et des significations. Le capitalisme de ce point de vue a détruit le travail comme activité *signifiante*. Les significations qu'ils pouvaient exister à l'intérieur du travail ont disparu car il est devenu fragmenté et il n'y a plus de *sujet* du travail, le travailleur étant décomposé en facultés séparées.

Une autre conséquence de la bureaucratisation est la *destruction de la responsabilité*, car la division est poussée au maximum, espérant ainsi « rationaliser » au maximum. Ainsi la bureaucratie applique à elle-même ses méthodes, divisant au maximum ses tâches par soucis de « rentabilité ». Les problèmes de *synthèse* qui se posent à une bureaucratie du fait de la fragmentation des responsabilités deviennent énormes et la bureaucratie ne connaît d'autre solution que de fragmenter encore plus les tâches qu'elle doit elle-même remplir en créant une nouvelle catégorie de bureaucrate, les spécialistes de la synthèse. Ce jeu peut être alors continué indéfiniment. De manière concomitante, l'*initiative* tend à disparaître. Elle est en principe confiée exclusivement aux dirigeants, mais puisque ceux-ci s'appliquent à eux-mêmes les règles de la bureaucratisation, chacun est transformé en exécutant d'un niveau ou d'un autre. La bureaucratisation dans les pays occidentaux est donc *fragmentée*, alors qu'en URSS elle est *totale*.

De cette analyse de la bureaucratisation des sociétés occidentales, Castoriadis déduit l'échec du capitalisme. Alors que les crises majeures ont été surmontées et que le capitalisme semble moins que jamais en passe de s'effondrer, Castoriadis, de manière apparemment paradoxale, en constate l'échec. C'est que le capitalisme proprement dit ne survit que grâce à ce qui le contredit et donc grâce à ce qui n'est pas lui. En voulant résoudre les problèmes qui se posent à lui, il ne peut qu'en créer de nouveaux. Chacune des « victoires » des capitalistes comporte son revers. Pour bien montrer en quoi le capitalisme est un échec et pourquoi nous devons combattre ce système économique et social, Castoriadis résume son point de vue dans ses quelques lignes :

« Notre point de vue est sociologique et historique : c'est *cette* société du capitalisme moderne, prise dans un mouvement d'auto-transformation accélérée et irréversible qui ne peut pas, même pour quelques années, transformer ces sujets en quasi-objets, sous peine de s'effondrer aussitôt. Le cancer qui la ronge, c'est qu'elle doit en même temps constamment essayer de réaliser cette transformation. »¹⁷⁸

Si le capitalisme a réussi à contenir les fluctuations de l'économie dans des proportions étroites, il est pourtant bien loin d'assurer un développement social cohérent, sans heurts et ceci de son propre point de vue. C'est logiquement alors que Castoriadis, ayant constaté cet échec du capitalisme et ainsi achevé son bilan du capitalisme moderne, peut en à venir à la situation de la lutte des classes en 1960 et donc à la maturation des conditions du socialisme. Tout d'abord, comme nous venons de le dire, le capitalisme ne peut tomber de lui-même, quelque puisse être la force de ses crises, s'il n'y a pas en plus une activité consciente des masses permettant de combler le vide occasionné. Castoriadis explique ce qu'il entend par là : « La conscience des masses travailleuses se développe dans et par l'action. »¹⁷⁹ Il ne s'agit pas de poser à l'avance un programme définitif qui déterminerait comment le capitalisme doit être renversé puis remplacé par le socialisme. Cette action des masses travailleuses n'est toutefois pas limitée à la lutte explicite qu'elle peut mener sur les plans politique et économique. Comme nous l'avons vu, Castoriadis constate la grande solidarité que les ouvriers manifestent dans le cadre de leur travail avec un grand nombre d'actions de résistance au quotidien. En ce qui concerne la question du socialisme, Castoriadis précise qu'elle « ne peut vraiment être posée que dans une société capitaliste, et ne pourra être résolue qu'en fonction d'un développement qui a lieu *dans* cette société. »¹⁸⁰ Dans son projet d'émancipation socialiste, Castoriadis se place donc résolument d'un point de vue historique et retrouve ainsi les conditions de maturation du socialisme dans le capitalisme lui-même. C'est là l'intérêt principal de la contradiction qu'il découvre dans le capitalisme moderne, car cette contradiction intègre l'autonomie du travailleur comme composante essentielle de la société capitaliste moderne et cet élément peut et doit être repris concrètement, en s'appuyant donc sur des bases sociales et économiques *effectives*, dans ce qu'il appellera plus tard le projet d'autonomie. Et en ce sens, Castoriadis constate une progression dans les luttes. Il ne s'agit pas d'une progression que l'on peut constater objectivement mais d'une progression perçue comme telle parce que c'est *nous* qui lui donnons une signification définie. C'est pourquoi on peut percevoir comme une progression des luttes ouvrières, par exemple de 1848 à 1917, où on passe à la revendication floue d'une égalité économique et sociale à la volonté en Russie d'expropriation des capitalistes, et à cet objectif encore négatif succède la révolution hongroise de 1956 qui contient la revendication positive de la domination de la production par

¹⁷⁸ *MRCM*, op. cit., p. 154.

¹⁷⁹ *Idem*, p. 161.

¹⁸⁰ *Idem*, p. 172.

les travailleurs, c'est-à-dire de la gestion ouvrière. Nous pouvons constater cette progression parce que c'est *nous* qui lui donnons ce sens.

Castoriadis en vient alors à son appel à un mouvement révolutionnaire moderne, formulant ainsi ce qui correspondra plus tard, certes différemment, à son projet d'autonomie. Ce point résume en termes d'organisation et d'objectif ce qui a été dit auparavant. Il est important car c'est là que Castoriadis pose directement et concrètement les objectifs et les moyens à utiliser à cet effet dans le cadre du projet d'émancipation. Le plus intéressant ici c'est que Castoriadis formule déjà son projet révolutionnaire explicitement en termes d'autonomie. Le mouvement révolutionnaire doit systématiquement lutter contre la hiérarchie, c'est-à-dire contre la bureaucratie. De ce fait, dans l'organisation même du mouvement révolutionnaire, c'est *l'autonomie* qui devient le « critère suprême guidant l'activité du mouvement révolutionnaire. »¹⁸¹ Et cette lutte du mouvement révolutionnaire pour l'autonomie doit permettre de faire passer les luttes dans la production au niveau global de la société. Ce mouvement ne doit plus être une organisation de spécialistes, mais permettre aux individus de réapprendre la vraie vie collective, de construire des projets communs et de gérer ainsi eux-mêmes leurs affaires, ce qui est proprement la réalisation de l'autonomie. Le prolétariat ne peut donc plus être considéré dans cette optique comme seule classe révolutionnaire et donc le mouvement révolutionnaire doit s'orienter vers de nouvelles couches de travailleurs aliénés, tenant ainsi compte des transformations de la société.

Le projet d'autonomie tel que le défend Castoriadis dans *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* se formule de manière très concrète en donnant des propositions de construction d'un mouvement révolutionnaire et en trouvant les ferments d'une transformation radicale de la société dans la structure même du capitalisme moderne, tout en rappelant qu'on ne peut fixer de programme précis pour l'autonomie, un tel programme que l'on n'aurait plus qu'à appliquer serait contradictoire avec l'idée même d'autonomie et, dans ce cadre, c'est dans et par l'action des masses travailleuses que peuvent se créer les conditions d'accès à l'autonomie de tous.

D'un point de vue historique, ce n'est toutefois pas dans le capitalisme moderne que l'on trouve les premières traces du projet d'autonomie, mais dans la Grèce antique et plus précisément dans la démocratie athénienne. C'est plus tard dans son œuvre que Castoriadis y fera référence pour nourrir son projet d'autonomie. Il est important ici, pour bien comprendre toute la dimension du projet d'autonomie et ensuite en montrer les différences avec le projet de la modernité de Habermas, de présenter ce point, ce que nous ferons brièvement car les

¹⁸¹ *MRCM*, op. cit., p. 188.

analyses de Castoriadis à ce sujet sont, comme pour l'URSS et le capitalisme, très conséquente¹⁸². Dans la Grèce antique, nous pouvons observer pour la première fois une *rupture* historique. Des individus ou des groupes d'individus commencent à remettre en cause les institutions, le pouvoir établi, considérant qu'ils ne vont plus de soi. On juge que les institutions ou le pouvoir établis sont injustes et qu'il faut en instituer d'autres. Immédiatement se posent des questions fondamentales : Qu'est-ce que la justice ? Si vous prétendez changer les institutions, au nom de quoi le feriez-vous ? Si vous prétendez remplacer les représentations de la tribu par autre chose, c'est que vous considérez que cet autre chose est vrai. Mais alors que sont le vrai, la vérité ? Le surgissement de ces questions ne reste pas sans conséquence pour l'organisation de la cité :

« cela se traduit par la création d'un espace politique public et par la création de la libre enquête, de l'interrogation illimitée. La possibilité d'une pensée de l'institution, d'une élucidation de l'institution, n'existe qu'à partir du moment où, dans les faits aussi bien que dans les discours, l'institution est mise en question : cela est la naissance de la démocratie et de la philosophie, qui vont de pair. »¹⁸³

La démocratie et la philosophie sont donc des créations solidaires opérées dans la Grèce antique pour la première fois. La démocratie consiste en la possibilité d'une continuelle remise en cause au niveau politique d'institutions sociales qui autrefois trouvaient leur justification dans une source extérieure à la société et la philosophie représente le versant pour ainsi dire théorique de cette possibilité de contestation. Avant que cette rupture ne s'opère, une telle remise en cause n'a pas de sens pour la cité et les individus qui la composent car la vérité et la justice des institutions n'est pas, selon la société en question, de son fait, mais sont issues d'une source extra-sociale, ainsi l'institution de la société ne peut pas être remise en question. Par exemple ça n'a pas de sens pour les Hébreux de dire « la Loi est injuste », puisque la Loi vient de Dieu et que Dieu *est* la justice. Cette société est donc *hétéronome* nous dit Castoriadis car elle tire sa loi de quelque chose qui lui est extérieure. Notons que cette extériorité n'est pas réelle, c'est une illusion. Toute société crée elle-même ses institutions, toute société se donne à elle-même sa propre loi, même si elle le nie, ce qui est d'ailleurs le cas de la quasi-totalité des sociétés. La société autonome est celle qui se donne à elle-même sa propre loi, *en sachant qu'elle le fait*, et c'est ce qu'on fait dans une véritable démocratie. D'un autre côté, la création de la philosophie inaugure la possibilité d'un questionnement illimité, les réponses aux questions que l'on se pose pouvant toujours être remises en cause, reconnaissant qu'il n'existe pas de réponse définitive qui serait encore à trouver dans une

¹⁸² Outre les analyses de Castoriadis que l'on retrouve au fil des six tomes des *Carrefours du Labyrinthe* aux éditions du Seuil, voir *Ce qui fait la Grèce*, tome 1, *D'Homère à Héraclite* « La couleur des idées », Paris, Seuil, 2004 et tome 2, *La cité et les lois*, 2008.

¹⁸³ *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Le Seuil, collection « La couleur des idées », Paris, 1999 (désormais cité *FP*), p. 117.

instance extérieure. Dans ce cadre est aussi créée la politique qui, loin de l'activité des hommes de pouvoir dans les sociétés occidentales actuelles, est définie par Castoriadis comme l'activité qui vise *explicitement* la transformation des institutions sociales. En un mot, une nouvelle signification sociale imaginaire naît dans la Grèce antique : l'autonomie. Dans une société autonome, on reconnaît que l'histoire de l'humanité est une création humaine continuée. Mais cette autonomie est fragile et la démocratie grecque n'en produit d'ailleurs que des germes. Finalement cette signification sociale imaginaire s'effrite et disparaît quinze siècles durant pour resurgir dans l'Europe occidentale postmédiévale.

Une des choses qui frappent le plus dans le constat de la modernité de Castoriadis est sa volonté d'ancrer sa réflexion dans l'actualité en s'appuyant sur des cas concrets, notamment sur une situation concrète de lutte des classes et c'est à partir de là qu'il ancre son projet d'autonomie collective et d'autonomie individuelle dans l'histoire, ce qui lui permet de fixer des objectifs concrets au mouvement révolutionnaire. La réflexion ne s'en tient pas cependant à un pur rapport à l'histoire et aux expériences de lutte du mouvement ouvrier. La lecture interprétative de ces luttes est imbriquée au rapport à la théorie marxiste et à une philosophie politique. Cet aspect de la réflexion de Castoriadis marque un glissement par rapport à Habermas. On peut tout d'abord remarquer que les références de l'un et de l'autre sont très différentes ; Habermas n'évoque ni l'URSS, ni la Grèce antique, ou alors de manière purement adjacente. De plus ses écrits politiques sont beaucoup plus distancés de son œuvre théorique, même si le lien entre les deux n'est pas complètement absent, que chez Castoriadis. Avec cette présentation de la modernité par Castoriadis, les différences de conceptions deviennent beaucoup plus claires. Castoriadis analyse très longuement des moments historiques ainsi que l'actualité et en tire ainsi directement des éléments nourrissant un projet *actuel* d'autonomie, en se référant entre autres à la lutte effective contre ce système – déclarée et souterraine –, voulant ainsi dépasser l'opposition traditionnelle entre théorie et pratique. Concernant Habermas, même s'il refuse de s'enfermer dans une philosophie légiférant sur l'actualité, nous avons vu à propos de la notion de raison dans la modernité dans notre deuxième partie mais aussi avec la reconstruction du discours de la modernité à partir de Hegel que son angle d'approche est plus « théorique », ou en tout cas plus philosophique, et que le lien avec un projet concret d'émancipation est moins clairement affirmé que chez Castoriadis. C'est d'ailleurs dans ce sens que vont les reproches de ce dernier envers Habermas lorsqu'il dénonce la démarche qu'il lui attribue de remplacer l'histoire effective des hommes par l'histoire des idées.

C) Confrontation de ces deux lectures

Raison communicationnelle contre création sociale

Toutefois, Habermas tente de reprendre ce projet de rationalisation de la modernité en mettant en évidence *dans cette période* l'émergence de la raison communicationnelle, donc loin de la caricature que Castoriadis fait de lui. Nous avons vu que Habermas part de Weber et constate que celui-ci développe un concept unilatéral de raison, s'en tenant à sa dimension instrumentale. Il distingue alors une autre dimension de la raison qui émerge de la modernité occidentale, la raison communicationnelle issue du principe de discussion et se développant pleinement dans le cadre de la démocratie, par des relations intersubjectives libres menant à la délibération. C'est ainsi que la raison communicationnelle est intrinsèquement normative, ce qui fait sa spécificité essentielle. La modernité, de ce point de vue, est considérée par Habermas comme un processus de rationalisation irréversible. Ainsi la raison communicationnelle, rattachée au langage et donc à l'éthique de la discussion, ne laisse pas libre cours à la raison instrumentale et est en lien direct avec la démocratie, seul régime permettant vraiment selon Habermas le déploiement libre de l'activité communicationnelle. Il nous faut donc maintenant resituer cette alternative de la raison communicationnelle de Habermas dans le cadre précis de son *Discours philosophique de la modernité*¹⁸⁴, en alternative aux critiques postmodernes de la raison, même s'il ne s'agit pas de développer exhaustivement ce point, celui-ci ayant déjà été traité dans la deuxième partie de notre travail. Sur ces bases nous pourrions étudier les reproches que Habermas adresse à Castoriadis dans sa « Digression à propos de "L'Institution imaginaire de la société" de Cornelius Castoriadis »¹⁸⁵.

Le titre même de la XI^e partie du *Discours philosophique de la modernité*, « La raison communicationnelle : une autre voie pour sortir de la philosophie du sujet », signale la thèse que veut poursuivre Habermas. Selon lui, les tentatives postmodernes de dépassement de la modernité retombe toujours dans les apories de la philosophie du sujet. Mais pourquoi Habermas refuse-t-il les philosophies du sujet¹⁸⁶ ? La philosophie de Habermas est une philosophie *des* sujets, ce qui renvoie à l'importance fondamentale pour lui de

¹⁸⁴ *DPM*, op. cit., chapitre XI, « La raison communicationnelle : une autre voie pour sortir de la philosophie du sujet », p. 348 à 386.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 387 à 396.

¹⁸⁶ Castoriadis s'oppose d'ailleurs également aux philosophies du sujet, pensant la société comme un tout ne se réduisant pas à l'addition de ses composantes subjectives ou individuelles. Mais nous verrons que Habermas reproche justement à Castoriadis de retomber *in fine* dans le paradigme constituant ce type de philosophie.

l'intersubjectivité et qui s'oppose à une philosophie *du* sujet, qui pense le sujet d'abord comme solitaire, sans lien avec les autres sujets qui l'entourent, alors même qu'un sujet n'existe jamais seul. Les théories du sujet, c'est-à-dire de la conscience de soi qui fonde les relations cognitives et pratiques, ne permettent pas de penser les conditions d'expression d'un sujet, conditions qui sont toujours relatives à d'autres sujets. L'intersubjectivité selon Habermas n'est alors ni une addition ni une simple intersection de subjectivités. L'intersubjectivité constitue la subjectivité dans la mesure où celle-ci recourt au langage pour s'exprimer et être comprise par d'autres subjectivités. Il y a donc pour Habermas primat de l'intersubjectivité sur la subjectivité. La relation sujet-sujet est posée comme première par rapport à la relation sujet-objet. Ainsi, Habermas explique pour chacun des auteurs qu'il a abordé tout au long de son *Discours*, qu'il a « *suggéré* chaque fois au moment crucial : il fallait remplacer le paradigme de la connaissance des objets par celui de l'entente entre sujets capables de parler et d'agir. »¹⁸⁷ Habermas propose donc comme nouvelle solution le passage du paradigme de la conscience à celui de l'intercompréhension. Il présuppose le modèle orienté vers l'intercompréhension, ainsi, « l'attitude objectivante dans laquelle le sujet connaissant se rapporte, à lui-même comme aux réalités matérielles existant dans le monde, cesse d'être une attitude *privilegiée*. » Dans le paradigme de l'intercompréhension, Habermas considère comme fondamentale l'attitude performative adoptée par les participants à une interaction, « qui coordonnent leurs projets en s'entendant les uns les autres sur quelque chose qui existe dans le monde. »¹⁸⁸ En tant que participant à une interaction langagière, il est possible dans ce cadre d'adopter *aussi* la perspective de l'autre. Le point de vue d'une telle interaction n'est donc pas purement objectivant. L'intersubjectivité produite par le langage a préséance par rapport à la relation objectivante d'un individu isolé. Ce rapport entre sujet se traduit au niveau de l'usage grammatical des pronoms personnels. Le regard de la troisième personne (il/elle/ils/elles) est le regard objectivant. La première personne se soumet à son propre regard et ainsi elle se met à la place de la deuxième personne et peut « *reconstituer sous un autre angle* la manière dont ses actes ont été accomplis. On obtient ainsi, (...) une reconstruction permettant de reconstituer sous d'autres angles le savoir toujours déjà en usage. »¹⁸⁹ Habermas prétend de cette façon dépasser la séparation ontologique entre le transcendantal et l'empirique.

Une fois posé ces idées générales, il rappelle que la nouvelle critique de la raison ne tient pas compte du contre-discours qui fait partie de la modernité depuis presque deux

¹⁸⁷ *DPM*, op. cit., p. 350.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 351.

¹⁸⁹ *Idem*, p. 352.

siècles¹⁹⁰ et c'est l'objet de son livre de le rappeler. Habermas reprend donc ces critiques nouvelles de la raison et constate finalement qu'

« En utilisant la métaphore spatial de la raison inclusive et exclusive, la critique prétendument totale de la raison trahit un reste d'attachement aux présupposés de la philosophie du sujet, ceux-là mêmes dont elle voulait pourtant se détacher. »¹⁹¹

Ce retour sur la philosophie du sujet nous intéresse particulièrement car il sera une composante de la critique de Habermas envers Castoriadis. Habermas insiste sur le fait que c'est « l'usage communicationnel d'un langage articulé en propositions qui est spécifique de notre forme de vie socioculturelle, et constitutif du stade de la reproduction proprement sociale de la vie. »¹⁹² Puis Habermas distingue trois fonctions fondamentales du langage qui se distinguent déjà dans les actes de parole élémentaires avec l'élément propositionnel qui mentionne les états de chose, l'élément illocutoire qui engage les relations interpersonnelles et l'élément langagier qui exprime l'intention du locuteur. Ces trois éléments ont des retombées (a) pour la sémantique, (b) pour les présuppositions ontologiques de la théorie de la communication et (c) pour le concept même de rationalité. Habermas va étudier ces trois dimensions dans la mesure où elle peuvent contribuer à donner une *nouvelle direction* à (d) la critique de la raison instrumentale.

a) L'explication de l'intercompréhension langagière à partir de la sémantique de la vérité nous fait accéder au principe énonçant que nous connaissons une proposition quand nous connaissons les conditions sous lesquelles elle est vraie. Ici, le rapport interne entre sens et validité est étroit, car on a trois différents aspects de la validité d'une parole par lesquels on peut contester tout acte de parole : la vérité, la justesse et la sincérité.

b) La théorie de la communication présuppose du point de vue ontologique un monde dans lequel les relations interpersonnelles s'instituent, un monde objectif, un monde normatif, mais aussi un monde subjectif. Chaque fois qu'un locuteur parle, il se réfère simultanément à ces trois mondes.

c) L'élément langagier qui exprime l'intention du locuteur et la rationalité.

Si nous concevons le savoir comme médiatisé par la communication, la rationalité

« se mesure à sa faculté qu'ont des personnes, responsables et participant à une interaction, de s'orienter en fonction d'exigences de validité qui reposent sur une reconnaissance intersubjective. La raison communicationnelle fixe les critères de rationalité en fonction des procédures argumentatives qui visent à honorer, directement ou indirectement, les prétentions à la vérité propositionnelle, à la justesse normative, à la sincérité subjective et enfin à la cohérence esthétique. »¹⁹³

Ceci permet à Habermas de marquer encore une fois une distinction avec la raison

¹⁹⁰ DPM, op. cit., p. 358.

¹⁹¹ Idem, p. 365.

¹⁹² Idem, p. 368-369.

¹⁹³ Idem, p. 372.

instrumentale, de nature objectivante, la raison communicationnelle s'exprimant de son côté dans une compréhension décentrée du monde.

d) Ainsi Habermas peut donner cette nouvelle direction à la critique de la raison instrumentale :

« La raison centrée sur le sujet est le *produit d'une scission et d'une usurpation*, c'est-à-dire le produit d'un processus social qui a vu, dans son déroulement, un moment subalterne prendre la place du tout, sans toutefois avoir l'énergie suffisante pour absorber la structure du tout. »¹⁹⁴

Il n'existe donc selon Habermas qu'*une seule* raison et l'aspect instrumentale de la raison en a envahi l'ensemble. Ajoutons à ce sujet qu'en fait Habermas reproche aux critiques postmodernes de la raison de s'y être laissé prendre. En pensant critiquer la raison globalement, ils ne critiquent que la raison instrumentale, dont il est juste toutefois de souligner la trop grande emprise. Du point de vue social, Habermas écrit qu'alors, « le développement de la modernisation capitaliste fait que le potentiel de raison contenu dans la communication *se déploie et s'altère en même temps*. »¹⁹⁵ Encore une fois on pourrait penser rapprocher Habermas et Castoriadis sur le thème de la contradiction du capitalisme. Toutefois, ce qui est pour Castoriadis une contradiction fondamentale et indépassable du capitalisme moderne est présentée par Habermas dans son *Discours* plutôt comme une tension par laquelle la raison communicationnelle se déploie dans le sens où la raison est une composante essentielle de la modernité et s'altère dans la mesure où le capitalisme promeut principalement l'aspect instrumental de la raison.

Dans cette conception de la raison communicationnelle, Habermas voit un entrecroisement entre monde vécu et pratique communicationnelle quotidienne qui est un processus circulaire qui « tient la place, dans la théorie de l'activité communicationnelle, de la médiation que Marx et le marxisme occidental avaient réservé à la praxis sociale. »¹⁹⁶ Castoriadis voulant bâtir une nouvelle praxis révolutionnaire fait concurrence à Habermas qui de son côté trouve un moyen de remplacer la fonction de la praxis sociale de Marx et du marxisme. De ce point de vue nous voyons l'intérêt pour Habermas de se confronter à Castoriadis une fois ce chapitre terminé. Il aurait été impropre de la part de Habermas de se confronter à Castoriadis avec les critiques de la raison moderne. Comme nous l'avons vu, Castoriadis rejette clairement le relativisme postmoderne. Habermas va alors indiquer les problèmes posés par le concept de praxis sociale, ce qui va le conduire à évoquer une première fois les thèses de Castoriadis dans *L'Institution imaginaire de la société*.

Dans la praxis sociale explique Habermas, la raison devait faire la médiation avec son

¹⁹⁴ *DPM*, op. cit., p. 373.

¹⁹⁵ *Idem*.

¹⁹⁶ *Idem*, p. 374.

autre. Mais dans ce cas, la théorie de l'agir communicationnel pourrait être prise comme une simple variante de la philosophie de la praxis dont Habermas veut précisément se démarquer. « En fait la nouvelle, comme l'ancienne, doit remplir la même tâche, à savoir concevoir la pratique rationnelle comme une raison concrétisée dans l'histoire, la société, le corps et le langage. »¹⁹⁷ La praxis sociale, telle que la présente Habermas, s'empêtre dans le paradigme de la production. Mais il y a eu un renouvellement de la philosophie de la praxis avec l'anthropologie et la phénoménologie. Cette philosophie connaît un tournant linguistique, comme c'est le cas chez Castoriadis. Mais ce tournant

« ne suffit pas pour qu'il y ait changement de paradigme. Les sujets parlants sont soit les maîtres, soit les « bergers » de leur système langagier. Soit ils se servent du langage pour créer le sens et pour que leur monde s'ouvre à eux sous des aspects nouveaux, soit ils se meuvent toujours déjà dans une sphère qui se transforme indépendamment d'eux-mêmes et où le langage est déterminé par l'ouverture au monde – le langage comme médium d'une praxis créatrice (Castoriadis) ou comme événement différentiel (Heidegger, Derrida). »¹⁹⁸

C'est maintenant que Habermas commence à aborder les thèses de Castoriadis qui selon lui, avec sa théorie développant une conception poético-démiurgique de la société, l'activité étant censée être pour Castoriadis

« la création sans origine de formes absolument neuves et uniques en leur genre, création dans laquelle chacune de ces formes ouvre un horizon de sens incomparable. Le garant du contenu rationnel de la modernité (...) est présenté comme une force imaginaire, créatrice de langage. »

Cette citation de Habermas nous donne une idée de sa façon qu'il a de rendre compte des thèses de Castoriadis et des notions qu'il utilise à cet effet. Il nous faudra revenir sur le caractère éminemment contestable de ce type de présentation. Toujours est-il que selon Habermas : « Il est un fait que celle-ci [ladite force imaginaire créatrice de langage] tombe dans une proximité douteuse avec les opérations sans fond de l'Être. Il n'existe plus, en fin de compte, entre l' "instauration" volontariste et la "destination" fataliste qu'une différence rhétorique. »¹⁹⁹ Habermas poursuit sa critique en affirmant que la mise en œuvre démiurgique des vérités historiques telle que la présenterait Castoriadis serait incapable de se transposer dans le projet révolutionnaire dans la mesure où celui-ci constitue l'élément de la praxis des individus agissant consciemment et tendant vers l'autonomie. Habermas estime également que la distinction de Castoriadis entre autonomie et hétéronomie pose problème, car il est impossible de poser un sujet qui détiendrait le savoir permettant précisément de faire cette distinction. Habermas pense que la seule raison que Castoriadis donne à la volonté de révolutionner la société est une décision existentialiste de type « parce que nous le voulons ». Dans ce cas, qui peut bien être ce « nous » alors que les individus sont uniquement institués

¹⁹⁷ DPM, op. cit., p. 375.

¹⁹⁸ Idem, p. 375-376.

¹⁹⁹ Idem, p. 376.

par l'imaginaire social. Ce reproche n'est rien de moins, finalement, qu'une accusation de relativisme en taxant Castoriadis de révisionnisme. Ces défauts viendraient du concept de langage que Castoriadis emprunte à la fois à l'herméneutique et au structuralisme. Castoriadis part du fait nous dit « qu'entre le langage et les choses dont on parle, entre la compréhension constituante du monde et la sphère intramondaine constituée, existe une différence ontologique. (...) »²⁰⁰ Le langage ouvrirait donc chez Castoriadis à l'horizon de sens, à la possibilité d'interprétation.

« La fonction d'ouverture au monde recouverte par le langage est pensée en analogie aux opérations productrices de la conscience transcendante, mais en faisant abstraction de son caractère simplement formel et supratemporel. L'image langagière du monde est un *a priori* concret et historique ; il détermine de manière incontournable des perspectives interprétatives qui sont à la fois variables et relatives au contenu. La compréhension constitutive du monde (...) se modifie (...) indépendamment de ce qu'ils [les sujets] peuvent *apprendre* de leur commerce pratique avec l'élément intramondain. »²⁰¹

Le problème des conceptions de ce genre est qu'elles ont pour caractéristique de séparer la productivité du langage des conséquences d'une pratique intramondaine. De ce fait, toute interaction entre le langage ouvrant au monde et les processus d'apprentissage dans le monde est exclue. L'intérêt ici de critiquer la philosophie de la praxis en général, dont Castoriadis sert pour l'occasion de paradigme, est que cette philosophie se distingue strictement de toutes les variantes de l'historicisme linguistique. Habermas considère que la philosophie de la praxis est dépendante du paradigme de la production qui la mène à

« occulter, outre celle qui est attenante à la valeur de vérité et à l'effectivité, toutes les dimensions que fait apparaître l'éventail des validités offert par la raison. Ce qui est appris dans la praxis intramondaine ne peut donc bénéficier qu'au déploiement des forces productives. Il n'est donc plus possible, avec une telle stratégie conceptuelle productiviste, d'appréhender le contenu normatif de la modernité ; tout au plus peut-elle, en dehors de toute justification, l'invoquer pour tenter, notamment, dans l'exercice dénonciateur d'une dialectique négative, de circonscrire la rationalité téléologique, telle qu'elle lui apparaît, érigée en totalité figée. »²⁰²

En intégrant un paradigme de la production dans la philosophie de la praxis *en général*, Habermas opère un nivellement hâtif, pour ne pas dire abusif, des différentes philosophies de la praxis, en renvoyant en fait à la philosophie de la praxis issue de Marx et du marxisme en général. En quoi, justement, la philosophie de la praxis de Castoriadis intégrerait comme si elle le paradigme de la production ? Celui-ci est justement partie intégrante de ce que rejette Castoriadis dans l'œuvre de Marx et dans le marxisme en général, comme nous l'avons vu dans la première partie du présent travail, dans la mesure où Castoriadis rejette le déterminisme économique et productif de Marx. Sortir de ce paradigme n'empêche pas Castoriadis de construire une nouvelle praxis révolutionnaire visant à la transformation concrète de la société à travers le projet d'autonomie.

²⁰⁰ *DPM*, op. cit., p. 377.

²⁰¹ *Idem*.

²⁰² *Idem* p. 379.

Pour en revenir à l'argumentation de Habermas, maintenant qu'il a rejeté la philosophie de la praxis dans son ensemble, propose sa propre solution. Il estime qu'une nouvelle perspective s'ouvre si l'on substitue le concept d'activité communicationnelle à celui de praxis en tant que travail. Ainsi il est possible d'« identifier les interdépendances qui existent entre les systèmes langagiers ouvrant au monde et les processus d'apprentissage intramondains »²⁰³ ; de cette manière les processus d'apprentissage ne sont pas envisagés selon la perspective étroite et objectivante du processus du travail social, qui est en fait pour Habermas celle du rapport à une nature objectivée. Abandonnant le paradigme de la production, Habermas pense pouvoir réaffirmer le lien entre sens et validité, n'étant plus dans la seule optique de propositions assertoriques ou intentionnelles, l'activité communicationnelle soumettant de son côté le savoir attaché au monde vécu à un test permanent : « dans cette mesure, l'*a priori* concret, qui caractérise les systèmes langagiers ouvrant au monde, est donc soumis à une révision indirecte, qui s'effectue dans la lumière du contact avec la sphère intramondaine. »²⁰⁴

Nous avons ici l'amorce des éléments essentiels de critique de Habermas envers Castoriadis. Habermas développe ce point de vue en abordant dans une digression les thèses de Castoriadis de *L'Institution imaginaire de la société*. Comme nous l'avons déjà suggéré, Castoriadis n'est pas étudié par Habermas aux côtés des postmodernes. Il représente un type original car Castoriadis tente de reconstruire un concept de praxis révolutionnaire et donc un projet d'émancipation révolutionnaire après le rejet du marxisme. Globalement, Habermas souligne que c'est en vain que les continuateurs du marxisme ont essayé une telle reconstruction²⁰⁵. Ainsi Castoriadis tient une place originale dans *Le Discours philosophique de la modernité*, car il conserve un projet révolutionnaire dont Habermas ne se réclame pas, mais il intègre toujours la notion de raison dans le sens où il ne tombe pas dans le relativisme postmoderne et il fait en cela concurrence à la théorie de l'agir communicationnel de Habermas.

Le but de cette digression de Habermas est de montrer que Castoriadis, avec sa philosophie de la praxis visant l'émancipation sociale, reste prisonnier du primat de la subjectivité ce qui l'empêche de faire le lien entre la création de nouveaux imaginaires sociaux et la praxis intramondaine. Castoriadis n'arriverait finalement pas à attribuer aux individus cette praxis transformatrice. La conception de l'institution imaginaire de mondes

²⁰³ DPM, op. cit., p. 379.

²⁰⁴ Idem, p. 380.

²⁰⁵ Cela fait penser d'ailleurs aux prises de positions de Castoriadis lorsqu'il déclare dans la première partie de *L'Institution imaginaire de la société* que l'œuvre de Marx n'inspire à peu près plus de développements pertinents à partir de 1920.

toujours nouveaux ne permet pas de penser une praxis intersubjective qui puisse être attribuée aux individus. Nous pouvons dire en d'autres termes que le problème de la réalisation effective du projet d'autonomie n'est pas résolu par Castoriadis. Celui-ci selon Habermas dissocie de cette manière la relation entre sens et validité. Le collectif anonyme et l'imaginaire social ne permettent pas selon Habermas de penser une praxis concrète qui puisse être attribuée aux individus.²⁰⁶ Ce qui pose problème dans cette interprétation critique est que Habermas fait comme si Castoriadis ne s'intéressait qu'aux changements en profondeur, quand le matériau historique est malléable :

« Castoriadis porte *toute son attention*²⁰⁷, exactement comme l'avait fait Hannah Arendt, sur ces rares instants historiques où la pâte dont sont formées les institutions est encore fluide, c'est-à-dire sur les moments productifs qui voient se *fonder* les nouvelles institutions. (...) Castoriadis expose le cas du politique à partir du cas limite que constitue l'acte de fondation d'une institution, et explique à son tour celui-ci, à partir d'un horizon esthétique d'expérience, comme l'instant extatique qui, rompant avec le continuum du temps, instaure quelque chose d'absolument nouveau. C'est, à ses yeux, le seul moyen de dégager le noyau essentiellement productif qui préside à la reproduction de la société. Le processus social de caractérise, pour Castoriadis, par la production, de formes radicalement autres ; (...) bref, c'est une auto-institution et une genèse ontologique de mondes toujours nouveaux. »²⁰⁸

Mais comme le souligne Raphaël Gély : « ce qui semble avant tout intéresser Castoriadis, c'est précisément le processus d'auto-altération radicale des sociétés, le processus de mutation des imaginaires sociaux. »²⁰⁹ Gély indique avec justesse que pour Habermas, le risque majeur de la position de Castoriadis est qu'elle conduirait à homogénéiser les différents mondes socio-historiques, alors qu'en fait dans l'optique de Castoriadis des conflits d'interprétation du sens peuvent très bien apparaître à l'intérieur d'une société et ajoutons que c'est dans ce cadre que Castoriadis évoque l'auto-altération des sociétés et que la politique est définie comme l'activité visant à la transformation explicite des sociétés. De ce point de vue, l'action politique est une activité continue et ne concerne pas toujours et tout le temps, et même en fait assez rarement, la totalité de la société. Cette transformation des institutions se fait le plus souvent progressivement par la praxis intramondaine dans laquelle apparaissent des conflits normatifs internes, pour reprendre un vocable habermassien.

Habermas prétend dépasser ce qu'il croit être chez Castoriadis une oscillation empirico-transcendantale typique des philosophie de la subjectivité en remplaçant dans le paradigme de la signification l'institution, au sens de Castoriadis, par la discussion, au sens de

²⁰⁶ Castoriadis lui renvoie le compliment dans une interview en anglais avec Drunken Boat : „Nobody cares about Habermas's ideas on democracy; there are really no practical issues in his political philosophy.“ In « A Rising Tide of Significance? A Follow-Up Interview with Drunken Boat », *The Rising Tide of Insignificance (The Big Sleep)*, p. 219 <http://www.notbored.org/RTI.pdf> ou http://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadis-rising_tide.pdf. Le texte anglais est une traduction française, édité anonymement sur Internet en 2003 comme un service public, de *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Point essais, Paris, Seuil, 1996, mais cette interview en anglais n'y est pas inclus.

²⁰⁷ Je souligne.

²⁰⁸ *DPM*, op. cit., p. 389-390.

²⁰⁹ R. Gély, op. cit.

la théorie de l'agir communicationnel. Ainsi serait dépassé le relativisme que contiendrait malgré elle la théorie de Castoriadis. Mais ce reproche n'est pas valable, comme le souligne également Gély. Si l'autonomie est contingente pour Castoriadis, c'est en ce sens qu'elle est une création social-historique et à ce titre elle n'a pas de nécessité fonctionnelle. Mais elle devient nécessaire à partir du moment où l'on reconnaît la contingence des significations imaginaires, car alors on investit radicalement les questions du vrai et du juste ; ces questions ne se posent pas si l'on ne reconnaît pas cette contingence car alors, l'institution de la société ne pose pas problème, ce qui est le cas dans une société hétéronome. L'autonomie de ce point de vue n'est pas pour Castoriadis une signification imaginaire comme les autres. Ce n'est pas parce que les significations imaginaires sociales sont contingentes d'un point de vue fonctionnel qu'elles se valent toutes. Castoriadis ne promeut donc aucune forme de relativisme : « Au contraire, il importe chaque fois d'évaluer normativement les significations imaginaires sociales en fonction de leur rapport à la promotion d'une subjectivité réfléchissante et libre. »²¹⁰ L'imaginaire sociale et l'idée de création sociale n'impliquent pas un relativisme mais sont un élément sans lequel on ne pourrait expliquer l'émergence de nouvelles sociétés. De ce point de vue, la création de significations imaginaires dans une société ne sont pas forcément désirables, et c'est pour cela que Castoriadis étudie la création de significations imaginaires sociales qu'il veut combattre (création du capitalisme), et de celle dans lesquelles il trouve un germe duquel s'inspirer (lutttes sociales, démocratie athénienne) et *rend raison* des choix qu'il fait. L'autonomie comme création social-historique est dotée d'une dimension transcendante car c'est cette création-là qui reconnaît la contingence (fonctionnelle) des autres créations social-historiques et montre que c'est la société humaine qui crée ses propres institutions et pas une instance qui serait à l'extérieur d'elle.

²¹⁰ R. Gély, op. cit.

Chapitre III

Société, histoire, individu

Introduction

La lecture de la modernité était déjà en filigrane lorsque nous avons traité de la question du marxisme et de celle de la rationalité. Les concepts développés par Habermas et par Castoriadis dans leurs lectures de la modernité éclairent en partie les critères permettant de reprendre Marx ou de faire un bilan du marxisme. Pour Castoriadis, Marx et le marxisme restent enfermés dans l'imaginaire capitaliste et sont finalement le résultat comparable de la contradiction entre l'idée d'autonomie et le déterminisme rationaliste que l'on trouve dans le capitalisme moderne, ce qui se traduit dans celui-ci par la recherche d'une maîtrise délirante et pseudo rationnelle de la nature et de l'homme. Pour Habermas, le processus irréversible de rationalisation apparu dans la modernité nourrit son concept de raison communicationnelle et le conduit à chercher ce qui chez Marx peut lui permettre de reconstruire une théorie de l'évolution sociale.

Toutefois un problème se pose encore : sur quoi, d'un point de vue que nous qualifions provisoirement de « théorique », se basent ses analyses de Marx, de la raison et de la modernité ? En posant une telle question, nous ne supposons pas que ces bases « théoriques » précédent ou conditionnent les questions précédemment évoquées. Le constat de la modernité est bien une lecture historique – aussi bien philosophique que sociale – qui conduit à se positionner de manière critique par rapport à et du point de vue la société dans laquelle on se trouve, démarche qui permet à la fois de découvrir et de construire des concepts qui nourrissent à leur tour le projet politique et philosophique de la modernité. Habermas le fait à travers une étude sur la modernité en philosophie et c'est encore plus clair pour Castoriadis lorsqu'il déclare, comme nous l'avons vu, que ses idées, et plus que tout autre l'idée d'autonomie, sont des idées politiques avant d'être des idées philosophiques.

La question de la « théorie » est donc une question sur ce qui pourrait fonder d'un point de vue philosophique les constats de la modernité, le point de vue sur la rationalité et la lecture de Marx. Toutefois, si la « théorie » peut-être considérée comme première ou fondatrice d'un certain point de vue « logique » ou argumentatif, elle n'est pas première du point de vue de l'élaboration des arguments de Habermas et de Castoriadis, la théorie et la philosophie ne légiférant pas sur l'analyse de l'actualité, ce qui justifie que nous n'abordions ce point que maintenant. Réciproquement, nous ne saurions affirmer que l'actualité, l'analyse du présent, dans une sorte de pure immanence, détermineraient tout ce qu'il est possible de comprendre par « théorie » ou par exemple « philosophie ». De fait, nous avons déjà dû traiter en partie de questions « théoriques » ou philosophiques, ce qu'exprime par exemple notre

passage de la question du marxisme à de la raison. En somme, que ce soit pour Castoriadis ou pour Habermas, on ne peut pas dissocier une philosophie ou une « théorie » qui s'appliquerait mécaniquement aux choses qui seraient « concrètes », à la politique, à la question de la praxis et plus globalement au projet de la modernité et à l'inverse et inversement il serait absurde d'envisager une politique, une analyse de Marx ou de la notion de raison dans la modernité sans conceptions « théoriques » ou philosophiques sous-jacentes. C'est la raison pour laquelle nous devons préciser les points de vue de Habermas et de Castoriadis sur les questions de la société et de l'histoire, en tentant de les traiter de manière plus « systématique ». La reconnaissance de la création social-historique du projet d'autonomie chez les Grecs anciens et dans la modernité par Castoriadis, ainsi que sa lecture de Marx, son bilan du marxisme et ce qui en découle pour la question du rationalisme, impliquent une conception qui unit les questions du social et de l'historique et qui développe une ontologie de la création sociale. La lecture de Marx de Habermas a pour but d'élaborer une théorie de l'évolution sociale au moyen d'une reconstruction du matérialisme historique ; faire l'hypothèse d'une certaine rationalité à l'œuvre dans l'évolution des sociétés est étroitement lié à la lecture du discours philosophique de la modernité et la question de la raison et de la rationalité elle-même pose le problème de la relation sujet-objet (relation instrumentale) et de la relation intersubjective et donc de l'usage de la raison dans la société. La réponse à ces questions est donc guidée par une vision de la société et de l'histoire qu'il nous faut développer pour mieux comprendre ce qui fait diverger nos deux auteurs.

Les questions de la société et de l'histoire sont d'autre part indissociables de la question de l'individu. Pour Castoriadis, nous avons déjà vu lors de la discussion sur l'individualisme méthodologique de Weber que « l'individu n'est, pour commencer et pour l'essentiel, rien d'autre que la société »²¹¹, tandis que Habermas « comprend le processus de socialisation comme étant en même temps une individuation »²¹². Si nos deux auteurs développent chacun une conception poussée de la société et de l'histoire en lien avec les questions globales du marxisme, du rationalisme et de la modernité, ils leur serait inconcevable de négliger la question de l'individu, car si l'individu n'est pas un atome libre sans lien nécessaire avec la société dont il fait partie, il n'est pas non plus complètement absorbé par le social au point qu'on ne puisse plus le reconnaître ni le nommer. Pour Castoriadis, l'étude de la notion d'individu est partie intégrante de son projet d'autonomie dans la mesure où il ne peut y avoir de société autonome sans individu autonome et réciproquement ; et nous avons vu que Habermas, de son côté, élabore une philosophie de la

²¹¹ « Individu, société, rationalité, histoire », in *MM*, op. cit., p. 64.

²¹² *DPM*, op. cit., p. 395.

communication, ce qui en fait une philosophie *des* sujets ; cela implique de s'intéresser à la notion d'individu dans le cadre du réseau de relations intersubjectives qui structure la société. Ces différentes conceptions nous conduiront notamment à la question de la psychanalyse qui peut, au niveau de sa *praxis*, contribuer à l'autonomie individuelle, si l'on parle comme Castoriadis, ou rétablir le discours d'un sujet dont le refoulement est assimilé à une « ex-communication » qui trouve sa source au niveau social, pour employer les termes de Habermas.

A) *Une théorie de la société ?*

Pour parler de la société et de l'histoire, il est utile dans un premier temps de déterminer le point de vue par lequel on estime pouvoir aborder ce problème. Autrement dit, est-il possible d'élaborer une *théorie* de la société et si ce n'est pas le cas, pourquoi et qu'est-ce que cela peut nous apprendre sur la nature de la société ? Il s'agit d'un point de divergence entre Castoriadis et Habermas. Tandis que Habermas se donne pour objectif d'élaborer une nouvelle théorie de l'évolution sociale, Castoriadis exclut toute prétention d'accomplir une théorie de la société.

Dans « Institution de la société et institutions secondes »²¹³ Castoriadis déclare dès le début :

« y a-t-il une théorie de l'institution ? Je réponds pour ma part : certainement non. Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir, une *théorie* de l'institution, car la théorie c'est la *theôria* : le regard qui se met en face de quelque chose et l'inspecte. Nous ne pouvons pas nous mettre en face de l'institution et l'inspecter puisque les moyens, pour ce faire, font eux-mêmes partie de l'institution. Comment pourrais-je parler de l'institution dans un langage qui se voudrait rigoureux, formalisé ou indéfiniment formalisable, etc., au moment où ce langage lui-même est une institution, peut-être la première et la plus importante des institutions ? »²¹⁴

Selon Castoriadis, un regard globalisant et rigoureusement extérieur à la société est impossible. Mais pour mieux comprendre ce point de vue, nous devons savoir ce que Castoriadis entend par le terme « institution ». Dans *Domaines de l'homme*, il la caractérise ainsi :

« Ce qui tient une société ensemble est évidemment son institution, le complexe total de ses institutions particulières, ce que j'appelle l' "institution de la société comme un tout" – le mot institution étant pris ici dans le sens le plus large et le plus radical : normes, valeurs, langage, outils, procédures et méthodes de faire face aux choses et de faire les choses et, bien entendu, l'individu lui-même, aussi bien en général que dans le type et la forme particuliers que lui donne la société considérée (et dans ses différenciations : homme/femme par exemple). »²¹⁵

²¹³ *In FP*, op. cit., p. 115 à 126.

²¹⁴ *Idem*, p. 115.

²¹⁵ *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, « Points essais », Paris, Seuil, 1999, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », p. 277. Désormais cité *DH*.

De ce point de vue, il est clair que dire qu'il n'y a pas et ne peut y avoir de théorie de l'institution revient au même que de dire qu'une théorie de la société est impossible. Mais dans ce cas, que peut-on dire de l'institution et de la société et de quel point de vue peut-on le dire ? Selon Castoriadis, on peut distinguer l'institution première (au singulier) et les institutions secondes (au pluriel) :

« l'institution première de la société est le fait que la société *se crée* elle-même comme société et se crée chaque fois en se donnant des institutions animées par des significations imaginaires sociales spécifiques à la société considérée (...). Et cette institution première s'articule et s'instrumente dans des *institutions secondes* (ce qui ne veut nullement dire : secondaires), que nous pouvons diviser en deux catégories. Il y en a qui sont, dans l'abstrait, dans leur forme, *transhistoriques*. Tels sont, par exemple, le langage : chaque langue est différente, mais il n'y a pas de société sans langage ; ou l'individu : le type d'individu est, concrètement, différent dans chaque société, mais il n'y a pas de société qui n'institue un *type* quelconque d'individu (...). Et il y a des institutions secondes qui sont *spécifiques* à des sociétés données et qui y jouent un rôle absolument central, au sens que ce qui est d'une importance vitale pour l'institution de la société considérée, ses significations imaginaires sociales, est essentiellement porté par ces institutions spécifiques. »²¹⁶

Castoriadis donne alors deux exemples : la *polis* grecque et l'entreprise capitaliste. La *polis* grecque est une instance seconde spécifique et sans elle le monde grec ancien est inconcevable, impossible. L'entreprise capitaliste est une institution spécifique qui n'existe véritablement que dans le capitalisme et sans laquelle on ne peut comprendre ce dernier. Il est intéressant de souligner le lien que fait Castoriadis lui-même entre d'une part l'analyse de la démocratie athénienne et celle du capitalisme et d'autre part ce qu'il explique ici sur la nature de l'institution, car on peut comprendre comment ces deux éléments s'articulent. Castoriadis souligne « la solidarité essentielle, l'énorme interdépendance des différentes institutions, de tous les ordres, dans une société donnée. »²¹⁷ Il résume son point de vue sur la société : « une société *est* une totalité extrêmement complexe, et ses différentes "parties" tiennent ensemble de mille manières. »²¹⁸ Ainsi, pour donner un exemple concret, avec le changement énorme des statuts de l'homme et de la femme dans la société occidentale contemporaine par exemple, il n'est pas dit que le système pourra continuer comme si de rien n'était. Cette remarque nous renvoie au projet d'autonomie, une société autonome étant une société dans laquelle il est toujours possible de remettre en cause l'institution qui la fonde, ce qui est le cas dans notre exemple avec l'institution de la répartition des rôles homme-femme. Rappelons que ce projet d'autonomie s'est d'abord exprimé dans l'œuvre de Castoriadis avec le projet socialiste révolutionnaire de changement radical de la société. Cela est tout à fait dans la lignée de ce qu'il déduit du fait que la société est un tout qui tient ensemble par son institution : « Cela montre l'incohérence de toute politique qui se veut sérieusement et seulement "réformiste" ; car une telle politique revient à modifier quelques pièces d'un

²¹⁶ *FP*, op. cit., p. 125.

²¹⁷ *Idem*, p. 125.

²¹⁸ *Idem*, p. 125-126.

système sans se soucier, et même sans être conscient, des effets de ces modifications sur le reste. »²¹⁹ Notons que Castoriadis rejette aussi la position opposée, qui pour être opposée n'en est pas pour autant « révolutionnaire ». Elle prétendrait bien plutôt qu'il n'y aurait alors rien à faire si ce n'est viser immédiatement une transformation radicale de la société :

« Mais précisément, une transformation radicale de la société, si elle est possible – et je pense profondément qu'elle l'est –, ne pourra être que l'œuvre d'individus qui veulent leur autonomie, à l'échelle sociale comme au niveau individuel. Par conséquent, travailler à préserver et à élargir les possibilités d'autonomie et d'action autonome, comme aussi travailler pour aider à la formation d'individus qui aspirent à l'autonomie et en accroître le nombre, c'est déjà faire une œuvre politique, et une œuvre aux effets plus importants et plus durables que certaines sortes d'agitation superficielle et stérile. »²²⁰

D'un point de vue politique, ce second écueil serait plutôt celui d'une volonté d'avoir « tout, tout de suite » qui ne se pose pas le problème de ses conditions de réalisation, négligeant les médiations et le temps nécessaire à un changement radical de la société.

Cela s'oppose au point de vue de Habermas qu'il nous faut maintenant développer. Nous savons déjà que Habermas entreprend une « reconstruction du matérialisme historique ». Nous avons vu que pour lui, le matérialisme est une théorie de l'évolution sociale qui a une valeur informative pour l'action politique. De ce point de vue, la théorie du développement du capitalisme de Marx doit tenir la place d'une théorie partielle au sein du matérialisme historique. Le matérialisme selon Habermas donne des outils pour analyser les conditions déterminant les innovations évolutionnaires qui font apparaître de nouveaux problèmes excédant les capacités de régulation d'une société donnée. C'est ainsi qu'on peut comprendre le surgissement de crises dans cette société. Plus globalement, le matérialisme historique peut permettre selon Habermas de déterminer le principe d'organisation de la société contemporaine en partant de la naissance de sa formation sociale. Cette reconstruction du matérialisme historique permet donc à Habermas de construire une théorie de l'évolution social qui dégage une certaine rationalité à l'œuvre dans l'histoire grâce aux processus d'apprentissage cumulés dans les sociétés. Dans *Raison et légitimité*, il en vient donc à clairement distinguer des étapes de l'évolution sociale qui toutefois ne doivent pas se concevoir comme étroitement rigides :

« L'intégration de la nature interne comporte une composante cognitive. Sur la voie qui mène du mythe à la religion, et de la religion à la philosophie et à l'idéologie, l'exigence d'une reconnaissance discursive des prétentions à la validité normative s'impose de plus en plus vigoureusement. Les images du monde, comme la connaissance de la nature et les technologies, suivent dans leur développement un modèle qui permet de reconstruire rationnellement les régularités suivantes, énumérées de façon descriptive :

- extension du domaine profane par rapport à la sphère du sacré ;
- tendance qui fait passer d'une large hétéronomie à une autonomie croissante ;

²¹⁹ *FP*, op. cit., p. 126.

²²⁰ *Idem*.

- les images du monde perdent leurs contenus cognitifs (en passant de la cosmologie au système moral pur) ;
- le particularisme tribal se transforme selon des orientations à la fois universalistes et individualistes ;
- on assiste à une réflexivité croissante du mode de croyance, réflexivité qu'on peut déchiffrer dans la séquence suivante : mythe, religion révélée, religion rationnelle et idéologie ». ²²¹

Pour Castoriadis, il est clair que le rejet global d'une théorie de la société entraîne logiquement le rejet de reconstruction du matérialisme historique. Ce trait est déjà discernable dans la critique que fait Castoriadis de Marx et du marxisme dans *L'institution imaginaire de la société*, comme le remarque Jean-Marc Ferry, la possibilité même de cette reconstruction du matérialisme historique étant contestée dans son principe, ceci dans la mesure où cette critique est dirigée globalement contre toute vision marxiste de la société et de l'histoire, ce qui inclut celle de Habermas, à la fois aux niveaux méthodologique et philosophique ²²².

Ferry explique bien que le matérialisme historique, se voulant connaissance de l'histoire universelle, recourant à un schéma explicatif qui pose une origine, une force dont tout dériverait en dernière instance – qui chez Marx serait en l'occurrence le développement des forces productives, le mouvement « autonome » de la technique – est pour toutes ces raisons fermement rejeté par Castoriadis. Plus globalement,

« ce que C. Castoriadis conteste là dans le marxisme, ce n'est pas "l'économisme" *comme tel* (...), c'est d'une manière plus générale le fait de rapporter la signification et l'existence de toute forme de vie social-historique à l'instance économique – dont chacun a pourtant une identité singulière et irréductible – à un principe explicatif universel et ultime, à la fois réel et rationnel – à un "étant fondamental" quel qu'il soit : mouvement de la "matière" ou mouvement de l' "esprit", du travail ou du Concept – tout ce qui présuppose une logique du développement, non seulement, des forces productives de la technique, mais encore, éventuellement sans doute, des forces combattives de la critique ou tout autre détermination essentialiste du mouvement de l'histoire. » ²²³

Cette interprétation de Ferry relative au rejet global de toute explication déterministe de la société est en fait largement confirmé par les écrits de Castoriadis postérieurs à *L'institution imaginaire de la société*, ce que montre le présent travail sur la question de la rationalité et ce que Castoriadis déclare très explicitement dans le cas du matérialisme historique et dans celui de Habermas en particulier. Déjà dans un texte de 1978, « De la langue de bois à la langue de caoutchouc », Castoriadis écrit que la reconnaissance des faits sur l'histoire de l'URSS ²²⁴ « détruit la "science du matérialisme historique", montrant qu'une couche dominante peut naître tout à fait en dehors des "rapports de production" (...). » ²²⁵ Nous avons déjà évoqué à

²²¹ Jürgen Habermas, *Raison et légitimité*, trad. fr. de Jean Lacoste, Paris, Payot 1978, p. 25.

²²² Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, « Recherches politiques », Paris, Presses Universitaires de France, 1987. Désormais cité *HEC*.

²²³ Idem, p. 443-444.

²²⁴ Ces faits sont la reconstitution de la division de la société, la naissance d'un nouveau groupe dominant antérieur à Staline qui a eu lieu dans et par la pratique du pouvoir bolchevique avec Lénine et Trotsky et son accaparement du pouvoir *politique*, ceci allant de pair avec l'asservissement des organes autonomes de travailleurs qu'étaient les soviets, l'accaparement de la gestion et la disposition de l'appareil de production contre les travailleurs.

²²⁵ *In La société française*, « 10/18 », Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, p. 313.

propos du débat sur la rationalité et sur Weber que si on considère que

« que l'essentiel du comportement de l'individu est "rationnel" (ou progrès vers la "rationalité") – et si je peux le comprendre c'est que je participe de la même "rationalité" », alors « nous marchons à pleine vapeur vers un idéalisme absolu (hégélien) en matière d'histoire, même s'il s'intitule "reconstruction du matérialisme historique", comme chez Habermas. »²²⁶

Logiquement, Castoriadis rejette la possibilité du matérialisme historique dans le texte que nous avons cité en premier qui explique en quoi une théorie de l'institution est impossible : « Toutes les "explications" fonctionnalistes, économiques, "matérialistes historiques" ou même psychanalytiques sont impuissantes (et en vérité absurde) devant cette émergence [du social-historique]. »²²⁷

Ferry discerne ainsi l'enjeu de ce point de désaccord entre Castoriadis et Habermas :

« la théorie des crises de Habermas présuppose une théorie de l'évolution sociale que l'on peut juger problématique, notamment au regard des objections adressées aux reconstructions qui, d'une façon générale, admettent une logique de l'évolution sociale : à cet égard, les critiques adressées par C. Castoriadis au matérialisme historique nous semblent exemplaires. Comment la *raison*, qui prétend reconnaître la logique (ou les logiques) de l'évolution sociale peut-elle en même temps reconnaître la *signification* historique comme telle ? »²²⁸

Et comme le souligne Ferry, il s'agit là d'une question *pratique*, car alors il faut se demander qui, du « théoricien » ou de l'intéressé est habilité à donner une signification légitime à une pratique sociale. C'est ce qui est induit dans la question de savoir si une théorie de la société est possible ou non.

Nous nous proposons de suivre sur ce point le commentaire de Ferry qui tente de réfuter d'un point de vue habermassien la théorie de la création sociale de Castoriadis et d'argumenter en faveur du matérialisme historique de Habermas²²⁹. L'important pour Habermas, nous dit Ferry, est que sa « théorie de la société » s'oppose à une « technologie sociale », autrement dit, il affirme par l'élaboration d'une théorie de la société que les questions politiques doivent être réglées à l'aune des problèmes de *légitimation* et non à ceux

²²⁶ *MM*, op. cit., p. 61.

²²⁷ *FP*, op. cit., p.121.

²²⁸ *HEC*, op. cit., p. 399-400.

²²⁹ L'importance particulière portée à ce commentaire de Ferry se justifie dans la mesure où il présente de manière détaillée et rigoureuse les thèses de Castoriadis pour tenter de les réfuter ensuite d'un point de vue habermassien, présentation que Habermas lui-même fait de manière beaucoup plus contestable dans la digression sur Castoriadis dans son *Discours philosophique de la modernité*, comme nous l'avons vu. A ce sujet, Marc Maesschalck écrit dans un texte dans lequel il retrace l'argumentation de cette « digression » de Habermas sur Castoriadis et qui s'intitule « Éthique de la discussion contre création sociale. Habermas *versus* Castoriadis », in *Variations sur l'éthique. Hommage à Jacques Dabin*, Facultés universitaires St Louis, Bruxelles, 1994, p. 173-192 : « De manière générale, il n'y a pas vraiment d'effort chez Habermas pour repenser une théorie de l'action dans les termes de Castoriadis. L'argumentation d'Habermas pour justifier cette réserve repose sur une base très restreinte : Castoriadis est une figure exemplaire de l'épuisement du paradigme subjectiviste (...) et de l'impossibilité d'élaborer dans ce cadre une théorie critique de la société (...). Il faut donc envisager un changement de paradigme. Pour y parvenir, il faut cesser de privilégier "l'attitude objectivante dans laquelle le sujet connaissant se rapporte, à lui-même comme aux réalités matérielles existant dans le monde" ». Et plus loin : « En fait, Habermas n'ouvre pas un débat avec Castoriadis. Il procède plutôt à une opération de falsification à la Popper ou de dépassement (*Aufhebung*) à la Hegel. »

de *régulation*. Cette théorie de la société de Habermas sous-tend une théorie des crises qui a une valeur d'explication, euristique, et non de prédiction, prophétique. De ce point de vue elle se garde des excès de la théorie de l'histoire de Marx. Elle doit permettre des interprétations sur des conflits dont la logique serait *interne*, autrement dit attachée directement au processus de socialisation dans le capitalisme avancé :

« Cette succession de formes différentes (caractérisée par des principes d'organisation différents), bien que présentée sous l'aspect simplement descriptif, n'en exprimerait pas moins une séquence logique irréversible – et, en ce sens, "rationnelle". Le passage d'une forme à une autre ne serait nullement arbitraire, et de ce point de vue qui est celui d'une nécessité logique, les seuils critiques dans lesquels un principe d'organisation sociale se dissout pour faire place logiquement à un autre pourraient être reconstitués et explicités de façon assez précise. »²³⁰

Nous avons déjà vu l'illustration concrète de cette succession évolutionnaire dans l'histoire dans la citation de Habermas tirée de *Raison et légitimité* (p. 82-83). Du point de vue de Castoriadis on pourrait souligner que le risque d'une telle théorie serait d'appliquer les concepts de sa propre formation à d'autres sociétés, autrement dit il s'agit d'un risque d'ethnocentrisme.

Ferry reprend la thèse de Castoriadis sur ce point, notamment avec l'idée de création sociale imaginaire. Il y voit une double difficulté, Castoriadis opérant une négation de la méthode au profit de l'Être de la société, négation qui

« nous conduit à désigner une double difficulté : au niveau de la thèse *ontologique* sur l'histoire en général ; au niveau de la *thèse méthodologique* sur la signification historique. Et la question méthodologique portera ultimement la discussion au niveau d'une *éthique politique*. »²³¹

Le créationnisme historique de Castoriadis poserait problème parce que celui-ci

« ne voit pas comment la tentative d'expliquer la succession des significations dans leur existence historique ne *contredirait* pas la possibilité de les comprendre dans leurs différences, il passe de l'*autonomie méthodologique* de la compréhension des contenus à l'*autonomie existentielle* ou facticielle des significations instituées. »²³²

Ce que dit Ferry ici renvoie à un point d'opposition entre Castoriadis et Habermas : Castoriadis refuse de séparer la méthode de son contenu, idée qu'il tire de Marx, alors que Habermas travaille explicitement à cette séparation, point de vue qu'il hérite de Weber. Ferry explique que Castoriadis radicalise sa thèse méthodologique qui affirme l'irréductibilité de la signification à la causation « dans un sens ontologique, en déclarant impossible l'application du principe de raison à la succession historique des significations. »²³³ Ferry pose une question qui fait problème au « créationnisme historique » de Castoriadis :

« comment pouvons-nous rendre compte de notre propre compréhension historique, lorsque celle-ci consiste à reconnaître comme une *impossibilité*, au regard même de l'exigence de cohérence, que le monde grec, par exemple, pût "survenir" entre le monde féodal et le monde bourgeois, ou encore que

²³⁰ HEC, op. cit., p. 441.

²³¹ Idem, p. 452.

²³² Idem, p. 453-454.

²³³ Idem, p. 454.

Homère pût faire irruption entre Marx et Heidegger ? »²³⁴

En fait, Castoriadis n'accepterait pas cette idée, comme le souligne Ferry lui-même, car chaque imaginaire contient à la fois une infinité de possibles *et* une infinité d'impossible.

Toutefois, selon Ferry,

« cela revient à dire qu'une succession historique, *existentiellement indéterminée*, est cependant *logiquement déterminable* (rétrospectivement). Donc le principe de raison devrait pouvoir être admis comme *ratio cognoscendi* – ce qui ne pourrait que servir une exigence *non emphatique* de saisie de la différence ! Castoriadis supposerait-il alors qu'il n'y a de principe de raison qu'au regard d'une *ratio essendi* ? »²³⁵

Dans ce cas, il nous faut voir quelle alternative on peut proposer pour comprendre la société du point de vue de Habermas :

« Pour Habermas, il s'agit de ne pas renoncer à la question de la vérité, lorsque cette question se pose *dans* la signification historique elle-même, c'est-à-dire lorsque le sens en quelque sorte "émis" par l'*interpretandum* est associé à une prétention à la vérité. En effet, il y aurait comme une "demande" de l'*interpretandum*, qui consiste spécifiquement dans la prétention à la vérité : ainsi, le sens religieux que comporte la pratique dont nous parlions à propos d'Indiens d'Amérique centrale est sans doute pour eux une signification pleine de vérité ; et, à défaut de cette prétention, le symbole religieux attaché à cette pratique – en admettant qu'il puisse en quelque façon se maintenir en l'absence de l'idée de vérité – n'aurait plus de toute façon *la même signification*. Peut-être n'aurait-il même plus tout simplement d'*existence*. (...) »²³⁶

Cette interprétation de Ferry pose problème, car Castoriadis ne nie pas que l'on puisse expliquer d'un point de vue rationnelle le passage d'une société à une autre, et c'est même un point de vue tout à fait valable, car la raison est une composante et même une composante essentielle de la société occidentale dans laquelle nous nous trouvons, elle est une création social-historique qui nous permet de comprendre les sociétés. En prenant un point de vue rationnel, nous nous plaçons bien de l'intérieur de la constellation social-historique de laquelle nous faisons irréductiblement partie, ainsi la méthode n'est pas autonome vis-à-vis de son contenu²³⁷. Ce que conteste alors Castoriadis, c'est qu'on prétende appliquer le point de vue rationnel à l'ensemble de l'histoire humaine, même et surtout dans les civilisations qui attribuent une autre signification (religieuse par exemple) à telle ou telle pratique sociale instituée, ce qui revient effectivement au reproche d'ethnocentrisme évoqué par Ferry. Quand on a un point de vue rationnel, on se place de notre point de vue social-historique, nous ne sommes donc pas *en dehors* de la société ce qui explique qu'on ne puisse pas faire de théorie de la société. Et ce n'est pas parce que la raison est une création social-historique qu'elle en vaudrait une autre. Ce n'est pas parce qu'elle est comme la religion une création social-

²³⁴ HEC, op. cit, p. 454-455.

²³⁵ Idem, p. 455.

²³⁶ Idem, p. 464.

²³⁷ Ce qui ne signifie d'ailleurs pas, idée qui serait absurde du point de vue même de Castoriadis, que la méthode est identique au contenu.

historique qu'elle lui serait égale. Nous avons déjà vu ce qu'il en était du reproche de relativisme adressé à l'encontre de Castoriadis. De manière générale, Castoriadis se confronte à la question de savoir comment expliquer le passage d'une société à une autre, explication qui peut avoir recours au principe de raison mais qui ne peut *en aucun cas* s'y réduire, la création imaginaire de la société étant un élément sans lequel il serait impossible de comprendre pourquoi l'homme a créé autant de sociétés et d'histoires différentes. Castoriadis explique pourquoi il est absurde de dire que la théorie de la création sociale imaginaire pourrait laisser penser que les successions historiques seraient réversibles ou interchangeables :

« Création *ex nihilo*, création de la forme, ne veut pas dire création *cum nihilo*, sans "moyens" et sans conditions, sur une table rase. À part un (ou peut-être plusieurs) point d'origine inaccessible et insondable, qui lui-même *s'étaye* sur des propriétés de la première strate naturelle, de l'être humain comme être biologique, *et* de la psyché, toute création historique a lieu sur, dans et par du déjà institué (sans parler des conditions "concrètes" qui l'entourent). Cela la conditionne et la limite – mais ne la *détermine* pas ; et bien évidemment, encore moins de manière "rationnelle" puisque dans les cas importants il s'agit du passage d'un magma de significations imaginaires sociales à un autre (...). De sorte qu'il est simplement rhétorique d'objecter à l'idée de la création dans l'histoire que si elle était vraie, on pourrait retrouver Homère entre Shakespeare et Goethe. Aucun de ces "phénomènes" (auteurs) ne peut être détaché de son monde social-historique propre – et il se trouve que, dans *ce* cas, ces mondes se succèdent en ayant "connaissance", plus ou moins, de ceux qui les ont précédés dans *ce* segment de l'histoire humaine. L'existence de conditions dans une succession ne suffit pas pour en faire une succession "causale rationnelle". »²³⁸

Ainsi, Castoriadis ne rejette pas l'idée qu'il puisse y avoir un progrès dans l'histoire, mais ce sens, c'est *nous* qui le donnons. Nous l'avons déjà signalé avec le constat de la modernité et le progrès que Castoriadis discerne dans l'évolution des luttes ouvrières, passant en 1848 à la revendication floue d'égalité économique et sociale à la Hongrie en 1956 avec revendication de la gestion ouvrière. On voit là une progression parce que c'est *nous* qui lui donnons ce sens. Pour Castoriadis il y a bien du non-causal, même si « nous ne pouvons pas penser l'histoire sans la catégorie de causalité »²³⁹. Ce n'est pas pour autant que l'on va élaborer une théorie de l'évolution sociale qui se donnerait d'avance les problèmes qu'elle pose (la raison par exemple). Castoriadis ne pense pas par conséquent que le social-historique soit complètement indéterminé, mais il s'oppose à l'idée d'une totale détermination dans ce domaine. Il y donc des déterminations à l'œuvre ici, mais il existe aussi une « *indétermination essentielle* »²⁴⁰. Par conséquent, « a-causale ne signifie pas "inconditionnée" ou "absolue", ab-solue, détachée, irrelative »²⁴¹. Le monde Grec n'aurait donc pas pu surgir entre le capitalisme et le monde féodal, ce qui n'en fait pas moins une création social-

²³⁸ *MM*, op. cit., p. 67-68.

²³⁹ *IIS*, op. cit., p. 59. Nous ne développons pas ici la question du non-causal déjà abordé à propos de la question de la raison.

²⁴⁰ *Idem*, p. 298.

²⁴¹ « Imagination, imaginaire, réflexion » in *Les carrefours du labyrinthe V*, p 228-229, Seuil, Paris, 1997.

historique unique. En somme, si on ne peut pas *tout* comprendre de la société ou même en avoir une compréhension globalisante, « théorique », non pour des raisons de finitude humaine mais à cause de l'enracinement social-historique duquel on ne peut pas s'extirper, ça ne signifie pas que l'histoire et la société ne sont que pur chaos.

En somme, les positions de Castoriadis et de Habermas semblent inconciliables. Il faut pourtant se demander quelle est la place que donne chacun d'eux à l'individu dans l'histoire et la société. Malgré leurs différences, ils ont le point commun que nous avons déjà évoqué de ne pas séparer abstraitement la question de l'individu de celle de la société et de l'histoire.

B) La place des individus et des sujets dans la société et l'histoire

Les questions de l'individu et de la société vont ensemble, car aussi bien Habermas (la socialisation est un processus d'individuation) que Castoriadis (l'individu n'est avant tout rien d'autre que la société) soulignent clairement que l'individu ne peut pas être pensé en dehors de la société. La réciproque est également vraie. Ceci a des conséquences sur le projet de la modernité. Nous pouvons déjà rappeler que pour Habermas, la société est structurée par un réseau de relations intersubjectives, ce qui conduit à souligner l'importance fondamentale de la communication et du langage dans la société et qui articule d'office l'individu à la société. Ce point de vue s'oppose à celui de Castoriadis pour qui l'intersubjectivité n'est qu'un type parmi d'autres de relation existant dans la société, à lui seul tout à fait insuffisant pour caractériser la société qui est un tout. L'individu dans ce cadre est une institution seconde transhistorique essentielle, chaque société instituant forcément un type d'individu. Les divergences sur ce point ont déjà été traitées.

Nous pouvons constater ici que, aussi bien pour Habermas que pour Castoriadis, l'explication de l'articulation entre l'individu, ou le sujet, et la société les conduit à établir une comparaison entre ces deux éléments, comparaison qui n'aboutit d'ailleurs pas, ni pour l'un ni pour l'autre, à une identification. On voit là une sorte de démarche commune à Castoriadis et à Habermas qui nous informe sur la nature de la société et de l'individu et les conséquences qu'il faut en tirer pour un projet de la modernité qui est aussi bien celui de la société dans son ensemble que celui des membres qui la constituent.

Habermas, pour exprimer cela plus précisément, pense qu' « il existe (...) des homologues entre les structures de l'identité du moi et celles de l'identité collective. » L'identité du moi, autrement dit l'identité d'une personne « est dans une certaine mesure le

résultat des opérations d'identification réalisées par la personne elle-même. »²⁴² Toutefois, personne ne peut construire cette identité indépendamment des identifications que les autres personnes opèrent sur elle, d'où l'importance du rapport aux autres sujets dans la société et donc des rapports intersubjectifs en général. Ceci conditionne la façon dont se forme la reconnaissance réciproque des membres d'un groupe concerné. Cela a bien évidemment des conséquences pour la constitution de l'identité collective. Rappelons qu'il ne s'agit pas d'assimiler le « moi » et le collectif, ce que Habermas exprime ainsi :

« Quant à l'expression d'identité collective, je voudrais la réserver aux groupes qui revêtent un caractère essentiel pour les membres de ce groupe, qui sont en quelque façon "prescrits" aux individus et ne peuvent pas être choisis librement par eux, et qui ont une continuité allant par delà des horizons biographiques de leurs membres. »²⁴³

Ceci montre la limite de la comparaison des structures de l'identité du moi avec celles de l'identité collective car un groupe se conçoit comme totalité exclusive s'il vit dans l'idée qu'il englobe tous les participants possibles à l'interaction ; par conséquent, tout ce qui est extérieur au groupe devient une sorte de sujet neutre que l'on peut évoquer à la troisième personne, mais avec laquelle il est impossible de nouer des relations interpersonnelles au sens strict. Toutefois, il y a une identité des organismes

« qui maintiennent leurs frontières externes, et qui n'ont pas seulement un identité "pour nous" qui les considérons en tant qu'observateurs, mais aussi une identité "pour soi", sans pouvoir représenter et assurer cette dernière dans l'élément d'une intersubjectivité établie par le langage. »²⁴⁴

Il existe une continuité pour le moi et pour le groupe qui caractérise les identités à des rôles. Habermas explique que ceci renvoie alors à la validité intersubjective et à une certaine stabilité dans le temps des attentes de comportements qui caractérise le stade conventionnel qui est ensuite dépassé par la conscience morale, ce qui a pour conséquence de menacer l'identité à des rôles. Autrement dit, la remise en cause du stade conventionnel menace l'identité qui doit alors se remettre en cause elle-même, le moi restant en deçà de tout rôle particulier. Dans ce cas, « la continuité ne peut être assurée que par une activité d'intégration propre au moi. »²⁴⁵ Pour illustrer cela, Habermas prend l'exemple de la société moderne dans laquelle l'identité du moi pouvait s'appuyer sur l'individualisme du rôle professionnel. Cette homologie partielle que Habermas décèle entre les structures de l'identité du moi et celles de l'identité de la collectivité n'est pas un problème purement théorique ou même juste intellectuel car elle permet de faire un parallèle entre les structures de conscience touchant au droit et à la morale dans l'histoire de l'espèce et dans l'histoire individuelle. Ces développements sont importants pour Habermas car il les rattache directement au

²⁴² *AM*, op. cit, p. 44.

²⁴³ *Idem*, p. 47-48.

²⁴⁴ *Idem*, p. 48.

²⁴⁵ *Idem*, p. 50.

matérialisme historique et donc à sa théorie de la société :

« Le matérialisme historique, qui s'inscrit dans le prolongement des philosophies de l'histoire bourgeoises, esquisse le projet d'une identité collective qui serait conciliable avec des structures du moi universalistes. Ce que le XVIII^e siècle s'était représenté sous l'étiquette du cosmopolitisme, c'est ce qui est pensé maintenant en termes de socialisme, mais cette identité-là est projetée dans l'avenir et devient ainsi un *objectif dans la pratique politique*. »²⁴⁶

On voit bien le lien que fait Habermas entre le sujet, l'individu, et théorie de la société sous la forme du matérialisme historique. Il tente donc ici de construire une identité du moi concilié avec des structures du moi universalistes pour l'intégrer au projet de la modernité d'un point de vue *politique*. La théorie de l'évolution issue du matérialisme historique est aussi bien une théorie de l'évolution de la société que de l'évolution du moi, qui se base sur l'idée qu'il est impossible de ne pas apprendre. Par conséquent, l'étude des structures du moi peut nous informer, en partie, sur la possibilité de concevoir l'histoire des sociétés comme un *processus orientée* et trouver des concepts méthodologiques de base qui seraient applicables à toute formation historique. De ce point de vue, la comparaison de Habermas entre les structures de l'identité du moi et les structures de l'identité collective contribue au projet de la modernité dans sa dimension politique.

Ce point de vue étant abordé à partir du matérialisme historique, Castoriadis ne peut le faire sien. Mais nous pouvons comparer ou plutôt confronter sa comparaison de l'individu, de ce qu'il nomme la « psyché » et de la société à la position de Habermas dans la mesure où c'est aussi en lien avec le projet d'autonomie collective et d'autonomie individuelle. Cette comparaison s'établit chez Castoriadis avec la notion d'imaginaire. C'est tout d'abord dans son approche du social-historique qu'il découvrira cette notion, puis par la psychanalyse, pour l'aspect psychique. Tout d'abord, l'imaginaire pourrait sembler être une notion directement issu d'une étude simple de l'individu, en tant qu'il a des représentations. Mais l'imaginaire ne se réduit pas à une faculté de l'âme comme capacité de créer des formes ; vu ainsi elle ne s'appliquerait qu'à l'individu ou même plutôt à la psyché. L'imagination existe aussi bien chez l'individu privé que dans le social dans la mesure où celui-ci est instituant. Castoriadis constate une créativité à l'œuvre dans le social-historique, créativité qui est le fruit de l'imaginaire collectif. C'est dans ce cadre qu'il va aborder la notion de *signification imaginaire sociale*. L'existence du symbolique dans la société contredit l'explication fonctionnaliste selon laquelle chaque coutume, objet matériel, idée, etc. remplit une fonction vitale ou a une tâche à réaliser et représente ainsi une partie indispensable dans un tout qui

²⁴⁶ AM, op. cit., p. 59-60. Je souligne.

fonctionne²⁴⁷, thèse intenable selon Castoriadis car elle échoue forcément à expliquer la fonction de la totalité des détails des réseaux symboliques à l'intérieur d'une société, pourquoi des détails superficiels et essentiels peuvent être mis sur le même plan, et elle suppose que la relation symbolique va de soi alors qu'un symbole ne s'impose jamais avec une totale nécessité. Ainsi Castoriadis entend montrer l'existence d'une dimension imaginaire au niveau social-historique. Nous avons d'ailleurs déjà vu ce point au cours du présent travail, notamment avec le débat mené par Ferry sur la question de la création social-historique chez Castoriadis et de la théorie de la société. Nous pouvons alors voir dès maintenant que cet imaginaire dévoile son importance fondamentale dans la psychanalyse qui, elle, traite de *sujets* dans le cadre notamment de la cure analytique, ce qui représente la *praxis* psychanalytique. Cette importance de l'imaginaire du social-historique se dévoile donc aussi lorsque l'on s'intéresse à l'inconscient. Du point de vue psychique, l'imagination est bien plus qu'une simple faculté mentale de représentation. L'inconscient est pour Castoriadis le lieu d'un imaginaire radical dans lequel le fantasme ne connaît ni la limite du réel, ni celle de la rationalité. La psychanalyse a donc un rapport privilégié à l'imaginaire, ce qu'on peut voir avec les fantasmes du sujet, les rêves dans lesquels s'expriment ces fantasmes. Ils sont des productions imaginaires. Ce serait une erreur de concevoir ces fantasmes comme de simples représentations produites uniquement par des souvenirs et des *stimuli* externes²⁴⁸, car si l'inconscient combine effectivement des éléments de la réalité, cette combinaison n'est pas donnée *a priori* dans la réalité, il s'agit d'un « moment de création dans le processus psychique (je parle évidemment de création *ex nihilo*). »²⁴⁹ L'imagination est ici produite par la psyché. Et la psyché comme la société est un « pour soi »²⁵⁰ en ce sens qu'ils sont des fins pour eux-mêmes, qu'ils ont un monde propre. Cette comparaison est toutefois limitée par le caractère radicalement a-social de la psyché, point que nous développerons en traitant spécifiquement de la psychanalyse de Castoriadis, la psyché ne pouvant survivre qu'en étant socialisé, ce qui permet au nouveau-né de devenir un *individu* au sens plein du terme.

Nous constatons que dans le cadre de ces comparaisons entre, pour le dire rapidement, individu et société, Habermas reste dans une optique rationaliste, rattachant ce domaine au

²⁴⁷ Voir l'exposition de ce point de vue par Castoriadis dans *IIS*, op. cit., p. 160.

²⁴⁸ Dans *L'interprétation du rêve* de Freud, on trouve de nombreux exemples de rêves provoqués par le même *stimuli* (par exemple le bruit du réveil sonnait le matin) et qui produisent pourtant des représentations très différentes d'un rêve à l'autre.

²⁴⁹ *Les Carrefours du labyrinthe*, op. cit., p.49

²⁵⁰ Voir sur ce point *MM*, op. cit., « L'état du sujet aujourd'hui », p. 233-280. Cette notion de « pour soi » ne doit pas être confondue avec le sens qu'elle prend dans la philosophie de Sartre.

matérialisme historique et donc à l'idée d'une progression rationnelle des sociétés au cours de leur histoire, alors que Castoriadis compare précisément la société et la psyché dans ce qui n'est pas réductible à la rationalité, dans ce qui est issu de l'imaginaire. C'est à chaque fois l'élément de comparaison qui permet de penser le projet de la modernité aux niveaux individuel et collectif. La rationalité croissante à l'œuvre dans l'évolution de l'individu et de la société grâce aux processus d'apprentissage joue cette fonction chez Habermas. Pour Castoriadis, c'est l'imagination, en ce sens qu'elle rend possible de penser et de réaliser l'autonomie.

Les divergences dans ce domaine montre tout de même le point de commun de ne pas négliger la question du sujet dans le cadre du projet de la modernité, intérêt commun qui conduit Habermas et Castoriadis à s'intéresser à la psychanalyse et plus spécifiquement à la praxis psychanalytique comme moyen d'émancipation individuelle. Il nous faut donc maintenant caractériser les termes propres dans lesquels chacun des auteurs aborde cette question qui semble, au premier abord, les faire converger, au moins en partie, par le traitement d'une préoccupation bien spécifique et qui ne va pas de soi.

C) La praxis psychanalytique comme outil de l'émancipation de l'individu

Castoriadis, nous le savons, refuse l'idée d'une société qui ne serait que l'agrégat des membres qui la composent. Il faut alors répondre à la question de savoir comment l'individu émerge, comment il « arrive » dans la société alors que selon Castoriadis lui-même, il est toujours-déjà socialisé :

« L'individu est une fabrication sociale ; et ce que je sais, en tant que psychanalyste, c'est que ce qui n'est pas social dans l' "individu" non seulement serait incapable de composer une société, mais est radicalement et violemment asocial. Ce qui n'est pas social dans l' "individu", ce qui est au tréfonds de la psyché humaine, ce n'est assurément pas ce qu'on appelle depuis nombre d'années le "désir" (...). Mais le noyau de la psyché est une *monade* psychique, caractérisée par la pure imagination ou imagination radicale, au départ dans l'indifférenciation complète. »²⁵¹

On voit une distinction nette entre l'individu et la psyché. L'individu est toujours-déjà socialisé pour Castoriadis, alors que la psyché est radicalement asociale : « l'institution de la société, qui est indissociablement aussi institution de l'individu social, est imposition à la psyché d'une organisation qui est radicalement hétérogène. »²⁵² La psyché est comme une

²⁵¹ *CL6*, op. cit., p. 122

²⁵² *IIS*, op. cit., p. 402.

imagination folle qui ne reconnaît pas le principe de réalité. Cette imagination devient « folle » dans le sens où elle rompt tout asservissement "fonctionnel". C'est ce qui aboutit au remplacement du plaisir d'organe par le plaisir de la représentation, qui n'existe pas chez les animaux, pour qui le besoin remplit la *fonction* de savoir ce qu'il faut chercher et ce qu'il faut rejeter. Castoriadis parle donc de la prévalence du plaisir de représentation sur le plaisir d'organe chez l'homme. Bien sûr, cette prévalence reste valable pour l'individu humain socialisé (ce que montrent, par exemple, la phantasmatisation sexuelle, le fait qu'on peut aller jusqu'à se faire tuer dans une guerre, etc.). Le plaisir et la représentation sont donc défonctionnalisés chez l'être humain. Le problème est que l'homme ne peut satisfaire son propre besoin, nécessaire à sa survie. Si cette inaptitude peut-être physique, elle est aussi psychique : « L'homme est un animal fou et un animal naturellement inapte à la vie. »²⁵³ L'homme ne survit qu'en créant la société, c'est-à-dire en créant des significations imaginaires sociales, des institutions. « La société – l'institution – n'est pas seulement là pour (...) "réprimer les pulsions", comme le pensait Freud. Elle est là pour hominiser ce petit monstre vagissant qui vient au monde et le rendre apte à la vie »²⁵⁴. La société permet à l'homme de créer un sens qui puisse remplacer ce principe de plaisir, le sublimer. Pour cela elle impose une rupture à la monade psychique. Cette rupture permet donc à l'institution de fournir aux individus socialisés le sens, qui remplace le sens de la monade psychique. Toutefois, cette monade psychique, la psyché, ne disparaît jamais complètement de l'homme, elle conserve toujours une part irréductible.

Dans ce cadre, la psychanalyse travaille, selon Castoriadis, sur les fantasmes du sujet, les rêves dans lesquels s'expriment ces fantasmes. Et ces fantasmes sont des productions imaginaires également. La praxis psychanalytique permet d'accéder à l'imaginaire radical issu de la psyché. La psyché humaine a la capacité de « créer des images et de les mettre en relation à partir de stimuli qui n'ont aucun rapport qualitatif avec ces images. »²⁵⁵ Elle transforme les pulsions en « images » et en symboles qu'on ne peut pas déduire de réalités matérielles, c'est pourquoi on parle là de *création imaginaire* et non simplement d'effectuation inconsciente de combinaisons. Sinon, ça reviendrait à postuler un inconscient tout à fait mécanique²⁵⁶ et les représentations inconscientes ne seraient que des réactions nécessaires à un ou plusieurs stimulus : « alors, ce ne serait plus la peine de parler de psychisme, tout serait réglé au niveau somatique par la pulsion qui trouverait toujours les

²⁵³ *CL6*, p. 123.

²⁵⁴ *Idem*.

²⁵⁵ *FF*, op. cit., p. 253.

²⁵⁶ Freud lui-même parle d'ailleurs de « mécanismes de l'inconscient », mais c'est justement sur ce point-là que Castoriadis l'estime contradictoire.

représentations qui lui conviennent, et nécessairement toujours les mêmes. »²⁵⁷ Il n'y aurait pas dans ce cas de fantasmes individuels, mais seulement des biologiques communes à l'ensemble de l'espèce humaine.

De plus, Castoriadis souligne que l'inconscient ignore la réalité, idée qu'il tire de Freud mais développe de manière originale. « Le réel, dans et pour l'inconscient, est purement imaginaire »²⁵⁸. L'inconscient *construit* le réel. À ce titre le réel de l'inconscient n'a rien à voir avec la réalité et est *imaginaire*. C'est de là que découle pour la psyché la supériorité du plaisir de la représentation sur le plaisir d'organe. Cela montre que l'homme n'est pas purement biologique, sinon il ne pourrait porter son désir que sur des objets « réels » et n'aurait aucune raison de préférer la représentation. La psyché est donc fondamentalement et avant tout *imagination*, ce qui nous ramène de nouveau à l'idée de l'homme comme *animal fou* et c'est pour cela qu'il devient raisonnable. « Dans son premier état et sa première organisation (...), le sujet, si sujet il y a, ne peut se référer qu'à soi, une distinction de soi et du reste ne peut être posée. »²⁵⁹ C'est par l'imposition des significations imaginaires sociales, par le biais de l'éducation que l'homme va devenir raisonnable et socialisé. On retrouve ici le processus de socialisation de l'individu.

Dans ce cadre la psychanalyse est étroitement reliée au projet d'autonomie. La praxis analytique vise l'instauration d'un nouveau rapport entre le désir de l'individu et sa conscience. Il s'agit de faire advenir une pensée réfléchie à la place des pulsions inconscientes dont le sujet est le jouet. C'est le sens de la formule de Freud maintes fois commentée, notamment pour le problème de sa traduction : « *Wo Es war, soll Ich werden* » et que Castoriadis traduit : « Où était Ça, Je dois advenir ».

« *Je* est ici, en première approximation, le conscient en général. Le *Ça*, à proprement parler origine et lieu des pulsions ("instincts"), doit être pris dans ce contexte comme représentant l'inconscient au sens le plus large. *Je*, conscience et volonté, dois prendre la place des forces obscures qui, "en moi", dominant, agissent pour moi (...). »²⁶⁰

L'interprétation de cette phrase de Freud est donc très importante pour comprendre qu'elle est le but de la cure analytique :

« Je dois prendre la place de Ça – cela ne peut signifier ni la suppression des pulsions, ni l'élimination ou la résorption de l'inconscient. Il s'agit de prendre leur place en tant qu'*instance de décision*. L'autonomie, ce serait la domination du conscient sur l'inconscient. (...) »²⁶¹

Castoriadis nous indique là sa conception de l'*autonomie individuelle*. Cette autonomie a le même sens qu'au niveau collectif, il s'agit de se donner à soi-même – *auto* – sa propre loi –

²⁵⁷ *Les Carrefours du labyrinthe*, p. 48-49. 1^{re} édition : Paris, Seuil, 1978.

²⁵⁸ *FF*, op. cit., p. 256.

²⁵⁹ *IIS*, op. cit., p. 397.

²⁶⁰ *Idem*, p. 150-151.

²⁶¹ *Idem*, p. 151.

nomos. « Si à l'autonomie, la législation ou la régulation par soi-même, on oppose l'hétéronomie, la législation ou la régulation par un autre, l'autonomie, c'est ma loi, opposée à la régulation par l'inconscient qui est une loi autre, la loi d'un autre que moi. » L'inconscient est un autre *en moi*, c'est le discours de l'Autre, formule que Castoriadis reprend de Jacques Lacan. « L'autonomie devient alors : mon discours doit prendre la place du discours de l'Autre, d'un discours étranger qui est en moi et me domine : parle par moi. Cette élucidation implique aussitôt la dimension *sociale* du problème (...). »²⁶² À partir de là, on peut voir la jonction de la psychanalyse et de la politique par le projet d'autonomie :

« S'il y a une véritable politique aujourd'hui, c'est celle qui essaie de préserver et développer ces germes d'autonomie. Et si la pratique psychanalytique a un sens politique, c'est uniquement dans la mesure où elle essaie de rendre l'individu, tant que faire se peut, autonome, c'est-à-dire lucide sur son désir et sur la réalité, et responsable de ses actes, c'est-à-dire se tenant pour comptable de ce qu'il fait. »²⁶³

La psychanalyse est donc pour Castoriadis une discipline essentielle pour l'autonomie et en ce sens elle joue un rôle éminemment politique, même si elle ne s'y réduit pas.

C'est un point commun net avec Habermas, malgré toutes les différences inconciliables que nous avons pu observer entre ces deux auteurs depuis le début de ce travail. Notons d'ailleurs que Castoriadis et Habermas aborde tous deux la psychanalyse tout en gardant un esprit critique à son égard, rejetant notamment le scientisme freudien. Pour Habermas,

« la naissance de la psychanalyse, par la logique de la recherche elle-même, ouvre la possibilité d'un accès méthodologique à cette dimension qu'avait occulté le positivisme. Cette possibilité n'a pas été réalisée ; elle a été fermée par le malentendu scientifique (*Selbstmissverständnis*) que Freud lui-même, en physiologue qu'il était à l'origine, a fait peser sur la conception que la psychanalyse avait d'elle-même. »²⁶⁴

Castoriadis, pour sa part, reproche à Freud ce qu'il reproche de manière générale à la logique héritée qui pense l'être sur le mode de la détermination, ce qui en fait un auteur contradictoire qui, comme tous les grands auteurs, « pense au-delà de ses moyens »²⁶⁵.

« Ainsi enfin Freud qui dévoile l'inconscient, affirme son mode d'être incompatible avec la logique-ontologie diurne, et pourtant ne parvient pas à le penser, jusqu'à la fin, qu'en invoquant toute la machinerie des appareils psychiques, des instances, des lieux, des forces, des causes et des fins, pour parvenir à occulter son indétermination en tant qu'imagination radicale. »²⁶⁶

Il y a un donc, au premier abord, un rapprochement réel entre Castoriadis et Habermas sur ce point. Habermas voit la psychanalyse et plus particulièrement la praxis psychanalytique comme un outil d'émancipation. Elle est l'outil permettant le développement de l'autonomie

²⁶² *IIS*, op. cit., p. 152.

²⁶³ *CL6*, op. cit., p. 122.

²⁶⁴ Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. fr. Gérard Cléménçon, « Tel », Paris, Gallimard, 1979, p. 247 (Désormais cité *CI*)

²⁶⁵ *IIS*, op. cit., p. 261.

²⁶⁶ *Idem*, p. 262.

individuelle proprement dit. Ceci a pour conséquence que, selon Habermas, comme pour Castoriadis, la psychanalyse a un lien avec la société et la politique. Voyons cela de plus près en étudiant la conception de la psychanalyse de Habermas.

Pour Habermas²⁶⁷, la psychanalyse est « significative comme seul modèle tangible d'une science qui recourt méthodiquement à l'autoréflexion »²⁶⁸. L'autoréflexion, pour Habermas, est la faculté propre de connaissance de soi. Cette faculté a été héritée notamment de la tradition philosophique moderne. On voit donc le lien que la psychanalyse entretient avec la modernité et plus précisément avec le projet de la modernité, pour l'instant au moins dans le sens d'une émancipation. La psychanalyse est utile dans ce cadre en ce que la philosophie de la réflexion ne suffit pas à réhabiliter dans son rôle historique la dimension de l'autoréflexion.

« C'est pourquoi l'exemple de la psychanalyse nous servira à démontrer que cette dimension s'ouvre de nouveau sur le terrain du positivisme lui-même : Freud a développé un cadre d'interprétation pour des processus de formation perturbés et déviant qui, par une autoréflexion d'orientation thérapeutique, peuvent être dirigés dans des voies normales. »²⁶⁹

On voit apparaître déjà une première différence par rapport à Castoriadis. En évoquant le positivisme, Habermas est encore une fois dans l'idée d'un progrès rationnel, qui s'effectuerait sur le plan individuel grâce à la psychanalyse. En témoigne aussi le titre du texte « Psychanalyse et théorie de la société »²⁷⁰ dans *Connaissance et intérêt*. Ce titre montre bien la volonté de Habermas de faire le lien entre psychanalyse et politique par le biais de la théorie de la société au sujet de laquelle nous connaissons la forte opposition entre Castoriadis et Habermas. Mais avant d'approfondir plus avant cette opposition, nous devons étudier comment Habermas utilise les concepts psychanalytiques pour les intégrer à sa théorie de l'agir communicationnel et ainsi dévoiler le potentiel émancipatoire de la praxis psychanalytique.

Habermas se donne notamment pour but d'exprimer les concepts psychanalytique dans les termes d'une théorie du langage, ce qui le conduit à réinterpréter les termes employés par Freud :

« L'absence d'une théorie développée du langage est ici sensible. Il me semble plus plausible de comprendre l'acte de refoulement comme une isolation des interprétations de besoin elles-mêmes. Le langage dégrammaticalisé et comprimé en images qui est celui du rêve nous fournit des points de repère pour un tel *modèle d'ex-communication*. Ce processus serait la reproduction intrapsychique d'une catégorie déterminée de la punition dont l'efficacité était évidente, en particulier aux époques archaïques : l'expulsion et l'ostracisme, l'isolement du criminel, rejeté du groupe social dont il partage la langue.

²⁶⁷ Pour étudier les positions de Habermas sur la psychanalyse, voir *CI*, op. cit., p. 247 à 331. On peut se reporter également avec profit au livre de JM Ferry, *HEC*, op. cit., p. 185 à 222.

²⁶⁸ *CI*, op.cit., p. 247.

²⁶⁹ *CI*, op. cit., p. 223.

²⁷⁰ *Idem*, p. 305 à 331.

Isoler certains symboles individuels de la communication publique équivaut à privatiser leur contenu sémantique. Il subsiste toutefois une connexion logique entre la langue déformée et la langue publique dans la mesure où ce dialecte privé est susceptible d'être traduit – c'est même en cela que consiste le travail d'analyse du langage auquel se livre le thérapeute. »²⁷¹

Habermas conçoit le refoulement comme le résultat d'une « *ex-communication* ». Le travail du psychanalyste est alors dans cette optique de traduire dans la langue publique le dialecte privé qui isole certain symbole de la communication publique (car ainsi le contenu sémantique est privatisé). De ce point de vue, la proportion entre « langage privé » et « langage public » doit mesurer le *degré de la répression sociale*²⁷², qui se manifeste par la censure qui est finalement intériorisée en tant que « sur-moi ». La censure est ici comme le motif objectif du refoulement. Toutefois, le refoulement n'est pas la répression proprement dit, il est plutôt une traduction intrapsychique de la répression. Cela se manifeste par l'« *ex-communication* » de symboles associés aux motifs qui sont défendus d'action. L'*ex-communication* est en quelque sorte le résultat du Sur-moi au niveau social. Ainsi, par cette *ex-communication*, une portion du langage est pour ainsi dire « privatisée », il se manifeste comme une « dégrammaticalisation » des éléments linguistiques censurés. Pour Habermas, on voit que « la société fait appel à la maîtrise volontaire et consciente ("rationnelle") des frustrations socialement nécessaires – ce qui, politiquement, impliquerait sans doute une discussion et une argumentation publique »²⁷³.

L'idée que la praxis psychanalytique se réduise à résoudre des conflits langagier issus de la société et qu'ainsi elle permette comme une meilleure maîtrise rationnelle du sujet et par conséquent de la société est totalement incompatible avec la vision qu'a Castoriadis de la psychanalyse, de la praxis analytique et surtout de la notion de psyché a-sociale, entièrement a-rationnelle. Le langage n'advient à l'individu que par la socialisation pour Castoriadis, il ne peut donc concevoir que la psychanalyse s'en tienne à une dimension de thérapeutique communicationnelle luttant contre les conséquences intrapsychiques de la répression sociale. Que la psychanalyse permette alors selon Habermas de s'émanciper par rapport à l'illusion ne saurait être suffisant pour rapprocher sérieusement ces deux auteurs sur ce point. Si le but qu'ils poursuivent semble être commun, l'émancipation pour le dire simplement, la manière de le définir, le progrès vers la rationalisation pour Habermas et l'autonomie individuelle et collective pour Castoriadis, est très différente de l'un à l'autre, ainsi que les moyens pour y parvenir.

²⁷¹ Idem, p. 273-274.

²⁷² Je reprends ici l'interprétation de JM Ferry, *HEC*, op. cit., p. 202.

²⁷³ JM Ferry, *HEC*, op. cit., p. 203.

CONCLUSION

Globalement, le rapport entre Habermas et Castoriadis est celui de l'opposition, et même de la confrontation directe, dont nous avons toujours plus constaté la radicalité au fil de notre travail. Arrivé au terme de cette étude, on peut alors se demander quel était l'intérêt de démontrer l'incompatibilité entre ces deux penseurs. Si leurs points de vue respectifs sont opposés au point d'être inconciliables, il faut souligner que ce constat était possible à faire grâce aux nombreuses thématiques communes qui occupent Castoriadis et Habermas. Si leurs positions sont incompatibles, elles ne sont pas incommensurables. Mais maintenant, que devons-nous penser d'une telle opposition ? Quel en est l'enjeu général ? Ne nous reste-t-il plus qu'à choisir notre camp ? Il ne s'agit pas ici de donner une opinion simpliste du type untel a tort, l'autre a raison, ni même d'élaborer une synthèse iconoclaste que personne ne semble songer sérieusement à faire.

Avec cette confrontation, nous avons en fait deux solutions au problème de savoir comment agir dans le monde pour le changer *politiquement*. Ce sont ici les questions de la praxis et de la démocratie qui reçoivent deux réponses explicitement contradictoires (chaque fois par les auteurs eux-mêmes qui, au mieux, font une déclaration formelle sur l'originalité de l'auteur comme Habermas dans sa digression), et même souvent caricaturale, pour Habermas comme pour Castoriadis. La volonté de démarcation claire de l'un et de l'autre pourrait aussi laisser supposer qu'ils veulent tous deux revendiquer leur vue sur un concurrent direct, et non pas un parmi d'autres, pour le plaisir de l'intellect.

L'intérêt de la présente étude a été, je l'espère, de poser la question de la praxis, d'un point de vue historique et conceptuel. D'où l'intérêt majeur d'aborder la question de la modernité et de savoir ce qu'on peut en tirer pour un projet d'émancipation. Le renouvellement d'un projet d'émancipation ne peut passer que par la combinaison d'une réflexion sur le passé et ses tentatives, sur le présent, pour connaître les conditions de cette éventuelle émancipation, et sur la philosophie, si on entend par là un développement conceptuel qui nous aide à ne pas nous engager aveuglément dans les « faits », qui sont en fait, sauf peut-être dans le cas de constatation superficielle, toujours déjà interprétés – comme Castoriadis et Habermas nous en montre deux exemples éloquentes sur la modernité –, tout en s'appuyant sur la *réalité* de ces faits, réalité qui n'est pas relative aux individus, même si on

ne peut la dégager de manière séparée, hors du monde et d'un milieu culturel, historique et social..

A travers la confrontation des projets respectifs de Habermas et Castoriadis, projets qui constituent le fil directeur du présent travail, nous avons deux réponses très différentes à ce problème. En montrant ces deux réponses et en les confrontant, j'espère avoir porté une contribution au débat sur la réalisation effective et historique de la démocratie et de l'émancipation humaine et individuelle et ainsi à faire « mentir » Castoriadis qui voyait dans notre époque l'éclipse du projet d'autonomie, qui ajoutait toutefois qu'il ne tenait qu'aux hommes de le reprendre. Il reste à savoir comment faire, concrètement et maintenant.

BIBLIOGRAPHIE

Littérature principale

Textes de Jürgen Habermas

Le discours philosophique de la modernité, trad. fr. de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, NRF, « Bibliothèque de philosophie », Paris, Gallimard, 1988.

Après Marx, trad. fr. de Jean-René Ladmiral et Marc B. de Launay, « Pluriel », Paris, Hachette littérature, 1997.

Théorie de l'agir communicationnel, t. 1 : « Rationalité de l'agir et rationalisation de la société », trad. fr. Jean-Marc Ferry, t. 2 : « Critique de la raison fonctionnaliste », trad. fr. Jean-Louis Schlegel, « l'espace du politique », Paris, Fayard, 1987.

Connaissance et intérêt, trad. fr. Gérard Cléménçon, « Tel », Paris, Gallimard, 1979.

La Technique et la science comme idéologie, trad. fr. Jean-René Ladmiral, « Médiations », Paris, Denoël Gonthier, 1978.

Raison et légitimité, trad. fr. de Jean Lacoste, Paris, Payot 1978.

Textes de Cornelius Castoriadis

La Société bureaucratique, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1990. La première édition de ce texte est parue en deux tomes : *La société bureaucratique*, tome 1 : *Les rapports de production en Russie*. Tome 2 : *La révolution contre la bureaucratie*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1973.

L'expérience du mouvement ouvrier 2. Proletariat et organisation, « 10/18 », Paris, Union Générale d'Éditions, 1974.

Capitalisme et révolution 2. Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », « 10/18 », Paris, Union Générale d'Éditions, 1975.

La société française, « 10/18 », Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.

L'institution imaginaire de la société, « Points Essais », Paris, Seuil, 1999.

Les Carrefours du labyrinthe, première édition : Paris, Seuil, 1978. Réédition :

« Points essais », Paris, Seuil, 1998.

Domaines de l'homme. Les Carrefours du Labyrinthe II, « Points-Essais », Paris, Seuil, 1999. Dans ce livre se trouve « Réflexions sur le "développement" et la "rationalité" » p. 159-214, cité ici dans sa première publication : in Candido Mendès (dir.), *Le Mythe du développement*, « Esprit », Paris, Seuil, 1977, p. 205-240.

Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III, « Points Essais », Paris, Seuil, 1990.

Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V, « La couleur des idées », Paris, Seuil, 1997.

Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI, « Institution première de la société et institutions secondes », « La couleur des idées », Paris, Seuil, 1999.

Littérature secondaire

Textes confrontant Jürgen Habermas et Cornelius Castoriadis

Konstantinos Kavoulakos, « The Relationship of Realism and Utopianism in the Theories of Democracy of Jurgen Habermas and Cornelius Castoriadis », traduit du grec vers l'anglais par Alexandra Bakalou, in *Society and Nature*, 6 (August 1994), p. 69-97. Ce texte est disponible sur Internet : <http://www.fks.uoc.gr/english/cvs/kavoulakos/Habermas-Castoriadis.pdf>

Marc Maeschalck, « Ethique de la discussion et création sociale. Habermas versus Castoriadis », in *Variations sur l'éthique. Hommage à Jacques Dabin*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1994, p. 173-192.

Andreas Kalyvas, « La politique de l'autonomie et le défi de la délibération : Castoriadis *contra* Habermas », in « Les Temps modernes », No 609, juin-juillet-août 2000, p. 71-103.

Raphaël Gély, « Imaginaire, affectivité et rationalité. Pour une relecture du débat entre Castoriadis et Habermas », in *Praxis et institution. les Cahiers Castoriadis*, 4, Sous la direction de Philippe Caumières, Sophie Klimis et Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2008.

Textes sur Jürgen Habermas

Jean-Marc Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication*, « Recherches politiques », Paris, PUF, 1987. Pour la confrontation avec Castoriadis, voir les pages 12, 47, 211, 251, 282, 289, 316n49, 363, 400, 412n24, 441-72, 559, 574.

Stéphane Haber, *Jürgen Habermas, une introduction*, « Agora Pocket », Paris, La Découverte, 2001.

Christian Bouchindhomme, *Le vocabulaire de Habermas*, « Vocabulaire de... », Paris, Ellipses, 2002.

Textes consacrés en partie à Jürgen Habermas

Paul-Laurent Assoun, *L'École de Francfort*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1990.

Textes sur Cornelius Castoriadis

Gérard David, *Cornelius Castoriadis, le projet d'autonomie*, Paris, éditions Michalon, 2000.

Fabien Delmotte, *Autonomie, vérité et création dans la philosophie de Castoriadis. Socialisme ou Barbarie : Praxis et Marxisme*. Mémoire de maîtrise de philosophie, université de Lille 3, sous la direction de Christian Berner, Lille, 2003.

Nicolas Poirier, *Castoriadis. L'imaginaire radical*, « Philosophies », Paris, PUF, 2004.

Jean-Louis Prat, *Introduction à Castoriadis*, « Repères », Paris, La Découvert, 2007.

Textes consacrés en partie à Cornelius Castoriadis

Philippe Gottraux, « *Socialisme ou Barbarie* », un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre, « Sciences politiques et sociales », Lausanne, éditions Payot Lausanne, 1997.

Fabien Delmotte, *Le problème de la perspective d'émancipation selon Castoriadis, Lyotard et Lefort*, mémoire de DEA d'études politiques, sous la direction de Vincent Descombes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2005.

Je remercie

Christian Berner, mon directeur de mémoire, pour son aide, son écoute, sa disponibilité et sa patience.

David Curtis : pour son soutien « logistique » très important et ses remarques stimulantes sur Castoriadis (David Curtis a notamment traduit de nombreux textes de Castoriadis et s'occupe d'un site Internet rassemblant de manière exhaustive toute la bibliographie de et sur Castoriadis : <http://www.agorainternational.org>),

Raphaël Gély qui m'a fourni une première version de son texte.

Fabien Delmotte, qui m'a fait connaître Castoriadis et qui a été le premier à lire les travaux préliminaires de ce mémoire,

Jean-Louis Prat dont l'aide, sans peut-être même qu'il s'en doute, m'a fait gagner un temps précieux,

et les derniers mais pas les moindres, Anne-Françoise et Gérard Serniclay, mes parents, sans qui je n'aurais pu rendre la version écrite de mon mémoire qu'au pris de difficultés diaboliques.

Sommaire

Introduction générale.....p. 2

Chapitre I : Du marxisme au rationalisme.....p. 6

Introduction..... p. 7

A) Marx et le marxisme : Théorie révolutionnaire et matérialisme historique.....p. 8

B) Raison et rationalisme.....p. 23

Chapitre II : Le constat de la modernité.....p. 40

Introduction.....p. 41

A) La critique du postmodernisme.....p. 42

B) Deux lectures critiques de la période moderne.....p. 45

C) Confrontation de ces deux lectures. Raison communicationnelle contre création sociale.....p. 67

Chapitre III : Société, histoire, individu.....p. 77

Introduction.....p. 78

A) Une théorie de la société.....p. 80

B) La place des individus et des sujets dans la société et l'histoire.....p. 88

C) La praxis psychanalytique comme outil de l'émancipation de l'individu..... p. 92

Conclusion..... p. 99

Bibliographie.....p. 101

Remerciements.....p.104