Cornelius Castoriadis est mort il y a vingt ans. En guise de célébration de cet anniversaire, nous reproduisons deux contributions autour de son travail. La première est l'intervention de Daniel Bensaïd au colloque Castoriadis tenu à Saint-Denis et Cergy du 1er au 4 mars 2007 et reproduite dans le numéro 21 de Contretemps (*2008, 1ère série). Nous publierons demain la réponse de Pierre Khalfa, dont on peut lire ici un bref hommage à Castoriadis.*

La notion de politique chez le deuxième Castoriadis est en rapport étroit avec son rejet du marxisme dans l'article charnière de 1964, « Le marxisme : un bilan provisoire[1] ». Ce bilan part d'un constat :

> si « le marxisme est devenu partie de l'atmosphère que l'on respire en venant au monde social et du paysage historique qui fixe le cadre de nos allées et venues », il est aussi devenu depuis quarante ans (depuis la défaite de la révolution allemande de 1923) « 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[2] ».

Que le marxisme, codifié sous Staline en doctrine d'État, soit devenu l'idéologie de la bureaucratie, en URSS comme dans les partis communistes stalinisés, n'est guère contestable. Il n'en demeure pas moins que Castoriadis manie la catégorie du marxisme au singulier comme un gros concept fourre-tout. Bien qu'il se pose la question de savoir « de quel marxisme parler », il évite d'y répondre. Pourtant, si le marxisme orthodoxe ou « soviétique » est alors largement dominant, il ne rend pas compte de la diversité et de la fécondité des recherches qui s'inspirent de la critique marxienne. En outre, contrairement à ce qu'a pu prétendre un marxisme scientiste, il n'y a pas de coupure absolue entre science et idéologie. Pas plus, donc, de science pure, que d'idéologie pure. Le marxisme « idéologisé », fustigé par Castoriadis, est resté travaillé de contradictions. Il a produit des œuvres – que l'on songe à Colletti et Della Volpe en Italie, Manuel Sacristan en Espagne, Lefebvre ou Althusser en France, Karel Kosik en Tchécoslovaquie, et bien d'autres encore – qui, même quand elles épousaient les sinuosités de la politique du Kremlin, ne sauraient être réduites à un discours apologétique.

Entre marxisme et révolution

Il est clair que le caractère excessif, unilatéral, parfois de mauvaise foi, de ce texte de rupture représente un règlement de compte, non seulement avec le marxisme orthodoxe du mouvement communiste international, mais un règlement de compte – peut-être difficile et douloureux – de Castoriadis avec son propre passé militant, la vingtaine d'années consacrées à la IVe Internationale et, à partir de 1948, au groupe Socialisme ou Barbarie. « Parti du marxisme révolutionnaire », le temps est alors venu pour lui d'un tournant radical : « Il fallait choisir entre rester marxiste et rester révolutionnaire. » Ou bien, ou bien : logique binaire du tiers exclu. Les termes de ce choix posent cependant au moins trois questions présupposées résolues : Que signifie, en 1964, rester marxiste ? Que signifie être révolutionnaire au moment où se prépare la contre-offensive libérale ? Et surtout : ce

que rester veut dire ? Alors que Castoriadis, qui fut marxiste, déclare en 1964 et confirme en 1974 ne plus pouvoir le rester, Deleuze qui n'a jamais prétendu l'être, déclarera dix ans plus tard, sa volonté de le rester. Comment rester ce que jamais on ne fut[3] ?

À quoi, comme l'a suggéré Philippe Raynaud dans notre débat au colloque de Saint-Denis/Pontoise, il ne serait pas superflu d'ajouter une quatrième question sur ce que choisir veut dire. En tout état de cause, l'énoncé radical de l'alternative par Castoriadis suppose qu'ait été départagé, aussi rigoureusement que par la coupure épistémologique alors chère à Althusser, le côté de chez Marx et celui de la Révolution. Or, comme on le sait depuis Proust, le côté de chez Swann et celui de Guermantes, apparemment opposés, finissent parfois par se rejoindre. Dans l'article de 1964, le partage n'est pas clairement établi, c'est le moins qu'on puisse dire. Les grands reproches théoriques adressés au marxisme en général portent en réalité sur son interprétation dominante, dont Castoriadis sait pourtant qu'elle est loin d'être exclusive. Ainsi, pour un auteur qui, à la différence de polémistes contemporains qui ferraillent contre un marxisme imaginaire, a lu Marx attentivement, les trois principaux griefs apparaissent comme autant d'énormités à la limite du contresens ou de la falsification pure et simple.

Le premier n'est autre que l'accusation banale de déterminisme historique et d'économisme mécanique, impliquant une double réduction : du social, du politique, du symbolique à l'infrastructure économique et technique, et de l'économie elle-même à des « lois naturelles ». Pourtant, dès *La Sainte Famille* et *L'Idéologie allemande*, Marx et Engels ont rompu catégoriquement et sans retour avec les philosophies spéculatives de l'histoire universelle : « L'histoire ne fait rien[4] » ! Cette rupture est confirmée dans l'introduction aux Manuscrits de 1857-1858 par les notes télégraphiques sur une nouvelle écriture de l'histoire. Elle l'est à nouveau par la fameuse lettre de Marx à ses critiques russes, dans laquelle il leur reproche de réduire sa théorie à un « schéma supra-historique » de succession chronologique des modes de production, alors que leur généalogie, telle que la présente Le Capital, ne vaut que pour la genèse du capitalisme en Europe et ne préjuge pas d'autres voies de développement historique possibles. C'est ce que confirmeront quelques années plus tard les lettres à Vera Zassoulitch envisageant l'hypothèse d'un développement de la Russie qui puisse faire l'économie des affres de l'accumulation capitaliste. Enfin, l'idée d'un déterminisme mécaniste ne résiste pas à la lecture des écrits politiques de Marx, notamment de la trilogie sur Les Luttes des classes en France, dans lesquels l'idéologie, la représentation, l'imaginaire théâtral, jouent un rôle de premier plan[5] . Il est décidément difficile pour un lecteur scrupuleux de reconnaître dans la théorie de Marx, par-delà telle ou telle de ses contradictions parfois réelles, une philosophie de l'histoire qui prétendrait énoncer « la vérité théorique et pratique d'une dynamique de l'histoire[6] ».

La seconde critique est tout aussi stupéfiante : « Brièvement, la théorie de Marx comme telle ignore la lutte des classes sociales. » Elle ignore « l'effet des luttes ouvrières sur la répartition du produit social » et cela dérive de la « prémisse fondamentale » selon laquelle, « dans l'économie capitaliste, les hommes sont intégralement réifiés » et soumis à « l'action de lois économiques qui ne diffèrent en rien des lois naturelles[7] ». Non seulement, du Manifeste de 1848 à la Critique du programme de Gotha, en passant par Les Luttes de classes en France ou le Dix-huit Brumaire, Marx s'acharne à dire le contraire ; la lutte des classes est le fil conducteur de la critique de l'économie politique, de la théorie de la valeur, de l'histoire de l'accumulation primitive, de l'analyse des crises périodiques. Dès son premier chapitre, le livre I du *Capital* invite le lecteur à suivre l'homme aux écus et son salarié dans les sous-sols de la production où ce dernier sera « tanné ». Le dernier chapitre

inachevé du livre III est celui sur les classes sociales. Et toute la détermination de la valeur, loin de résulter d'un quelconque déterminisme économique ou technologique, est l'expression d'une lutte quotidienne acharnée pour déterminer le partage entre temps de travail nécessaire et surtravail.

Enfin, le reproche d'un scientisme platement positiviste : le marxisme « prétend pouvoir réduire intégralement le niveau des significations au niveau des causations[8] ». Il ne verrait dans la logique économique que l'action de lois en dernière instance naturelles. On peut tirer argument de tel ou tel passage de Marx où il s'enthousiasme pour les succès des sciences physiques ou chimiques de son temps. Ce serait faire peu de cas de tout ce qui l'éloigne, au contraire, du scientisme dominant : un rejet explicite et méprisant du positivisme ; la recherche d'une causalité autre que mécanique, dont « les lois tendancielles », ces lois étranges « qui se contredisent elles-mêmes », articulent le nécessaire et le contingent ; l'idée, de la thèse doctorale sur Démocrite et Épicure aux derniers textes sur la Russie, d'un « matérialisme aléatoire » ou d'un « matérialisme de la rencontre » ; la distinction enfin entre « la science allemande », en tant que logique générale du savoir, et les sciences positives anglaises[9].

Castoriadis consent à admettre que la lutte des classes « semble » s'opposer au déterminisme économique, « mais semble seulement », dans la mesure où Marx l'intégrerait à une chaîne causale où les classes font « ce qu'elles ont à faire » dans une histoire qui leur est « nécessairement tracé[e] [10] ». Il suffit encore de lire les textes politiques, sur la France, l'Angleterre, l'Espagne, sur les guerres européennes, pour constater à quel point une telle affirmation est ridicule. Le problème qui hante la trilogie sur la France, c'est précisément que les classes ne font pas ce qu'elles seraient supposées faire, que la politique n'est pas un fidèle reflet du social, que la représentation, l'idéologie, ou « l'imaginaire », sont autant de médiations qui ont leur efficacité propre.

Pour Castoriadis, l'affaire est donc entendue. Dans le marxisme, l'idéologie de la bureaucratie l'a emporté sans restes sur l'imaginaire du prolétariat. Déterminisme historique + économie mécaniste + scientisme causal = une « Providence communiste » éliminant « le problème premier de la pratique », à savoir le fait que les hommes ont à mener leur vie aux prises avec des conditions réelles qui n'excluent ni ne garantissent l'accomplissement de leur projet. Condition politique tragique, donc, qui fait écho au Saint Augustin du « travailler pour l'incertain », et au Pascal du pari.

Reste pourtant à démontrer, admet Castoriadis, qu'il peut y avoir une philosophie qui soit autre chose que la philosophie et une politique qui soit autre chose que la politique. Car l'exigence « entièrement nouvelle » de leur union, non comme simple addition, mais comme véritable synthèse inaugurale d'une politique et d'une philosophie inédites, c'est « ce que le marxisme a apporté de plus profond et de plus durable[11] ». Mais cet ambitieux projet aurait sombré dans la réduction de la praxis à la technique, et le marxisme serait devenu l'idéologie de la bureaucratie, et plus largement un rouage parmi d'autres de la culture capitaliste. D'où la nécessité de s'en détacher pour rester révolutionnaire et de s'attaquer à son impensé, l'institution imaginaire.

Entre Marx et Aristote

S'il comporte encore bien des contresens quant à la lecture de Marx, l'article de 1974, « De Marx à Aristote, d'Aristote à nous », soulève un problème majeur concernant la question de

l'égalité et de la justice[12]. Castoriadis y reprend le problème de la commensurabilité présupposée par l'échange. Pour que l'échange de biens ou de produits hétérogènes soit possible, il faut faire abstraction de leurs différences sensibles et les réduire à une essence ou substance commune. C'est ce que Marx serait censé faire en réduisant le travail concret au temps de travail abstrait ou « socialement nécessaire ». Ceci impliquerait, selon Castoriadis, que l'on sache définir et quantifier ce travail socialement nécessaire[13]. Pour en démontrer par l'absurde l'impossibilité, il envisage alors trois hypothèses : que le temps « nécessaire » corresponde au temps requis soit par l'entreprise la plus efficace, soit par l'entreprise la moins efficace, soit encore par la moyenne des temps nécessaires dans l'ensemble des entreprises, en supposant que la concurrence ramène constamment le temps effectif de travail vers le temps moyen.

Dans « le fonctionnement réel de l'économie[14] », dit-il, ça n'a aucun sens. Sans doute. Mais la démonstration par l'absurde est elle-même absurde. La démarche supposée réfutée n'est en effet en rien celle de Marx. Pour lui, le « temps de travail nécessaire » n'est pas déterminable a priori. Il n'est déterminé qu'a posteriori à travers le jeu du marché et de la concurrence, qui ne sont pas des catégories purement « économiques », mais incluent et supposent les effets complexes de la lutte des classes. C'est bien là l'une des contradictions majeures et une source d'irrationalité dont les crises et le chômage sont les conséquences visibles. De plus, ce temps de travail nécessaire ne se quantifie pas directement mais par la fameuse transformation de la valeur en prix, qui n'est pas, contrairement à ce que suggèrent bien des controverses, la transformation d'une même substance, mais un rapport social. Valeur et prix appartiennent à deux niveaux logiques différents. Dans la mesure où le temps de travail socialement nécessaire n'est pas déterminé de manière univoque par les techniques disponibles à une époque donnée, ni même par la seule organisation du travail, mais par la résistance et la lutte de la force de travail salariée, il ne cesse de varier et n'est déterminable que rétroactivement. Autrement dit, la critique marxienne de l'économie politique est une critique de la dynamique économique. Elle échappe à la logique de ce que Castoriadis, cédant lui-même au fétichisme, appelle « économie réelle », une économie dans laquelle la valeur serait fixée, mesurable, et quantifiable par le calcul économique[15].

La valeur chez Marx, conclut Castoriadis, est « un fantôme sans chair ». Qu'elle ait une existence spectrale eut sans doute intéressé Jacques Derrida, qui n'ignorait pas l'efficace propre des apparitions et des revenances du spectre. Car ce dernier, à l'instar du possible, est bel et bien une part du réel. Et le spectre de la valeur ne cesse de hanter le marché. Quand minuit sonne, il se manifeste. C'est alors la crise et le tremblement.

À travers sa critique de la théorie de la valeur travail, Castoriadis reproche en réalité à Marx de ne pas traiter spécifiquement d'une « institution sociale-historique particulière », le capitalisme, mais de lui attribuer une signification anthropologique absolue

> « pour autant que c'est dans et par elle que se manifestent enfin les déterminations essentielles de la vie sociale et historique de l'humanité[16] ».

De même que l'industrie est pour lui « le livre ouvert des facultés humaines », le travail matériel révélerait « les facultés qui sommeillent dès l'origine chez l'homme producteur ». Castoriadis voit là une formule de « pure coulée aristotélicienne ». C'est fermer les yeux sur ce qui distingue radicalement la pensée de Marx de celle d'Aristote : sa compréhension moderne de l'historicité. Il est fréquent que Marx utilise des concepts dans un double sens :

un sens large et anthropologique, et un sens spécifique, historiquement déterminé. C'est, entre autres, le cas du concept de classes, qui désigne tantôt spécifiquement les classes dans les sociétés capitalistes par opposition aux ordres, états, corporations, et tantôt les groupes sociaux antagoniques en général (comme dans la première phrase du Manifeste communiste). C'est aussi le cas de la notion de travail productif, qui prend un sens particulier dans le rapport salarial, distinct du travail productif au sens large, comme échange métabolique entre l'espèce humaine et ses conditions naturelles de reproduction. On pourrait multiplier les exemples.

L'aveuglement de Castoriadis sur ce point lui permet d'affirmer que l'absolutisation des catégories aboutit à ce que la critique de l'économie, en tant que sphère séparée et hypostasiée, se limiterait chez Marx à une « critique de l'économie politique », autrement dit de l'économie bourgeoise, sans remettre en cause le concept même d'économie. Marx sauverait ainsi la raison économique en général de son avatar capitaliste et il céderait lui-même aux illusions d'une bonne économie (ou d'un déterminisme économique), détachée des rapports politiques et de l'imaginaire symbolique. L'économie capitaliste ne ferait ainsi que révéler ce qui était caché en donnant l'apparence du même à ce qui est foncièrement hétérogène. En faisant apparaître pour la première fois le simple et l'abstrait elle perce le secret de l'identité des hommes et de leurs travaux, bref elle « révèle l'humanité à elle-même ».

Marx prétend voir ce qu'Aristote n'avait pas pu voir. En raison des préjugés de l'époque ? Non point, mais simplement parce que les rapports marchands et monétaires n'étaient pas suffisamment développés et généralisés. Marx hésiterait, selon Castoriadis, entre une conception spécifiquement moderne (instrumentale) de la rationalité, et une conception générique universelle, dérogeant à l'historicisation radicale. Pourtant, si les déterminations spécifiques à une formation sociale s'articulent à des conditions anthropologiques fondamentales, et si cette articulation s'exprime, comme nous l'avons vu, dans le double usage de certaines catégories (classes, travail, etc.), c'est en fonction de la tension entre le naturel et l'humain posée dès les Manuscrits de 1844 : « L'homme est un être naturel, mais c'est un être naturel humain ». Cette détermination naturelle demeure tout au long de l'œuvre de Marx, qu'il s'agisse du travail au sens large (comme transformateur d'énergie ou « métabolisme » entre l'homme socialisé et la nature), ou des intuitions écologiques sur les dangers d'une agriculture intensive qui épuisent les sols. La question ne peut donc être traitée aussi superficiellement que le fait Castoriadis, sans prendre la peine d'examiner sérieusement la complexité de la notion de nature chez Marx[17].

Où donc cette querelle prétend-elle nous conduire ? Au fait que Marx, tributaire de l'anthropologie des Lumières, admettrait sans critique le présupposé d'une égalité de naissance entre les hommes, alors qu'Aristote, lui, ne dit pas d'eux qu'ils sont égaux, mais que les individus sont « tout autres, et non égaux ». La fonction de la politique est alors d'instituer une égalité qui n'épouse pas la nature, mais la contredit. C'est le rôle du nomos (de la loi ou de l'institution). Il ne peut rendre les biens commensurables, mais il peut les égaliser « suffisamment quant aux besoins et usages ». « Car de l'indéterminé, indéterminée aussi est la règle[18] ». Il n'est donc pas question d'instaurer une impossible égalité, mais de procéder pragmatiquement, en acceptant l'approximation, à une égalisation « suffisante » en rapport avec les besoins.

L'important, pour Castoriadis, c'est que le problème de l'égalité chez Aristote ne relève pas de l'économie. Il n'a donc aucunement besoin d'être excusé de ne pas avoir su ou pu voir ce qu'il n'a pas vu, de n'avoir pas été plus clair dans son analyse de la valeur : « Il ne fait pas une théorie de l'économie », mais « une recherche politique sur les fondements de la

polis [cité][19] ». L'économie en tant que telle ne l'intéresse pas, bien qu'il soit censé l'avoir découverte, car c'est à la politique que sont subordonnés les pouvoirs les plus précieux, et ce sont les oppositions politiques, entre loi et nature, opinion et vérité, qui importent. La question politique porte alors sur le bien humain suprême et sur les moyens de l'atteindre, donc sur la constitution politique de la cité : est juste celui qui se conforme à la loi créatrice de vertu. Et il n'y a de vertu que par l'institution qui bride la démesure. Être injuste au contraire, c'est vouloir plus que sa part. Plus que sa part, de quoi ? De ce qui est partageable : honneurs, richesses…

La justice totale, c'est alors précisément la « création du participable social et des conditions qui assurent à chacun l'accès à ce participable », distinct du partageable. Le juste est l'égal, mais l'égalité simplement arithmétique reste pour Aristote (comme pour Marx dans sa Critique du programme de Gotha) inégalitaire, dans la mesure où elle attribue une part égale à des inégaux. C'est là la limite de la justice distributive, qui concerne le partage, par rapport à la justice corrective qui concerne les transactions. L'une et l'autre sont déterminées par l'idée de l'égal. Mais l'égalité effective « ne peut être qu'une égalité de proportion ». C'est bien à elle que correspond la fameuse formule correctrice du stade supérieur du communisme – « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins » – distincte de la formule distributive de sa phase première – « de chacun selon ses capacités, à chacun selon son travail » – dont Marx rappelle fortement qu'elle reste inégalitaire.

Le problème sous-jacent est celui de la commensurabilité et de la mesurabilité dans les rapports sociaux. Aristote pense que toute société pose une proto-valeur (une axia de référence) : le partage initial est toujours déjà donné. Il n'y a pas de commencement absolu de la cité. La règle de l'équité est indéterminée, car la nature de l'équitable consiste à corriger la loi, là où elle se montre défaillante. Juger en équité, c'est faire « que le cas particulier s'insère dans la proportionnalité géométrique de la règle sociale juste », ou encore réinsérer « le cas particulier dans la totalité effective réglée ». Parce qu'elle géométrise la loi arithmétique, et la resocialise là où elle était logicisée, cette justice est la meilleure.

La critique marxienne du formalisme égalitaire dans la Critique du programme de Gotha relève d'un raisonnement analogue : la première phase du communisme est celle de l'égalité arithmétique, en réalité inégalitaire parce qu'abstraite. À la différence près que Marx historicise la correction de l'égalité par l'équité, en envisageant les conditions effectives du dépérissement de la loi de la valeur, faute de quoi l'équité ne serait pas un correctif de l'égalité, mais, comme c'est le cas dans la rhétorique libérale, un prétexte à s'en débarrasser. La véritable égalité ne peut être que géométrique (proportionnelle ou progressive). Dans la formule qui attribue à chacun selon ses besoins, chacun devient à lui-même sa propre mesure. Ce n'est possible, chez Marx, que par un recours, implicite ou explicite, au joker de l'abondance, qui lui permet d'accorder des capacités limitées à des besoins illimités. La juste mesure introuvable devient alors soluble dans l'abondance. Marx imaginerait donc pouvoir résoudre la question de la justice (celle des limites ou du partage), en faisant en sorte qu'elle ne se pose plus. Prétendant dépasser le droit bourgeois qui règle le partage, il abolirait en fait le droit tout court.

La critique porte. Elle sous-estime toutefois l'historicité des capacités comme des besoins, qui laisse ouverte la question de leurs rapports et de leurs transformations possibles. C'est grâce à cette sous-estimation que Castoriadis peut détecter chez Marx la tentation de sauter hors de l'histoire ou de décréter une fin, non seulement de l'histoire, mais aussi de la politique, au profit d'une fiction normative – l'administration des choses. Cette difficulté

irrésolue révèle cependant une « profonde antinomie [entre historicité et fixité] qui divise la pensée de Marx[20] ». Alors que, pour Aristote, la question politique est centrale, Marx présupposerait une condition anthropologique naturelle fort énigmatique. Castoriadis lui oppose l'irréductibilité du social historique ou de l'institution imaginaire de la société à ce qui est donné et connu. Proposer une autre institution participe alors d'une visée proprement politique – des projets et des programmes « qui peuvent certes être discutés et argumentés, mais non être fondés[21] » : les hommes ne naissent pas ceci ou cela, « nous les voulons tels ». Il faut pour cela en finir avec l'illusion de la valeur économique et rétablir le primat démocratique du politique. Mais, de la Critique de l'économie politique aux réflexions sur la portée historique de la Commune de Paris, Marx vise-t-il autre chose que de déconstruire le discours économique et que renverser ses idoles ?

Politique de l'imaginaire ?

Le souci de Castoriadis de déprendre la politique, et la liberté qu'elle implique, des logiques d'une histoire universelle est tout à fait légitime. Il n'est cependant pas nouveau. En politique, l'organisation du temps se joue au présent. « C'est le présent qui domine le passé », écrivaient les auteurs du Manifeste communiste. Il domine aussi le futur et la bifurcation des possibles. Gramsci disait qu'on ne peut prévoir que la lutte, et non son dénouement. Et Benjamin affirmait catégoriquement : « La politique prime désormais l'histoire ». Il s'agit désormais d'aborder le passé « non plus comme avant, de façon historique, mais de façon politique, avec des catégories politiques ». La politique est un art stratégique de la décision dans une histoire dont aucun Dieu, aucune science, aucun Esprit absolu ne garantit le sens. Pourquoi la politique ? « Parce que nous appartenons à cette période cosmique où le monde est laissé à son sort », répond Castoriadis. Il entend par politique « l'activité collective réfléchie et lucide qui surgit à partir du moment où est posée la question de la validité du droit et des institutions ». Ou encore, « l'institution explicite globale de la société et les décisions concernant son avenir ». Mais si la politique doit « tout instituer radicalement[22] », comment éviter le double écueil du décisionisme sans critères préexistants de l'homme royal, et du relativisme pour lequel tout se vaut et s'équivaut. Comment échapper à l'antinomie du philosophe et du sophiste, du clerc et du militant (Benda-Nizan), du sociologue et du doxosophe, de la vérité et de l'opinion, qui hante la question politique, chez Badiou comme chez Bourdieu. Peut-on imaginer un sophiste non relativiste ?

Castoriadis semble résoudre le dilemme par l'invocation de l'autonomie et de l'imaginaire : « Nous appelons politique révolutionnaire une praxis qui se donne pour objet l'organisation et l'orientation de la société en vue de l'autonomie ». L'autonomie serait donc le critère du jugement politique. Mais qu'est-ce que l'autonomie ? Autonomie de qui ou de quoi ? Et qui détient le pouvoir exorbitant de la définir ? L'autonomie pour l'autonomie ne saurait être qu'un formalisme de l'autonomie. Et personne ne saurait être contre le principe d'une autonomie aussi indéterminée. La question se corse précisément dès lors qu'on entreprend d'en déterminer le contenu et les modalités, que ce soit dans le sens d'une intersubjectivité communicationnelle ou dans celui, fort différent, d'un conseillisme radical. Le joker de l'autonomie risque alors d'encourir les mêmes objections que faisait John Dewey à Trotski dans leur controverse sur la morale en politique. À la différence de la plupart des lecteurs superficiels de *Leur Morale et la nôtre*, Dewey avait parfaitement saisi l'interdépendance des fins et des moyens chez Trotski : la fin ne suffit pas à justifier les moyens, car la fin elle-même demande à être justifiée. Mais Dewey reproche à Trotski de faire intervenir

subrepticement un sens de l'histoire qui rompt cette interdépendance. Il lui reproche en somme d'être un pragmatiste et un immanentiste inconséquent, et de rétablir une forme masquée de transcendance, un substitut de jugement dernier.

De même, soit l'autonomie est une loi immanente du développement historique, et elle ne peut constituer un critère a priori de l'action politique ; soit elle intervient comme jugement de valeur normatif, mais alors qui est le juge ? À moins qu'elle ne joue simplement le rôle d'une utopie régulatrice de la décision politique, son horizon sans cesse repoussé, qui aiderait à résister aux tendances lourdes des sociétés contemporaines à la bureaucratisation et à la médiatisation. Ces tendances, auquel Castoriadis a eu le mérite d'être précocement attentif, entraînent une raréfaction (ou une intermittence) de la politique et un rétrécissement de l'autonomie. Dans son essai Devant la guerre, il a tenté en 1981 d'analyser la stratocratie soviétique comme le stade suprême du totalitarisme, où l'appareil militaro-bureaucratique d'État finirait de dévorer la société. Par quel miracle pourrait alors renaître l'autonomie ? Dans un article du Monde, Edgar Morin avait à l'époque poussé cette logique à son extrême conséquence en opposant les dictatures militaires (dont on peut revenir) aux dictatures totalitaires (dont on ne revient pas). En pleine campagne idéologique pour l'installation en Allemagne des missiles Pershings, cette distinction s'apparentait fort à celle exposée par la représentante états-unienne, Jane Kirckpatrick, à la tribune de l'ONU. Plus prudent, Castoriadis n'a jamais publié le deuxième tome annoncé de son essai sur la guerre, mais il ne s'est guère expliqué non plus sur cette étrange disparition.

Il n'est donc guère surprenant dans cette évolution qu'après avoir choisi la révolution contre le marxisme, il ait alors fini par se demander : « Pourquoi voulons-nous la révolution ? », et pourquoi les hommes la voudraient-ils ? Était-elle encore « désirable », demandait aussi Foucault à la même époque ?

Face à l'énigme du stalinisme et du totalitarisme bureaucratique, qui fut le principal motif de querelle et de division des mouvements trotskistes depuis la guerre, la thématique de l'imaginaire social et de l'efficacité symbolique apportait sans aucun doute un important élément de réponse. Mais pourquoi cet imaginaire devrait-il être révolutionnaire, plutôt que conservateur ou réactionnaire ? Pourquoi devrait-il porter à l'autonomie plutôt qu'à se complaire dans l'hétéronomie ? L'imaginaire fasciste fut aussi vigoureux que l'imaginaire stalinien.

Or, la bureaucratisation inhérente aux logiques sociales de la modernité implique, pour Castoriadis, l'intégration non seulement du marxisme, mais du prolétariat lui-même à l'imaginaire du capital. Il n'a dès lors à lui opposer qu'un sursaut (imaginaire ?) de l'imaginaire. Peut-on sortir de la crise actuelle, interroge-t-il ? Seulement si « un nouveau réveil a lieu, une nouvelle phase de créativité politique[23] ». Mais d'où pourrait encore venir un tel réveil ? Quelle force pourrait encore le provoquer, si la classe exploitée est totalement intégrée à l'imaginaire du capital et le marxisme à l'idéologie dominante ? Cette invocation du réveil soudain semble reposer sur un sursaut hypothétique d'une volonté indéterminée, ou miser sur le surgissement d'un événement miraculeux. Il s'agit, dit Castoriadis, de « réinventer l'autonomie ». C'est presque un oxymore. Ou bien l'autonomie s'invente elle-même en permanence, ou elle n'est pas. Mais nul ne saurait avoir le pouvoir de l'inventer. À moins de ressusciter le rôle des avant-gardes que l'on récuse par ailleurs.

Le problème est en réalité de savoir comment le réveil espéré s'articule au projet enraciné dans « la réalité historique effective », auquel Castoriadis ne parvient pas à renoncer quand il appelle de ses vœux « l'instauration d'une société organisée en vue de l'autonomie de

tous », qui ne soit ni une utopie, ni un pari arbitraire, mais le pari conditionné et raisonné d'une « adhésion sans adhésion » (aurait dit Derrida).

Pour éclairer le rapport problématique de l'institution imaginaire au jugement politique, le jugement réfléchissant kantien pourrait ouvrir une piste intéressante. À condition toutefois de ne pas rapprocher – comme on le fait trop souvent – le jugement politique du jugement réfléchissant de goût, mais du jugement réfléchissant téléologique, qui en appelle à une « causalité par liberté », différente du mécanisme, « à savoir, dit Kant, une cause du mode intelligente agissant selon des fins ». Les fins dont il est ici question ne sont pas des fins hétéronomes, assignées par quelque décret supérieur. La finalité est au contraire « une légalité du contingent en tant que tel » qui « peut donc être sans fin[24] ».

Plus que du jugement de goût, le jugement politique relève bien de cette téléologie. Il ne s'agit ni d'un simple constat factuel, ni d'un jugement normatif, mais d'un jugement indexé sur la finalité sans fin du développement historique et sur l'anticipation rationnelle du procès d'universalisation et d'autonomisation. C'est ce que nous appellerons un jugement stratégique[25].

La politique comme stratégie, c'est précisément ce qui serait menacé de disparaître au profit d'une autonomie et d'une démocratie sans médiation ni représentation. Castoriadis déjoue le piège en invoquant une dialectique de l'instituant et de l'institué. Le risque n'en demeure pas moins qu'une politique de l'imaginaire ne finisse par se réduire à une politique imaginaire, autrement dit à une politique sans politique.

Notes

[1] Article repris comme ouverture en 1974 de *L'Institution imaginaire de la société*, où il occupe, sous le titre « Marxisme et théorie révolutionnaire », une place inaugurale dans la démarche poursuivie ensuite dans *Les Carrefours du labyrinthe*.

[2] *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 16.

[3] Isabelle Garo, « Deleuze, Marx et la révolution : ce que rester marxiste veut dire », *Contretemps* n° 17, sept. 2006, éditions Textuel.

[4] Friedrich Engels, Karl Marx, *La Sainte Famille*, 1845.

[5] *Les Luttes des classes en France*, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte*, et *La Guerre civile en France*.

[6] *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 25.

[7] *Ibid.*, p. 23.

[8] *Ibid.*, p. 76.

[9] Voir Daniel Bensaïd, *Marx l'Intempestif*, Paris, Fayard, 1995.

[10] *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 43.

[11] *Ibid.*, p. 92.

[12] *Carrefours du Labyrinthe*, tome I, Paris, Seuil, 1978.

[13] Pour Aristote, la société présuppose donc la commensurabilité, mais celle-ci n'est pas naturelle. Elle implique un nomos, une institution : « la société présuppose la société ». Ainsi, la réduction par Marx du travail complexe au travail simple implique que le complexe soit une simple multiplication du simple. Or, pour Aristote, l'unité qui peut tout rendre commensurable, c'est le besoin ou l'usage qui tient ensemble le rapport social. La monnaie n'en est que le substitut symbolique. Elle égalise des choses inégales, non véritablement, mais suffisamment eut égard aux besoins. Télescopant Marx et Aristote, par-delà leur lien à des formations sociales fort différentes, en raison de la présence ou de l'absence de travail esclave comme de la généralisation des rapports marchands, il s'interdit de comprendre que le travail complexe n'est pas dans le Capital une simple multiplication du travail simple. La réduction du premier (qui inclut l'effet de la coopération et de la division du travail) au second, du travail concret au travail abstrait, est au contraire pour le capital une impossible nécessité, source de contradictions et de crises.

[14] *Ibid*., p. 336.

[15] Voir Henryk Grossmann, *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, Paris, Champ libre, 1975

[16] *Carrefours du Labyrinthe*, *op*. *cit*., p. 344.

[17] Voir Alfred Schmidt, *Le Concept de nature chez Marx*, Paris, Puf, 1994.

[18] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, cité par Castoriadis, *Carrefours*…, *op*. *cit*., p. 350.

[19] *Ibid*., p. 352.

[20] *Ibid*., p. 400.

[21] *Ibid*., p. 410.

[22] *L'Institution imaginaire de la société*, *op*. *cit*., p. 69.

[23] Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Points Seuil, 1996, p. 148.

[24] Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Folio Gallimard, 1985, p. 374.

[25] Voir Daniel Bensaïd, *Qui est le Juge ?*, Paris. Fayard, 1999.