

Est-il nécessaire pour la philosophie d'assurer à la démocratie un fondement qui puisse garantir sa légitimité, ou bien un projet d'émancipation démocratique résulte-t-il seulement d'une activité de création à travers laquelle les hommes cherchent à se libérer de la domination, par un geste où ils ne s'autorisent que d'eux mêmes et de leur double désir d'égalité et de liberté ?

S'il est possible de rapprocher sur ce point Cornelius Castoriadis et Richard Rorty, puisque ceux-ci partagent une perspective anti-fondationaliste analogue dans le domaine politique, il existe entre eux un grand nombre de divergences quant aux présupposés et aux conséquences, aussi bien théoriques que pratiques, de cet anti-fondationalisme. Une commune approche des liens entre ontologie et politique n'empêche donc nullement l'existence de profonds désaccords sur le contenu de l'action politique, ainsi que sur des problèmes plus généraux qui renvoient au statut et au sens même de la philosophie.

L'intérêt de Rorty pour Castoriadis remonte aux années 1980 : il fut l'un des premiers philosophes américains, sans doute avec Dick Howard mais dans un registre peut être moins directement politique, à faire référence de manière explicite à Castoriadis. Les deux hommes se sont rencontrés pour la première fois en 1989 lors d'un colloque à l'université John Hopkins de Baltimore et se sont directement confrontés lors d'une rencontre au Collège international de philosophie en 1995[1], l'exposé de Castoriadis répondant à la conférence de Richard Rorty qui portait sur la responsabilité des intellectuels[2].

Castoriadis s'est montré à plusieurs reprises assez dédaigneux vis-à-vis de la philosophie analytique, en général nord-américaine, à qui il reprochait son académisme et son incapacité à envisager la réalité concrète, notamment les problèmes effectifs posés par la science contemporaine[3]. Rorty n'était pas spécifiquement visé par cette critique, puisqu'il occupait une position assez hybride dans le champ philosophique américain : fortement imprégné au départ par les problématiques propres à la pensée analytique, influencé par Quine, Davidson et Putnam, Rorty a développé une pensée très originale, marquée par sa filiation au pragmatisme de James et surtout de Dewey, mais également influencée par des penseurs européens comme Nietzsche, Heidegger ou Derrida.

Ce style philosophique avait contribué à situer Rorty dans un entre-deux instable entre philosophie analytique et pensée « continentale », puisqu'il avait reçu des critiques émanant des deux côtés de l'atlantique, qui lui reprochaient pour des raisons parfois assez différentes son relativisme et sa désinvolture[4]. Lui-même n'avait pas ménagé ses critiques vis-à-vis de la philosophie analytique, en référence à la conception de la pensée que pouvait se former John Dewey, et d'un point de vue finalement assez proche de celui de Castoriadis.

Bien qu'on puisse, selon lui, admirer un certain nombre de travaux issus de ce courant de pensée, les départements de philosophie analytique se caractériseraient pour l'essentiel par la stérilité des recherches qui y sont entreprises, dans la mesure où elles seraient l'œuvre de philosophes professionnels à destination d'autres philosophes professionnels, qui comme obnubilés par des problèmes philosophiques purement techniques, resteraient pour ainsi dire aveugles aux questions d'ordre social, culturel et politique qui naissent de la pratique humaine[5].

La primauté de la *praxis*

Ce qui rapproche Castoriadis et Rorty, c'est la primauté que tous les deux accordent à la *praxis* par rapport à la théorie, même si Castoriadis ne se réclame aucunement d'une filiation pragmatique.

En effet, alors que la philosophie de la connaissance, sous sa forme classique, définit la vérité comme une propriété intrinsèque de l'objet que le jugement doit élaborer dans une vue adéquate, le pragmatisme considère que ce qui importe n'est pas tant la vérité comme telle mais bien davantage les effets que celle-ci produit. L'établissement du vrai repose donc avant tout sur quelque chose d'utile, lié à la possibilité d'agir sur la réalité afin de la modifier. En ce sens, une idée vraie est une idée qui réussit, dans la mesure où par ses effets, les hommes peuvent instrumenter le monde, et donc le transformer.

Ainsi, pour Rorty, ce qui a pu conduire les hommes à adopter le vocabulaire de la physique newtonienne au détriment de celui de la cosmologie aristotélicienne, ne tient pas à ce que le monde parle en soi le langage de Newton, mais que celui-ci peut faire l'objet d'une prévisibilité plus grande à partir du moment où on le force à s'exprimer dans le lexique de Newton : la nouveauté introduite ainsi par Newton n'a de ce point de vue rien qui soit objectivement vraie, elle ne constitue qu'un outil davantage adapté à certaines fins d'instrumentation de la nature fixées par les hommes[6].

Certes, Castoriadis ne définirait pas les termes de la relation entre le savoir et l'expérience à la manière de Rorty, c'est-à-dire sur un mode anti-objectiviste, et n'emploierait sans doute pas ce vocabulaire d'obéissance utilitariste, voire techniciste, pour désigner le lien intrinsèque entretenu par la théorie à la pratique. Il n'empêche qu'il y a indéniablement une dimension pragmatiste dans la pensée de Castoriadis, puisque pour Castoriadis comme pour les penseurs qui se réclament de cette obéissance, saisir la signification d'une théorie revient à en appréhender l'ensemble des implications, c'est-à-partir de là seulement qu'il est possible d'en faire ressortir toute la portée. La valeur humaine d'une théorie tient donc ici à ce qu'elle implique une relation entre la connaissance et un objet en référence à une finalité d'ordre pratique ; c'est pourquoi le caractère véridique d'une théorie est attesté par sa capacité à satisfaire une propension à agir suivant une orientation bien déterminée.

L'aspect pratique de l'existence et non la sphère théorique, à rebours de la philosophie d'inspiration platonicienne, constitue donc la dimension par excellence de la réflexion philosophique, qui doit s'employer à comprendre comment il est possible de transformer la réalité bien davantage qu'à la concevoir de manière abstraite[7]. Ce geste n'est pas sans rappeler ce qu'affirmait le jeune Marx dans ses *Thèses sur Feuerbach* : l'acte de connaissance n'est pas assimilable à la contemplation abstraite d'une essence éternelle ; au contraire il n'a de portée que parce qu'il implique un effet sur la réalité matérielle.

Ainsi, comme le rappelait Marx dans sa deuxième thèse sur Feuerbach, c'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, ou si l'on préfère, la réalité et la consistance de sa pensée[8]. La discussion sur le caractère réel ou irréel de la pensée ne constitue d'ailleurs en aucune manière une question théorique, elle renvoie comme telle à un problème d'ordre éminemment pratique : la question de l'essence de la vérité et de son objectivité relève d'un besoin pratique, et non d'un désir métaphysique ou de nature théorique. L'essentiel désormais, à suivre Marx dans la onzième thèse sur Feuerbach, n'est plus d'interpréter le monde, mais de le transformer[9].

Marx ne défend nullement l'idée que l'objet de la philosophie soit de s'abolir sans plus dans

l'expérience historique, mais que celle-ci doit cesser de considérer la sphère pratique comme une dimension du réel subordonnée à la contemplation d'une vérité intemporelle, dont elle formerait la simple mise en application. C'est ce constat selon lequel la pensée traditionnelle restait prisonnière d'une attitude contemplative qui a ainsi conduit Castoriadis, dans les années 1950, à mettre en avant l'idée de création, soit ce qui ne se laisse ni inférer de prémisses posées au départ, ni réduire à un processus consistant à faire passer à l'acte ce que la réalité contient sur un mode virtuel.

L'insistance que marquera par la suite Castoriadis envers l'aspect créateur de l'imagination, en faisant passer au second plan ce qui tient en elle de la réceptivité, s'inscrit dans la critique que celui-ci aura donc opérée de la pensée contemplative qui accorde sa primauté à la vue et réduit la pratique à ne valoir que de manière subordonnée au regard visant la vérité. Ce privilège de la vision sur l'action expliquerait l'impossibilité pour la pensée héritée d'envisager le fait même de la création, qui n'est pas pensable à partir de l'imagination, si l'on choisit de mettre en avant, non la source formatrice, mais la réceptivité et par conséquent ce qu'elle comporte de passif[10].

La logique de la création s'oppose donc chez Castoriadis à la logique spéculative traditionnelle où la création ne peut être reconnue en tant que telle, sauf à voir en celle-ci la simple actualisation de possibilités pré-déterminées par la théorie.

Ce refus identique d'annexer la *praxis* à la théorie implique une volonté analogue chez Castoriadis et Rorty de penser la politique pour elle-même, comme un type d'activité qui possède sa logique propre et dont le contenu ne peut se déduire d'une ontologie qui prescrirait a priori ses orientations programmatiques. Il y a de ce point de vue une convergence entre l'abandon de ce que Dewey nommait la théorie contemplative de la connaissance et les exigences propres à une société et à un régime démocratique[11], ce qui ne signifie pas que d'un changement de paradigme en matière épistémologique on puisse logiquement inférer un positionnement politique particulier, comme si la politique relevait d'une technique chargée de rendre effectifs des principes philosophiques posés en amont.

Ce que veulent dire Castoriadis et Rorty, c'est qu'aucune théorie du droit ou de la justice ne peut et ne doit tenir lieu de fondement à la politique démocratique, qu'elle soit pensée sur un mode radical avec Castoriadis (pour qui la démocratie est nécessairement directe, sinon elle ne désigne qu'un régime oligarchique)[12], ou de manière plus réformiste avec Rorty en tant que bricolage expérimental adossé à l'espoir d'une société plus juste et plus égalitaire.[13]

La critique de l'ontologie platonicienne

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la signification et la portée de la critique de l'ontologie platonicienne que va mener Castoriadis à partir des années 1980, dont il estime qu'elle aura très largement imprégné l'imaginaire des philosophes politiques : la naissance conjointe de la philosophie et de la démocratie avait pour lui été rendue possible par la reconnaissance du fait que l'être de la pensée et l'être de la cité relèvent du *nomos* (de la convention et donc de la culture), et non de la *phusis* (ce qui se trouve inscrit dans l'ordre des choses) : du coup, il n'existe pas de source transcendante d'où tirer le critère indiscutable qui permette de distinguer le bien du mal, le juste de l'injuste, le vrai du faux.

Le geste de rupture opéré par Platon prend à cet égard une importance particulière car elle vise ce qui constitue le cœur de la création grecque, la distinction *phusis/nomos*, et plus précisément la claire reconnaissance que de la nature des choses on ne peut tirer aucun modèle, ni même le moindre critère permettant d'établir la constitution idéale à l'aune de laquelle il est possible d'édifier la cité juste[14].

La démarche de Platon, qui constitue par là même le geste fondateur de la philosophie politique, va justement consister à occulter ce fait central de l'auto-institution dans sa volonté d'établir le modèle de la cité juste, qui soit comme l'incarnation d'une justice parfaite où chaque être et chaque classe d'être accomplit, selon sa nature (*phusis*), la fonction qui lui a été attribuée. Au fond, ce que Platon chercherait, notamment dans *La République* et dans *Les Lois*, c'est à abolir le devenir, puisque l'histoire est ce qui condamne par principe l'utopie d'une cité parfaitement ordonnée selon la *teoria* - de là l'impérieuse nécessité de confier le gouvernement de la cité aux philosophes, les seuls à détenir la connaissance de l'être en soi de la justice[15].

De ce fait, en raison de l'influence prépondérante de la métaphysique platonicienne sur la philosophie occidentale, il n'y aurait pas eu jusqu'à présent de pensée politique véritable : certes, remarque Castoriadis, il y a eu dans certaines périodes de l'histoire une activité politique véritable orientée vers la critique de l'imaginaire institué en vue de la réinstitution globale de la société, et selon un mouvement parallèle, la pensée implicite à cette activité[16]. Pour exemple, la naissance du mouvement ouvrier au début du dix-neuvième siècle et les débuts du communisme en tant que mouvement théorico-pratique orienté selon les visées de l'émancipation, théorie et pratique se fécondant alors réciproquement.

Mais ce qui a été élaboré comme pensée explicite n'a été, si l'on suit Castoriadis, qu'une philosophie politique, soit une pensée subordonnée à la philosophie et soumise aux prérogatives métaphysiques de cette dernière[17]. Les réponses aux questions propres à la pensée politique ont en effet toujours été élaborées à partir d'autre chose que l'activité créatrice instituant de la société composée d'individus qui font valoir leur réflexion et leur esprit critique : en référence à une transcendance (le divin, la nature, la raison), c'est-à-dire à partir d'une norme pré-donnée qui échappe à la volonté humaine.

La philosophie se serait donc donné comme objet d'investigation ce que Castoriadis nomme *le politique*, soit ce qui désigne dans toute société la nécessité d'un pouvoir habilité à prendre des décisions s'imposant à la collectivité[18], mais n'aurait qu'à de trop rares exceptions réfléchi sur *la politique*, en tant qu'activité qui vise à mettre en question le pouvoir tel qu'il est institué et cherche à la transformer en référence à une exigence de liberté et d'égalité[19].

De manière plus générale, il se serait déployé, à la suite de Platon, une ontologie identitaire marquée par la tendance à trouver le fondement unitaire dans lequel se verrait subsumée la multiplicité constitutive du réel, et donc anéantie la possibilité de la nouveauté et de la création. Selon les analyses développées par Castoriadis, la « torsion platonicienne » aura en effet eu d'importantes conséquences sur le plan strictement philosophique : en posant le sens de l'être comme « ce qui est déterminé »[20], l'ontologie platonicienne aurait ainsi conduit à rendre impossible toute compréhension de l'être comme source de création et surgissement de formes nouvelles[21].

Indétermination, création et imaginaire radical

C'est précisément cet aspect de la réflexion menée par Castoriadis qui a le plus intéressé Rorty : la notion d'indétermination sur la plan ontologique rejoignait pour une large part la réflexion qui était la sienne depuis pas mal de temps déjà, notamment à propos de Pierce. Rorty a tiré de cette notion d'indétermination, ou pour le dire autrement, celle-ci a sans nul doute fait écho à ce qu'il pensait à partir d'une approche différente, l'idée qu'il est impossible d'identifier comme telles les significations (ici Rorty retrouvait Quine[22]), qui plus est lorsqu'il s'agit de réalités aussi complexe que la société ou l'histoire.

Si l'être du social, par exemple, est redevable d'une analyse dans les termes de la logique ensembliste-identitaire, qui procède en ordonnant le réel suivant diverses classes d'objets dotés de propriétés clairement identifiables, le tout du social lui-même ne relève pas de la logique héritée, car il ne peut rendre compte intégralement de lui-même, de son surgissement en tant qu'auto-crédation qui foncièrement échappe à la logique de la détermination causale. La création constitue précisément ce qui pour Castoriadis ne relève pas de la logique réglée de l'identité et de la différence.

Pour le dire dans les termes qui sont ceux de Rorty, les différents aspects de l'existence humaine, individuelle aussi bien que collective, ne peuvent constituer l'objet d'une vision unitaire, pas plus qu'on ne peut les décrire avec un vocabulaire privilégié[23]. Ceux-ci relèvent de ce que Rorty appelle la « contingence du langage »[24].

Le fait qu'il n'y ait pas dans le monde d'entités substantielles dont l'être est régi suivant une logique de la nécessité intrinsèque a pour corrélat sur le plan de la réflexion l'impossibilité de trouver un moyen avéré qui permette de sortir des divers vocabulaires dont nous nous servons pour dire le monde[25] : si l'exigence d'un méta-vocabulaire qui puisse rendre compte de tous les vocabulaires semble incontournable dans le cadre de la philosophie spéculative, elle relève pour l'essentiel d'un désir métaphysique qui postule une fin de l'histoire où l'humanité pourrait s'épanouir en tant que raison accomplie, puisqu'il faut bien que la profusion d'idées et de discours sans cesse nouveaux soit canalisée dans une direction déterminée par l'esprit humain[26].

On peut comprendre dans ces conditions pourquoi Rorty peut faire une référence aussi élogieuse à la notion castoriadienne d'imaginaire radical : celle-ci lui semble en effet fournir une alternative stimulante aussi bien au libéralisme traditionnel, qui cherche à étayer son projet de société sur une conception préalable de l'homme, qu'au marxisme et à ses resucées contemporaines, pour lesquelles l'essentiel doit consister à démonter les rouages de l'idéologie dominante, la critique théorique devant fournir le fondement qui légitime l'action politique révolutionnaire[27].

Cette idée d'imaginaire instituant par lequel un collectif anonyme entend contester la société instituée à travers la création de significations imaginaires nouvelles n'est pas sans faire écho à l'idée d'expérience ou d'expérimentation politique chère à John Dewey, dont Rorty se veut précisément l'héritier politique, et qui est inhérente à la pratique d'une société démocratique[28]. Rorty ironise à ce sujet sur les illusions propres à la gauche américaine contemporaine, dont l'ambition est de subvertir les soubassements du capitalisme par un surcroît de complexification philosophique, un peu comme si dans les années 1930 on avait voulu combattre la menace du nazisme en parvenant à une compréhension plus claire des contradictions inhérentes à la culture weimarienne[29].

La seule logique ouverte à l'indétermination et donc apte à cerner le fait même de la

création est une logique de la circularité. Il n'existerait en effet, indépendamment de la société particulière qui fournit le cadre nécessaire à l'exercice de la citoyenneté, aucune norme naturelle du juste, puisque c'est à partir de l'existence de la société seulement qu'il peut exister une justice dont le bien-fondé reste toujours plus ou moins conventionnel. La légitimité de la loi, loin donc d'être donnée naturellement, résulte d'un acte de création (pour parler comme Castoriadis) ou d'invention (pour parler à la manière de Rorty).

D'où l'affirmation de Castoriadis suivant laquelle toute justification, mais aussi bien toute critique de l'institution, se meut dans un cercle : le pouvoir instituant étant originaire par nature, il serait dès lors absolument vain de lui chercher une norme externe[30]. Si la démocratie peut être caractérisée comme le pouvoir du peuple, c'est au sens où celui-ci se pose comme peuple et fait valoir le droit à partir de la position inaugurale qui le constitue comme peuple, et qui n'est effectivement fondable sur rien à proprement parler, sinon on ne parlerait pas de *nomos* mais de *phusis*[31].

La légitimité du pouvoir reste donc assise sur le fait premier de la force, qui institue la constitution primordiale à partir duquel il est possible d'évaluer le sens d'une loi comme juste ou injuste – c'est d'ailleurs en quoi l'entreprise de critique généalogique, qui cherche à débusquer l'origine arbitraire du pouvoir derrière les masques de la loi, est tout à fait valable, même si elle reste insuffisante tant qu'elle ne s'accompagne pas d'une réflexion véritable sur la question de la légitimité de la justice indépendamment de son origine réelle ou supposée.

L'absence de fondement du pouvoir et l'institution démocratique

À suivre Castoriadis et Rorty, cette absence de fondement ne révèle nullement l'imposture du pouvoir, même le plus démocratique, mais implique qu'il revient aux hommes, et à eux seuls, la responsabilité d'instituer les lois, sans le secours de la transcendance, que ce soit la nature, la religion ou la tradition. Ce vide d'origine ne doit donc pas s'entendre à la manière d'un manque dommageable, mais au sens où il fournit le critère par excellence de l'institution démocratique qu'on ne peut comprendre que comme aboutissement et cristallisation d'un acte d'invention ou de création.

L'affirmation du caractère infondable de la démocratie, et plus généralement de la loi juste, fait écho à la critique par Castoriadis de « l'illusion constitutionnaliste », qui aurait d'après lui poussé la philosophie politique à estimer que la seule proclamation des Droits de l'homme et du citoyen pouvait suffire à garantir le respect de ces droits[32]. Il faut saisir dans cette remise en question une critique des postulats du kantisme sur lesquels repose un large pan de la réflexion politique contemporaine, notamment celle développée par John Rawls ou Jürgen Habermas, qui cherchent à dégager les conditions de possibilité qui rendent la démocratie légitime.

Habermas enveloppe à cet égard dans une même critique les positions défendues par Castoriadis et par Rorty, en cherchant à montrer qu'un projet de société démocratique qui prétend se fonder sur une décision *ex nihilo*, ne peut se justifier de manière rationnelle, car il devient par là impossible de critiquer une position anti-démocratique en l'absence de critère normatif a priori[33] : l'affirmation du caractère infondable de l'imaginaire démocratique conduirait en effet Castoriadis à faire l'impasse sur les conditions éthico-

pratiques qui permettent aux sujets de se mettre d'accord sur la base d'un consensus rationnel.

Parce qu'il ne laisse, selon Habermas, aucune place à la *praxis* intersubjective où les individus se reconnaissent réciproquement, le « perspectivisme transcendantal » de Castoriadis, pour reprendre la formule employée par Jean-Marc Ferry[34], reconduirait tacitement les doubles impasses de la philosophie du sujet de Fichte et de l'herméneutique heideggerienne, en pensant le social comme l'auto-position d'une collectivité anonyme instituante qui advient à elle-même sur fond d'un horizon de sens dont on ne peut en définitive rendre raison[35].

La critique de l'anti-fondationalisme de Rorty par Habermas repose sur une argumentation similaire. Pour Habermas, Rorty se livre également à une sorte de nivellement radical, puisqu'il n'y aurait chez lui aucun critère permettant de trancher dans une histoire culturelle qui oscille entre des créations révolutionnaires sur tous les plans (scientifique, artistique, politique...) et des situations consensuelles où les hommes parviennent à un accord, non tant par leur potentiel réflexif, que par la force de l'habitude[36].

La pratique d'interaction communicationnelle guidée par un horizon de rationalité non-instrumentale ne semble donc plus en mesure de fournir le point d'appui à ce pragmatisme obscurci par le pathos nietzschéen d'une philosophie de la vie, selon les termes employés par Habermas[37]. Il ne reste alors, pour séparer ce qui est légitime de ce qui ne l'est pas, que les critères de la pure immanence vitale, un paradigme vieillissant se voyant par la seule force des choses remplacé par un modèle davantage en phase avec son époque[38]. Ce qui serait ainsi, pour Habermas, abîmé avec les conceptions défendues par Castoriadis et Rorty, c'est la possibilité de justifier le contenu de la création en référence à un horizon de normativité et d'universalité qui dépasse les seuls contextes historiques et sociaux.

L'argument qu'on pourrait toutefois opposer à la philosophie politique défendue par Habermas est que l'existence d'un sujet détenteur de droits inaliénables n'a de sens que dans le cadre d'une société qui a précisément créé ce type politico-juridique comme digne d'être défendu. Il est donc nécessaire de se focaliser sur le contexte historique et social au sein duquel cette configuration juridico-institutionnelle prend sa pleine et entière réalité.

Les Droits de l'homme n'ont pu ainsi être institués que parce qu'il existait une force constituante incarnée par une collectivité de citoyens particulière qui a pris le pouvoir, et rendu ainsi effective la constitution démocratique qui doit prévaloir sur toute autre législation, notamment celle issue de la tradition et de la religion. Que le contenu de cette « charte » soit par ailleurs légitime, et s'impose universellement indépendamment des différences de culture, ne change rien au fait qu'une force constituante soit nécessaire pour instituer ces droits : un texte constitutionnel ne sera reconnu légitime que parce qu'il a été institué par une communauté de citoyens lui conférant par son activité instituante un contenu substantiel et donc à visée universelle.

Dans ces conditions, l'avènement des Droits de l'homme implique nécessairement l'existence d'une culture démocratique qui investit de valeur ces mêmes droits. De ce point de vue, les principes d'égalité et de liberté ne sauraient rester un simple postulat, même fondamental, sur lequel viendrait s'articuler la vie politique, mais elle doit correspondre à des procédures effectives par lesquelles l'activité politique concrète des citoyens se révèle conforme aux exigences du régime démocratique.

Si l'on se réfère au positionnement radical de Castoriadis, la démocratie n'a donc de réalité

que lorsqu'elle s'incarne dans des pratiques déterminées : rotation et tirage au sort des magistrats, mandat révocable attribué aux délégués qui doivent rester de simple porte-paroles ; si l'on se réfère au positionnement plus réformiste de Rorty, les bienfaits de la démocratie ne prennent leur consistance aux yeux des citoyens, notamment les plus démunis, que si des mesures rendant effectives les principes d'égalité des chances et de possibilité d'accès aux droits élémentaires (santé, éducation, travail...) sont mis en œuvre.

Philosophie et démocratie

Castoriadis et Rorty s'accordent pour rejeter l'ambition fondationnelle qui fut celle des grands systèmes philosophiques. Le seul objectif de la philosophie dans son acception politique doit se borner à un effort d'élucidation ou de clarification de ce qui est impliqué pour comprendre en quoi pourrait consister une politique authentiquement démocratique. Ainsi, pour Rorty, la philosophie a pour tâche de clarifier les présupposés d'une société démocratique, au sens où il lui faut dégager le noyau de vérité contenue dans les intuitions du sens commun qui rejoignent les thèses défendues par les philosophes de la démocratie, par exemple John Rawls[39].

Il y a pourtant bien des divergences entre les positions défendues par Castoriadis et celles défendues par Rorty, les différences les plus essentielles ne tenant d'ailleurs pas tant aux orientations politiques elles-mêmes qu'à la conception respective de la philosophie que se forment les deux penseurs. Si Castoriadis comme Rorty se rejoignent dans la même critique du fondationnalisme, ils divergent toutefois quant au problème du lien entre philosophie et démocratie.

D'après Rorty, la démocratie en tant que tentative pour instituer et faire vivre la solidarité dans l'espace public a la primauté sur la philosophie en tant que recherche de la perfection personnelle valable avant tout à titre privé[40]. Le défaut récurrent des philosophes est de croire qu'ils doivent nécessairement accomplir leur fonction dans d'ambitieux projets de réforme et de transformation sociale[41]. Certes, la philosophie est nécessairement en prise avec son époque mais sa dimension critique ne doit pas s'entendre au sens où les philosophes devraient s'astreindre à promouvoir une morale publique. L'intérêt d'une philosophie critique tient davantage à ce que, sans se prétendre à l'avant-garde du progrès social, celle-ci tend à réduire le poids de la tradition sur le présent et facilite ainsi la transformation de la réalité dans de multiples domaines[42].

Pour Castoriadis, c'est assez différent : l'aspect critique de la philosophie est selon lui directement lié à son rapport avec la politique, et surtout avec la démocratie. Si la philosophie ne fonde pas la démocratie, toutes deux marchent en parallèle : l'avènement de la pensée rationnelle coïncide en effet avec la naissance conjointe de la philosophie, en tant qu'interrogation permanente sur la vérité, et de l'activité politique démocratique, qui ne reconnaît d'autre légitimité à la loi que celle du peuple[43]. La philosophie doit se concevoir d'après lui en son sens fort comme une dimension essentielle de l'effort de la collectivité pour s'instituer de façon autonome[44].

C'est pourquoi la rationalité qui surgit en même temps que la cité démocratique ne doit pas se confondre avec la fonctionnalité inhérente à toute pratique, et que Hegel définissait comme une opération conforme à un but, ni comme cette couche première de sens qui forme le véhicule de l'imaginaire institué et auquel la société finit par s'aliéner, mais comme cette réflexivité au second degré, réflexivité sur la réflexivité qui rend possible une

prise de distance du sujet avec son imaginaire. Le propre de la rationalité qui surgit avec l'activité philosophique réside dans la faculté, non de rendre compte de ce qui est, comme c'était encore le cas pour le mythe, mais de rendre raison de ce que l'on affirme, au travers d'une démonstration fondée sur des principes que l'on peut justifier de manière argumentée, et non pas seulement en tant que ce que l'on affirme fait consensus autour de nous[45].

De ce point de vue, Castoriadis serait sans doute d'accord avec Habermas pour affirmer que le pragmatisme de Rorty manque ce moment essentiel qui consiste à rattacher les convictions et les énoncés normatifs ou évaluatifs à une exigence de validité, qu'on ne doit pas nécessairement qualifier de transcendantale, mais qui doit se situer cependant au-delà des contextes historiques et sociaux, suivant un horizon d'universalité[46].

La culture « post-métaphysique » que Rorty appelle de ses vœux devrait permettre aux individus qui y grandiront de voir finalement dans l'idée d'un terme substantiel du savoir et du devenir humain, et plus généralement dans les notions d'objectivité et d'universalité, de simples fantasmes hérités d'une longue période de l'histoire où les intellectuels pensaient qu'il existait quelque chose comme une nature humaine pourvu de caractéristiques qui lui sont propres, quelque chose comme une réalité ultime qui transcendent les contingences historiques et en référence à laquelle les sujets humains doués de raison pourraient s'accorder[47].

Si Castoriadis admettrait bien volontiers que l'idée d'une fin de l'histoire est un postulat métaphysique auquel il faut renoncer, s'il se montrerait également d'accord avec l'idée qu'il n'y a pas de nature humaine fixée une fois pour toutes, il récuse toutefois totalement l'idée de Rorty suivant laquelle la science est une création parmi d'autres, au même titre que les jeux de langage et les formes de vie. Le nominalisme radical de Rorty, pour qui la vérité défend du langage que nous utilisons dans des contextes donnés[48], constitue ainsi le principal point d'achoppement avec Castoriadis.

Notes

[1] Voir François Dosse, *Castoriadis. Une vie*, Paris, La découverte, 2014, p. 452.

[2] Voir Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2005, p. 93-107.

[3] Voir sur ce point les remarques de Vincent Descombes, « Un itinéraire philosophique », *Esprit*, juillet 2005, p. 156.

[4] Voir notamment les lectures critiques de la pensée et de l'œuvre de Rorty, sans concessions mais menées avec bienveillance et dans un souci de dialogue, rassemblées dans l'ouvrage collectif *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, L'éclat, 1992, dirigé par Jean-Pierre Cometti. Le recueil se compose des textes de Jacques Bouveresse, Vincent Descombes, Thomas MacCarthy, Alexander Nehamas, Hilary Putnam, et des réponses de Rorty à chacun d'entre eux. Il se clôt sur une courte auto-biographie intellectuelle de Rorty, « Trotsky et les orchidées sauvages. » Pour une critique de Rorty menée du point de vue de la pensée analytique, voir James Conant, *Orwell ou le pouvoir de la vérité*, 2000, trad. J.-J. Rosat, Marseille, Agone, « Banc d'essais », 2012.

[5] Voir la préface de Richard Rorty à John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, trad. P. Di Mascio, 2003, rééd. « Folio-Essais », 2014, p. 14-16.

[6] Voir Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Armand Colin, « Théories », 1993, p. 24-25.

[7] Voir Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, « L'interrogation philosophique », 1995, p. 17.

[8] Voir Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, trad. M. Rubel, Œuvres III. Philosophie, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1982, p. 1030.

[9] Voir *ibid.*, p. 1033.

[10] Voir Cornelius Castoriadis, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », p. 105-120.

[11] Voir Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, « L'interrogation philosophique », 1994, p. 8.

[12] Voir Cornelius Castoriadis, *Figures du pensable*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1999, particulièrement p. 149-160.

[13] Voir Richard Rorty, « Brigands et intellectuels », *Critique*, n°493-494, Paris, Minuit, 1988, p. 455.

[14] Voir Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1997, p. 231.

[15] Voir Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2002, p. 327.

[16] Voir Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. I*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2004, p. 274.

[17] Voir *ibid.*

[18] Voir Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1990, p. 123-124 ; *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1996, p. 160 et 221-222.

[19] Voir Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé, op. cit.*, p. 126-129 ; *La montée de l'insignifiance, op. cit.*, p. 162 et 221-222.

[20] Voir Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, « Empreintes », 1986, p. 391-392.

[21] Voir Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, « Esprit », rééd. « Points/Essais », 2003, p. 271.

[22] Voir Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits, op. cit.*, p. 178.

[23] Voir Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité, op. cit.*, p. 23-38 et 44.

[24] Voir *ibid.*, p. 29.

[25] Voir Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, *op. cit.*, p. 16.

[26] Voir *ibid.*, p. 36-37.

[27] Voir Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, *op. cit.*, p. 244-256, plus précisément p. 246.

[28] Voir la présentation par Joëlle Zask, « La politique comme expérimentation », du livre de John Dewey, *Le public et ses problèmes*, trad. J. Zask, Tractacus & co, 2005, rééd. « Folio-Essais », 2010, p. 11-65.

[29] Voir Richard Rorty, « Brigands et intellectuels », *op. cit.*, p. 468.

[30] Voir Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. 1*, *op. cit.*, p. 296.

[31] Voir *ibid.*, p. 296-297.

[32] Voir Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. 2*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2008, p. 130.

[33] Voir Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, 1985, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la philosophie », 1988, p. 376-377.

[34] Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, « Recherches philosophiques », 1987, p. 445.

[35] Voir Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 390.

[36] Voir *ibid.*, p. 242-243.

[37] Voir *ibid.*, p. 243.

[38] Voir *ibid.*

[39] Voir Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, *op. cit.*, p. 199 et 212.

[40] Voir *ibid.*, p. 191-222.

[41] Voir *ibid.*, p. 30-31.

[42] Voir *ibid.*, p. 42.

[43] Voir Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 234.

[44] Voir Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 316.

[45] Voir *ibid.*, p. 252.

[46] Voir Jürgen Habermas, « Questions et contre-questions », *Critique*, n°493-494, *op. cit.*, p. 475-476.

[47] Voir Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, op. cit., p. 192-193.

[48] Voir Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, op. cit., p. 44.