

Note critique – Méthode et universalité chez Castoriadis

Sophie Klimis, *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine, I. Polis. De la société capitaliste à la cité des Athéniens*, Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2020, 456 pages

Thibault Tranchant

Number 3, 2021

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1090188ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1090188ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this note

Tranchant, T. (2021). Note critique – Méthode et universalité chez Castoriadis / Sophie Klimis, *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine, I. Polis. De la société capitaliste à la cité des Athéniens*, Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2020, 456 pages. *Cahiers Société*, (3), 337–350. <https://doi.org/10.7202/1090188ar>

© Collectif Société, 2021



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

| Note critique

Méthode et universalité chez Castoriadis

Thibault TRANCHANT
Cégep Édouard-Montpetit

Sophie Klimis, *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine, I. Polis. De la société capitaliste à la cité des Athéniens*, Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2020, 456 pages.

Philosophe et helléniste, la professeure Sophie Klimis (U. Saint-Louis - Bruxelles) réunit et synthétise dans *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine* une partie considérable des travaux, conférences, articles et chapitres de livres qu'elle a consacrés à ce jour à Castoriadis. S. Klimis a, en effet, contribué de manière significative ces vingt dernières années à la compréhension de l'œuvre complexe de Castoriadis, souvent réduite à des poncifs ou à quelques tropes stéréotypés. On lui doit notamment, avec Philippe Caumières et Laurent Van Eynde, la publication des regrettés *Cahiers Castoriadis* de 2006 à 2013, qui furent un des vecteurs éditoriaux importants de la compréhension du texte castoriadien, de son contexte et des possibles qu'il dégage¹.

Le fil d'Ariane

Le penser au travail n'est pas une simple collection de contributions passées qui seraient superficiellement réunies par l'artifice d'une introduction ou d'un avant-propos. Il s'agit d'un projet éditorial ambitieux qui donne à voir l'unité d'une exégèse plurielle, informée et orientée par une connaissance rigoureuse des lettres classiques, et qui ouvre des perspectives interprétatives nouvelles dans le champ des études castoriadiennes. Comme l'indique l'auteure dans son avant-propos, *Le penser en travail* est une trilogie. *Polis. De la société capitaliste à la cité des Athéniens* n'est

1. Aujourd'hui en libre accès : <<https://books.openedition.org/pufl/16029?lang=fr>>.

que son premier volume. Plus qu'un simple clin d'œil savant, la structure de cette trilogie reprend, en partie, celle que Castoriadis avait donnée aux six tomes des *Carrefours du labyrinthe*, divisés selon cinq catégories principales : *polis*, *psyché*, *logos*, *koinônia*, *kairos*². Chacune de ces catégories avait pour fonction de délimiter un « domaine » constitutif de la complexité du monde pouvant faire l'objet d'une élucidation partielle et méthodologiquement différenciée (*polis*, *psyché*, *logos*), mais aussi des formes particulières d'interventions intempestives en fonction d'un intérêt pratique pour l'émancipation (*koinônia*, *kairos*). Si ce premier volume s'intéresse aux développements de Castoriadis sur la *polis*, les deux suivants prendront plus particulièrement pour objet la *psyché* et le *logos*.

La composition de la table des matières des *Carrefours du labyrinthe*, que S. Klimis prolonge, n'est pas qu'une simple question éditoriale. Elle renvoie, plus profondément, à la signification et au but des orientations indissociablement méthodologiques et politiques de Castoriadis. Comme le rappelle S. Klimis grâce à une citation qu'elle met en exergue d'une des sections de l'introduction à son livre, Castoriadis partageait avec les poststructuralistes de son temps, je pense notamment au Derrida de « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines³ » (que Castoriadis avait admiré en son temps et avec lequel il a entretenu une correspondance éphémère⁴), la perspective postmétaphysique selon laquelle les mots et les choses n'ont ni « centre » ni *arkhè*. Notre expérience du monde, du social et du soi est pour Castoriadis « labyrinthique », non dans le sens où elle serait inintelligible, mais dans celui où leurs significations ne peuvent être rattachées à un centre, un fondement, ou à un signifiant-maître *a priori* que le sujet de la connaissance devrait découvrir par l'exercice d'une raison neutre et surplombante. Castoriadis écrivait dans sa préface aux *Carrefours du labyrinthe* que « l'entrée du Labyrinthe est immédiatement un de ses centres, ou plutôt nous ne savons plus s'il est un centre, ce qu'est un centre⁵ ». Mais, à la différence d'un Derrida pour qui la critique de l'ontothéologie a pris la direction d'une philosophie de la différance visant à déployer à l'intérieur de coordonnées quasi transcendantales les effets d'une indistinction principielle du même et de l'autre, Castoriadis s'est engagé sur une voie qui, partant notamment de l'expérience du mouvement ouvrier et du constat de la crise contemporaine de la conception galiléo-cartésienne de la science, consistait à repenser l'être, l'action et la connaissance selon un concept radical de création comme émergence immotivée de nouvelles déterminations formelles (d'*eidè*).

2. Les *Figures du pensable*, sixième volume des *Carrefours*, comportent une sixième catégorie : *poiésis*.

3. Jacques Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 409-428.

4. Voir la lettre de Castoriadis à Derrida du 27 août 1969 reproduite dans la biographie de François Dosse, *Castoriadis : une vie*, Paris, La Découverte, 2014, p. 511-512. Derrida avait alors publié, dans la même année (1967), *De la grammatologie, La voix et le phénomène, L'écriture et la différence*.

5. Cornelius Castoriadis, « Préface » aux *Carrefours du labyrinthe*, cité dans Sophie Klimis, *Le penser en travail*, op. cit., p. 37.

Si la totalité de notre expérience n'a pas de « centre », si elle est « labyrinthique », cela ne signifie pas pour autant qu'elle n'a aucun sens assignable ou aucune forme : l'anarchie n'est pas l'absence d'ordre, elle est plutôt ouverture à la création de *nouvelles formes*. Ainsi, le titre même des *Carrefours du labyrinthe* et la classification quintipartite des textes que l'on y trouve font signe vers une reproblématisation de problèmes classiques de la philosophie à partir d'un concept radical de création eidétique. Ils supposent une problématisation an-archique de l'être, de la connaissance et de l'action. La division des *Carrefours du labyrinthe* en cinq catégories est par conséquent un des fils d'Ariane qu'a suivis Castoriadis pour s'orienter dans le « labyrinthe » que sont pour nous l'être, l'action et la pensée.

En prolongeant une telle catégorisation et en faisant écho au thème du « labyrinthe », S. Klimis aborde de front la question difficile de la spécificité de l'approche castoriadienne de la philosophie, à la fois dans son unité intentionnelle constitutive et dans la diversité de ses déploiements régionaux. À cette fin, la thèse qui traverse ce volume et qui structurera les deux suivants est que la spécificité de la pratique théorique de Castoriadis est d'être un *prattein-poiein*, c'est-à-dire *un faire théorique créateur de ses propres déterminations visant une effectivité pratique*. « Je pose ici qu'à suivre Castoriadis, le "projet de théorie" relève d'une philosophie qui se reconnaît enfin en tant que création théorique, *poiësis théôrètikè*, en droit interminable et revendiquant dès son invention une forme d'effectivité pratique. Il nous faudra donc aussi penser la philosophie comme étant la *praxis* spécifique d'une performance de pensée qui peut transformer le monde commun et la société⁶. » C'est à caractériser la signification de ce « projet de théorie » que sont consacrés les trois tomes de *Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine*. À cet égard, l'ouvrage de S. Klimis présente une qualité rare, qui est de tenir ensemble, sans révérence particulière, l'exigence d'une caractérisation générale d'une pensée et celle d'un commentaire minutieux de ses diverses ramifications. Pour ce faire, la démonstration de l'auteure s'appuie principalement sur la lecture castoriadienne de la création athénienne. Cette référence s'impose naturellement, non simplement en raison d'une des spécialisations disciplinaires de l'auteure, mais du fait que, pour Castoriadis, la pratique athénienne était le « germe » de la création du *prattein-poiein*, qu'il revendique et dont il souhaitait prolonger l'esprit en acte.

Plutôt que de résumer platement les temps forts de l'ouvrage, je souhaite me concentrer sur deux enjeux complémentaires traversant l'ensemble de ce livre, ceux de la méthode et de l'universalité chez Castoriadis. L'un des intérêts majeurs du livre de S. Klimis est d'avoir restitué et commenté avec rigueur la méthode castoriadienne de l'« élucidation » et d'avoir problématisé le statut que l'universel est susceptible (ou non) d'y occuper.

6. *Ibid.*, p. 45.

Questions de méthode : l'élucidation

Le premier chapitre, intitulé « *Eidos*. Qu'est-ce qu'une "figure du pensable" social-historique ? », repart d'une des questions les plus difficiles posées par l'œuvre castoriadienne, je veux dire le rapport qu'elle institue entre l'être, le sujet de la connaissance et l'autonomie moyennant une conceptualisation nouvelle de la notion antique de forme. Comme le rappelle l'auteure en ouverture de ce chapitre, la philosophie de Castoriadis présente une réécriture originale du concept antique d'*eidos*. Si, d'Homère à Hérodote, *eidô* signifiait « voir » et *eidos* « la configuration ordonnée qui apparaît au regard⁷ », Platon a, comme on sait, donné une signification métaphysique à ce mot courant de la langue grecque, contre laquelle Castoriadis s'est à son tour dressé afin de faire éclater la « pensée héritée ». *L'eidos*, chez Castoriadis, n'est pas une idéalité métaphysique substantielle à laquelle participent les êtres particuliers, mais une création idéale à laquelle correspond une unité formelle contingente et qui permet une certaine visée de vérité. La connaissance n'est pas la contemplation d'idéalités métaphysiques, mais la *création* d'une « figure du pensable » afin de donner à voir, à penser, à connaître une objectivité phénoménale (l'étant) *et* irréductible à sa phénoménalisation (l'être). Comme l'écrit S. Klimis : « l'expression "figure du pensable" masque donc un oxymore : *l'eidos* est une *création de vérité objective*⁸. » S. Klimis souligne sur ce point, ce qui est rare dans l'exégèse castoriadienne⁹, la proximité de Castoriadis avec la définition deleuzo-guattarienne de la philosophie comme « création de concepts¹⁰. » Un des moments centraux de l'activité de penser est la création, grâce à la libération de l'imagination productrice, de la forme idéale, d'un « schème », à partir de laquelle l'objectivité est constituée. D'où chez Castoriadis un dépassement philosophique de la notion de vérité comme simple adéquation pour la caractériser comme un « mouvement de vérité » (que S. Klimis n'hésite pas à rapprocher de la définition badiouienne de la vérité philosophique¹¹), c'est-à-dire comme dialectique continue entre une objectivité créatrice de ses propres déterminations et une subjectivité créatrice de ses schèmes, percepts et affects. L'une des originalités de la notion d'*eidos* chez Castoriadis ne réside donc pas uniquement dans la manière dont elle historicise le sujet transcendantal à partir d'un concept radical de création formelle, ce qui la ferait tomber dans une forme plate de constructivisme abstrait, mais dans la manière dont elle dialectise subjectivité et objectivité poïétiques *en vue de la vérité*. C'est la raison pour laquelle Castoriadis entendait se distancier des approches archéologiques héritées du « premier Foucault » (celui de *Les mots et les choses* et de *L'archéologie*

7. *Ibid.*, p. 69.

8. *Ibid.*, p. 70.

9. *Ibid.*, p. 117-118.

10. Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005.

11. Sophie Klimis, *Le penser en travail*, *op. cit.*, p. 223.

du savoir), qui, d'après lui, occultent l'extériorité de la pensée en rabattant l'acte de connaître et sa pratique historique sur la succession d'*épistémès*. Si Foucault et Castoriadis partageaient une certaine forme de sociologie de la connaissance selon laquelle l'acte de connaître possède une médiation sociale *a priori*, Castoriadis entendait cependant penser la pratique épistémique comme un rapport créateur entre objectivité et subjectivité : non seulement le sujet de la connaissance, toujours socialement déterminé, crée des « formes du pensable », mais celles-ci sont exposées, dans le mouvement de la découverte scientifique, à une extériorité qui amène à son tour le sujet à s'interroger sur le contenu de sa créativité catégorielle. Comme le dit S. Klimis, Castoriadis « fait imploser la dichotomie stricte entre “sujet” et “objet” de la connaissance : son concept d'*eidos* suppose que l'être soit déjà formé au niveau du réel mais sans être réifié en substance¹² ».

On comprend que Castoriadis n'était pas un constructiviste *stricto sensu*. S'il existe bel et bien un « moment constructiviste » dans la manière dont il conçoit la vérité et la pratique créatrice du sujet de la connaissance, il demeure qu'il situe la création catégorielle par rapport à un réalisme ontologique pluraliste inspiré de la métaphysique plurirégionale d'Aristote. C'est ce que rappelle opportunément S. Klimis en soulignant que la création d'*eidos*, donc d'une « figure du pensable », est toujours chez Castoriadis bicéphale, c'est-à-dire *générale* et *particulière*. Si, d'un côté, il s'agit toujours de donner à penser des articulations ontologiques générales, c'est-à-dire à l'instar d'Aristote des régions de l'être (des « strates », selon sa terminologie), il s'agit aussi, d'un autre côté, de penser la spécificité historique des créations eidétiques dans chacune des régions (ou « strates »). Comme l'écrit l'auteure dans le cas de la création social-historique : « cerner l'*eidos* du social-historique suppose pour Castoriadis de dégager ses “universaux trans-historiques” – c'est-à-dire les traits généraux valant pour toutes les formes social-historiques – tout autant que les traits particuliers qui caractérisent l'*eidos* de telle forme social-historique et d'elle seule¹³. »

La philosophie de Castoriadis est donc ce que l'on pourrait oser nommer une forme « concrète » de constructivisme, dans le sens où elle conçoit l'acte de connaître comme un procès de phénoménalisation tout en cherchant à dégager, en vue de la vérité, une objectivité ontologique par/dans la création de déterminations de pensée et en prenant acte de la *position* du sujet, c'est-à-dire de son immersion dans une objectivité plurielle, créatrice, qui le traverse et à laquelle il participe. À cet égard, il y aurait dans la philosophie de Castoriadis, ce serait une piste interprétative intéressante que S. Klimis ne poursuit pas malgré le rapprochement qu'elle fait entre Deleuze et Castoriadis, quelque chose d'assez semblable à ce qu'Anne

12. *Ibid.*, p. 70.

13. *Ibid.*, p. 71.

Sauvagnargues avait nommé l'« empirisme transcendantal » dans le cas deleuzien¹⁴ : une voie singulière pour historiciser le sujet transcendantal moyennant sa participation à une totalité ontologique créatrice qui le constitue et le traverse (la « synthèse passive », chez Deleuze). Quoi qu'il en soit, la position de Castoriadis semble toutefois prise dans une contradiction, puisqu'elle énonce la finitude du sujet de la connaissance tout en faisant de l'appréhension de l'en soi l'une de ses tâches propres. Comment penser l'être dès lors qu'il n'est donné que pour un sujet fini moyennant la création libre de son imagination ? Comment Castoriadis peut-il continuer à vouloir penser l'être *après la finitude*¹⁵ ? L'une des forces du commentaire de S. Klimis est de nous faire comprendre l'opération méthodologique qui rend possible chez Castoriadis la réintroduction d'une dogmatique ontologique à l'intérieur des coordonnées postkantienne de sa théorie de la connaissance. Cette opération, c'est l'*élucidation*.

Pour nous la faire comprendre, S. Klimis situe Castoriadis dans le temps long de l'histoire de la philosophie et montre ce qu'il doit à la fréquentation d'Aristote et de Marx. Dans sa *Constitution des Athéniens*, Aristote ne s'était pas livré à une simple consignation des lois, pratiques et institutions politiques des Athéniens. Il conceptualisa plutôt, comme le soulignèrent Nicole et Patrice Loraux (sur lesquels S. Klimis s'appuie ici), la « “forme pure” de la *politeia* démocratique [...] dans son incarnation concrète¹⁶ ». Il s'est agi pour Aristote, à partir du particulier et de la diversité des faits, de penser le général, le *katholou*, de la constitution démocratique selon l'une des voies possibles du raisonnement qui va des choses connues de nous vers les principes. « Le projet aristotélicien est sous-tendu par une profonde tension : il oscille entre “rendre raison” de la singularité de la cité des Athéniens et la transfigurer en paradigme, afin de dégager la forme “générique” de toute *politeia*¹⁷. » Lecteur admiratif d'Aristote, Marx a été sensible à cette orientation méthodologique aristotélicienne afin de conceptualiser le capital comme *forme* historique de l'activité sociale. Comme le souligne opportunément S. Klimis, Marx avait loué Aristote dans *Le Capital* pour avoir été « un grand chercheur qui, le premier, a analysé la forme valeur, ainsi que tant de formes de pensée, de formes de société et de formes de la nature¹⁸. » *Le Capital*, en effet, n'était pas un traité d'économie à strictement parler, mais, dans le prolongement de la définition kantienne de la notion de critique, une restitution des conditions de possibilité de la forme moderne des rapports sociaux et

14. Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.

15. Je reprends librement le titre d'un ouvrage de Quentin Meillassoux afin de souligner la place possible que Castoriadis pourrait occuper dans l'essor des nouveaux réalistes spéculatifs ces dernières années.

16. Sophie Klimis, *Le penser en travail*, *op. cit.*, p. 156.

17. *Ibid.*, p. 157.

18. Karl Marx, *Das Kapital*, Hamburg, Nikol, 2016, p. 32, cité dans Sophie Klimis, *Le penser en travail*, *op. cit.*, p. 157. Je reproduis la traduction modifiée du *Capital* par Sophie Klimis. Elle souligne que la traduction de Joseph Roy tend à gommer l'usage par Marx de la notion de forme.

des discours scientifiques qui les objectivent (l'économie politique). L'enjeu du *Capital* était de rendre pensable la constitution de la forme proprement moderne de l'universel concret, ou en d'autres termes la forme capitaliste de l'être-social, qui, selon l'ontologie marxienne du social, procède du travail comme activité générique de l'être humain. Pour ce faire, Marx conduisait son enquête, selon S. Klimis, d'une manière analogue (ce qui ne veut pas dire identique) à celle d'Aristote dans le cas de la *politeia* athénienne. Repartant des « choses connues de nous », il créait rétrospectivement une *forme* à partir de matériaux hétérogènes tels que les enquêtes ouvrières, les textes juridiques ou les traités d'économie, ceux précisément qui découlent de la constitution capitaliste de la coopération sociale. L'élucidation marxienne de la forme capitaliste de l'être-social était création d'un schème du pensable (le concept de capital comme mise en forme, mise en sens de l'activité coopérative) à laquelle correspond une objectivité formelle déjà réalisée. C'est, de fait, cette dimension poétique de la méthode que Marx soulignait contre l'idéalisme hégélien dans son introduction aux *Grundrisse*. S'il considérait avec Hegel que la scientificité requiert l'appréhension unitaire et synthétique de la diversité des éléments isolés par l'entendement, il soulignait par ailleurs que le concept est distinct de l'être ; il est un artifice produit par le sujet en vue de connaître une objectivité à laquelle il participe, mais à laquelle il ne s'identifie jamais pleinement : « Le tout, tel qu'il apparaît dans l'esprit comme une totalité pensée, est un produit du cerveau pensant, qui s'approprie le monde de la seule façon qu'il [*sic*] lui soit possible¹⁹. » Les concepts de « forme-valeur », « forme-argent », « forme-marchandise », de « capital », etc., demeurent des créations eidétiques, bien qu'elles soient rendues possibles par un développement objectif des rapports sociaux auquel le sujet connaissant participe. C'est ce rapport entre objectivité, création eidétique et participation que désigne la notion d'élucidation : créer le concept, c'est créer une « forme du pensable » visant à restituer les configurations formelles que l'être est susceptible d'adopter, ce qui n'est possible qu'en raison de la position du sujet connaissant dans une totalité vivante. De ce point de vue, le problème kantien de la finitude, qui interdit de penser l'être en soi par-delà sa phénoménalisation par le sujet transcendantal, n'en est un qu'à condition de présupposer une conception abstraite, désincarnée, du sujet de la connaissance : si l'être et ses formes sont dicibles par-delà leur phénoménalisation, c'est en raison du fait que nous faisons partie de la chair du monde. Comme le disait Michel Freitag, très proche en cela de la triade Aristote-Marx-Castoriadis que S. Klimis restitue, le rapport d'objectivation symbolique du sujet à l'objet n'est possible que parce que le sujet est constitué par l'objectivité *avant* de pouvoir l'objectiver²⁰. Dans sa terminologie propre, c'est ce que Castoriadis appelait le « principe d'indécidabilité des origines », selon

19. Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1972 ; en ligne : <<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1857/08/km18570829.htm>>.

20. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011, notamment chap. 3 et 5.

lequel « toute connaissance est une coproduction et, dans les cas non triviaux, nous ne pouvons pas vraiment séparer ce qui vient du “sujet” et ce qui vient de l’“objet”²¹ ».

Pour S. Klimis, Castoriadis hérite de cette façon originale, que l’on retrouve d’Aristote à Marx, de dialectiser création conceptuelle et objectivité formelle. Or, ajoute l’auteure, l’élucidation a ceci de singulier qu’elle ne vise pas la création conceptuelle pour elle-même, *mais pour bien vivre*. Elle est intrinsèquement motivée et constituée par un intérêt pratique, son principe et sa fin sont une *subjectivation éthique*. C’est en ce sens que S. Klimis peut dire que la philosophie de Castoriadis est un *prattein-poiein*, qu’elle est une pratique réflexive de la pensée visant son effectivité pratique. Il est vrai que l’on retrouve cette orientation pratique de la création conceptuelle dès Aristote. Dans le livre 2 de *l’Éthique à Nicomaque*, par exemple, Aristote soulignait que définir l’essence de la vertu n’a pas pour fin de constituer une théorie de la vertu, mais de devenir soi-même vertueux : « ce n’est pas en effet pour savoir ce qu’est la vertu que nous nous livrons à un examen, mais pour devenir bon²². » Créer le concept de vertu, restituer son essence par une définition, a pour fin de se créer soi-même comme vertueux, c’est-à-dire de développer la disposition (*hexis*) adéquate envers ses affections. Une remarque semblable peut être faite dans le cas de Marx. Comme l’a bien souligné Emmanuel Renault, l’opération critique chez Marx n’est pas uniquement redevable à sa définition kantienne. Elle est redoublée par un intérêt pratique qui aboutit à une définition nouvelle de l’opération critique²³. Critiquer n’est pas uniquement expliquer les conditions de possibilité d’une objectivité phénoménalisée, c’est aussi *prendre parti* en faveur du développement de la raison dans l’histoire. La critique de l’économie politique vise à restituer les conditions sociales et économiques qui rendent son discours efficient et « vrai », mais elle veut aussi, et surtout, montrer qu’elle camoufle et justifie une contradiction, une irrationalité, qu’il convient de dépasser, c’est-à-dire la division aliénante des rapports sociaux selon la logique de la forme-valeur. La critique de l’économie politique est une création conceptuelle motivée par un intérêt pratique en faveur de l’émancipation, et elle est inséparable à cet égard d’un procès de subjectivation éthique : l’identification et l’essor de la conscience de classe révolutionnaire. La critique de l’économie politique est de ce point de vue un *prattein-poiein*, un faire théorique créateur, dans le sens où elle a pour enjeu une certaine effectivité pratique.

La lecture que fait S. Klimis d’Aristote et de Marx est instruite par le geste philosophique de Castoriadis. En un sens, c’est ce dernier, qui visait à repenser les questions centrales de la « pensée héritée » à partir d’un concept radical de création formelle en vue de l’autonomie, qui permet de mieux comprendre,

21. Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l’histoire de la science », *Les carrefours du labyrinthe, II, Domaines de l’homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 529.

22. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 102 [1103 b 26-30].

23. Emmanuel Renault, *Marx et l’idée de critique*, Paris, PUF, 1995.

rétrospectivement, ce qu’Aristote et Marx ont fait. La critique castoriadienne de la « pensée héritée » nous donne à voir, malgré leurs tendances nomologiques (Marx) ou ontothéologiques (Aristote), la fraîcheur du *prattein-poieien* qui orientait leur pensée et qui lui donnait tout son dynamisme. Car, comme le souligne l’auteure, il y eut « d’importantes tensions [...] entre ce que Marx *dit* et ce que son texte *fait*²⁴. » Si la conceptualisation de la forme propre du capital par Marx est le résultat d’une « élucidation », il n’en demeure pas moins qu’elle déboucha – ce fut le sens de la critique de Marx par Castoriadis à partir de la seconde moitié des années 1950 – sur des formulations positivistes et nomologistes qui tendent à oblitérer la concrétude des rapports sociaux capitalistes (la lutte des classes) pour ne voir en eux que l’effet d’un développement historique *a priori*.

Bien entendu, ce premier volume de *Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine* ne se contente pas de faire de Castoriadis un héritier de Marx et d’Aristote et ne consiste pas seulement à faire ressortir l’originalité de « l’élucidation. » Je me suis arrêté longuement sur ce thème, car il m’a paru être l’une des contributions les plus originales qu’offre ce livre à la compréhension du texte castoriadien et, au-delà, un socle méthodologique favorable à sa mobilisation effective dans différents champs pratiques ou théoriques. Poursuivre Castoriadis signifiera, ce que souligne par ailleurs l’auteure en conclusion de ce premier tome, continuer avec et contre lui – comme il le fit soit dit en passant avec Marx – d’élucider ce qui est, au sens technique de ce terme proposé par Castoriadis, depuis et en vue de l’autonomie. Cela dit, bien plus qu’un livre sur la méthode de Castoriadis, l’ouvrage de S. Klimis offre de nombreux développements circonstanciés sur différents aspects de la pensée de Castoriadis lors desquels elle explore les débouchés de l’élucidation castoriadienne de la création athénienne. S. Klimis propose ainsi un parcours rigoureux sur la question de la définition du social-historique (chapitre 1), sur les conditions imaginaires de la création démocratique athénienne (chapitre 2) et, enfin, sur la spécificité de la forme de vie démocratique où les questions de la *paideia* et de la subjectivation autonome sont traitées avec profondeur (chapitre 3). Le lecteur pourra apprécier la richesse de ces développements qui, dans chacun des cas, s’appuient sur une littérature secondaire conséquente tout en offrant des inflexions originales grâce à une connaissance érudite des lettres classiques.

Un universalisme sans universel ?

L’un des enjeux majeurs traversant ce premier volume de *Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine* est la question de l’universel. Je dirais même que le livre de S. Klimis permet de circonscrire cette question comme l’un des lieux les plus

24. Sophie Klimis, *Le penser en travail*, *op. cit.*, p. 163.

vifs et polémiques de la réflexion castoriadienne, aussi bien pour elle-même que dans le cadre des nouvelles coordonnées théorico-pratiques qu'imposent aujourd'hui les critiques de l'universalisme abstrait par les féminismes et les décolonialismes postmodernes.

S. Klimis estime que Castoriadis *n'était pas* un penseur de *l'universel*, mais plutôt du *général* en raison de son approche singulière, l'élucidation, des rapports entre l'être, le connaître et le faire. Castoriadis, en effet, hérite de la thèse aristotélicienne selon laquelle la méthode doit s'adapter à l'objet de l'enquête et de la recherche. Non seulement on ne peut rechercher de la même manière dans chacun des domaines de l'être, *a fortiori* dans celui des choses humaines (*ta anthrôpina*), mais on ne saurait non plus faire de la vérité théorique propre à la connaissance des objets suprasensibles l'étalon de la rectitude dans le domaine pratique. C'est, par exemple, ce que rappelle le Stagirite dans le livre 2 de *l'Éthique à Nicomaque* avant de commenter l'opinion commune selon laquelle la vertu morale consiste à « agir selon la raison correcte » (*kata ton orthon logon*) : comprendre ce que signifie cette expression nécessite de « renoncer à la rigueur, conformément à la règle [...] selon laquelle il faut exiger les arguments appropriés à la matière²⁵ ». Il faudra, dans ce cas, comprendre l'expression « agir selon la raison correcte » non pas comme la connaissance et l'application d'une règle universelle, mais comme l'orientation de l'action selon une règle générale sensible à la diversité des contextes et aux « circonstances opportunes. » D'où cette thèse bien connue d'Aristote selon laquelle la vertu morale ne consiste pas à appliquer une règle *a priori* et universelle, mais à viser un « milieu relatif à nous » dans des circonstances contingentes, ce qui requiert de développer sa faculté de juger, et une disposition au bien (*hexis*) plutôt que sa connaissance abstraite. L'homme prudent n'appuie pas son action sur un raisonnement qui irait de l'universel au particulier, car, dans le domaine pratique, on ne peut prétendre qu'au général. S. Klimis a tout à fait raison de souligner le rapport qu'entretient Castoriadis avec cette critique de l'universel théorique dans le « domaine de l'homme ». Ainsi qu'elle le souligne dans le cas de la recherche sociologique et historique chez Castoriadis et de ses implications pratiques : « Ce n'est pas la question strictement théorique de l'universel qui constitue l'enjeu central de sa recherche. Bien plutôt, il s'agit de comprendre la singularité du processus d'autocréation d'une forme générale de la société, dans un processus de compréhension qui transforme en retour l'inscription social-historique du chercheur lui-même²⁶. » Non seulement Castoriadis excluait que la connaissance des « choses humaines » pût prétendre à l'universalité (ce qui ne signifie pas qu'il n'est pas possible de conceptualiser une forme *générale* du social-historique et de ses « universaux » constitutifs, c'est-à-dire ses invariants généraux tels que le langage, l'éducation ou le pouvoir), mais l'ensemble de sa réflexion

25. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, p. 103 [1104 a 1-10].

26. Sophie Klimis, *Le penser en travail*, *op. cit.*, p. 165.

pratique était orienté *contre* la détermination de la pratique depuis le lieu d'une théorie à prétention universelle comme voulut l'être, par exemple, le matérialisme historique de la Deuxième Internationale. Que l'œuvre de Castoriadis soit motivée par une critique forte de l'universel dans le domaine pratique, tant du point de vue de l'action comme telle que de celui de la connaissance de ses conditions sociales et historiques, c'est ce dont on peut se convaincre aisément en consultant sa trajectoire intellectuelle allant de sa critique du marxisme-léninisme dans *Socialisme ou barbarie* jusqu'à celle de Platon dans *Sur Le politique de Platon*.

Qu'il y ait une critique de l'universel dans le domaine du jugement pratique et dans celui de la connaissance social-historique par Castoriadis, cela est indéniable. De ce constat, l'auteure tire toutefois une conclusion qui mérite d'être commentée en raison de la polysémie de la notion d'universel. En effet, dans les pages conclusives de son livre, S. Klimis soutient que l'une des leçons importantes de Castoriadis pour le philosophe et le citoyen est de « renoncer à l'universel » au profit du *katholou*, du général. Il vaut la peine de citer le passage *in extenso* :

En effet, pour qui souhaite conserver la prémisse de base de l'analyse de Castoriadis, à savoir que le social-historique est création, il serait contradictoire de prétendre pouvoir dégager des lois universelles du social-historique, valables en tous temps et en tous lieux. Sommes-nous pour autant renvoyés à la multiplicité indiscernable de tous les contextes empiriques ? La philosophie doit-elle céder la place à l'analyse socio-politique située, afin d'expier ses tentations métaphysiques d'unité/totalité compréhensive ? Je ne le pense pas, pour autant qu'on renonce à cette notion d'universel, sans chercher à réaliser la quadrature du cercle avec des notions telles que celles d'« universel latéral » ou d'« universel concret », etc. Le *katholou* tel qu'Aristote l'a thématiqué me semble à cet égard offrir une alternative intéressante, moyennant sa réélaboration théorique, car Aristote ne l'avait pas utilisé pour penser le social-historique²⁷.

Or, la critique par Castoriadis de l'universel dans les domaines du jugement et de la connaissance du social-historique, bien réelle et très justement restituée par S. Klimis, ne le conduit pas pour autant à abandonner une forme volontariste d'*universalisme politique*, ce qui me semble cette fois insuffisamment thématiqué par l'auteure.

27. *Ibid.*, p. 380.

Dans un article récent, Geneviève Gendreau²⁸ a souligné en s'appuyant sur un débat entre Castoriadis et le MAUSS²⁹ que l'élucidation des formes social-historiques ne débouche pas sur un « relativisme », mais est conditionnée par un choix normatif explicite en faveur du « projet d'autonomie » (ce que S. Klimis relève aussi tout au long de son ouvrage) et se prolonge par une évaluation nette des sociétés dans l'espace et le temps (ce qui justement fait l'objet de mon commentaire). Comme l'écrit bien G. Gendreau :

On retrouve en effet chez Castoriadis, 1/ d'une part, la conscience extrêmement fine, digne du culturalisme le plus abouti [...], de l'égalité ontologique et anthropologique des sociétés, en vertu de la richesse, de la complexité, de la cohérence et de la complétude des ressources symboliques et imaginaires qu'elles déploient et de la puissance des significations imaginaires sociales qui les meuvent ; mais, 2/ d'autre part, l'affirmation forte, explicite, de l'inégalité *politique* des sociétés, c'est-à-dire la revendication politique envers le projet d'autonomie et, par suite, le rejet de toute forme d'hétéronomie³⁰.

Castoriadis affirmait en effet que « rien dans ce que j'ai dit ou écrit ne m'engage à “respecter les différences” *pour* respecter les différences. Je ne respecte pas l'hétéronomie³¹ ».

S'il est donc vrai que Castoriadis nous apprend à « renoncer à l'universel » en faveur du général, tout particulièrement dans le domaine du jugement et de la connaissance des choses humaines, il serait faux de dire qu'il nous amène à abandonner l'universalisme, c'est-à-dire, comme nous le rappellent Étienne Balibar³² et Souleymane Bachir Diagne³³, *l'énonciation politique de l'universel*. « On parlera d'universalisme pour marquer la position de celui qui déclare universelle sa propre particularité³⁴ », ce qui ouvre, bien entendu, l'exposition d'une telle énonciation à une demande de justification. Ainsi, l'universalisme se distingue de l'universel comme le

28. Geneviève Gendreau, « Historicité et responsabilité : sur la relativité du relativisme chez Castoriadis », dans T. Tranchant et S. Vibert (dir.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, Québec, PUL, 2020, p. 253-278.

29. Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*, Paris, Mille et une nuits, 2010.

30. Geneviève Gendreau, « Historicité et responsabilité », *op. cit.*, p. 266.

31. Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *Les carrefours du labyrinthe, V, Fait et à faire*, Paris, Seuil, 2008, p. 9-98, [p. 63].

32. Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée, 2016.

33. Souleymane Bachir Diagne, « Penser l'universel avec Étienne Balibar », *Raison publique*, n° 19, 2014, p. 15-21.

34. Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, p. 69.

performatif se distingue de l’assertif : si le premier entend produire des effets et créer une vérité, le second s’ajuste au monde selon une exigence de véridiction. Renoncer à l’étalon d’une vérité logico-mathématique dans le « domaine de l’homme » ne conduit donc pas nécessairement à abandonner le projet de la création d’une vérité politique, soit d’une institution d’une énonciation de l’universel.

La position de Castoriadis relativement à l’universel et à l’universalisme peut trouver un éclairage grâce à l’interprétation balibarienne de la « stratégie de disjonction » de l’universel. Dans *Des universels*, Balibar montre comment l’on trouve chez des auteurs tels que Spinoza et Wittgenstein, malgré leurs différences, une stratégie visant à distinguer, sans pourtant les désarticuler complètement, universalité théorique et universalité pratique. Chez Wittgenstein, par exemple, le passage du *Tractatus* aux *Recherches philosophiques* signifie un changement de perspective radical sur la question de la véridiction. Alors que le premier prend pour objet la « forme logique identiquement présente dans la relation d’états de choses empiriques », le second s’intéresse à la « variété infinie des jeux de langage³⁵ », situant ainsi la question de l’universalité par rapport à la contingence des pratiques et à l’équivocité de ses énonciations concrètes. Dans ce passage d’une perspective à l’autre se joue moins une destitution comme telle de l’universel qu’une modification de son statut et de son efficience dépendamment du registre de son usage. C’est pourquoi, selon Balibar, les stratégies de disjonction de l’universel

ne nous invitent pas à abandonner l’idée (et l’idéal) de l’universalité – elles nous montrent au contraire que cette idée peut être défendue *aussi bien* en théorie qu’en pratique. Mais elles nous ôtent l’illusion que nous pourrions dériver des « formes universelles de vie » d’une connaissance scientifique du monde, et de quelque théorie ou doctrine que ce soit [...]. Cela signifie aussi que des *institutions universelles*, ou au moins la volonté d’y tendre, constituent un projet politique pertinent³⁶.

La stratégie spino-wittgensteinienne de la disjonction de l’universel exposée par Balibar n’est évidemment pas superposable au traitement castoriadien de cette question. En effet, si une telle stratégie « disjoint » l’universel, elle suppose toutefois qu’il y a quelque chose comme une vérité universelle qui peut faire l’objet d’une appréhension ou d’une mise en œuvre : l’universel pratique et théorique sont moins irréductibles l’un à l’autre que deux modes qualitativement différents d’une vérité. D’où le maintien dans cette perspective d’un projet politique d’institution de l’universel, entendu comme concrétion institutionnelle *a posteriori* d’une universalité normative *a priori*. S. Klimis nous apprend, au contraire, qu’il n’y a chez

35. Étienne Balibar, *Des universels*, *op. cit.*, p. 103.

36. *Ibid.*, p. 106-107.

Castoriadis aucune universalité théorique dans le domaine de l'homme, ce qui ruine dans son principe même l'idée d'une disjonction complémentaire de l'universel en vue de son effectuation concrète. De fait, Castoriadis soutenait explicitement que les vérités social-historiques, soit les « universaux » (les invariants anthropologiques généraux) sur lesquels débouche l'élucidation anthropologique, n'ont *aucune* valeur normative et prescriptive pour la raison pratique³⁷. Le maintien d'un universalisme chez Castoriadis n'est donc pas lié à une stratégie de disjonction de l'universel à proprement parler.

Malgré cette différence importante, il me semble que l'on trouve chez Castoriadis une stratégie disjonctive semblable au niveau de son concept de raison comme création de vérité. L'hypothèse conclusive que je souhaite formuler est que le maintien de l'universalisme chez Castoriadis, en dépit de son rejet de l'universel, tient à une stratégie de disjonction, au sens balibarien que je viens d'évoquer, appliquée à sa notion de raison comme création d'une visée de vérité. Raison théorique et raison pratique sont chez Castoriadis deux modalités d'une *création de vérité, soit d'universel*. Elles sont les deux faces de ce que S. Klimis nomme le *prattein-poiein*. L'« universel concret » de Castoriadis n'est pas l'effectuation d'une norme, par exemple l'idée de droit comme chez Hegel, mais l'institution des conditions de possibilité d'un procès réflexif d'autocréation au sein d'une totalité différenciée qui reste toujours à élucider. Ce serait donc moins un universalisme sans universel que nous propose Castoriadis, qu'un universalisme ayant pour essence la création d'une *visée d'universel* et pour modes hétérogènes la philosophie et la politique.

37. Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 29.