

Uppsala Rhetorical Studies U R S

S R U Studia Rhetorica Upsaliensia

ACTUALITÉ D'UNE
PENSÉE RADICALE

Hommage à Cornelius
Castoriadis

Arnaud Tomès
Castoriadis et la critique
de la rationalité

Vincent Descombes, Florence
Giust-Desprairies, Mats Rosengren [eds]

— Castoriadis et la critique de la
rationalité —

Arnaud Tomès

Professeur de Philosophie
en classes préparatoires

La pensée de Castoriadis s'impose aujourd'hui, comme l'une des grandes critiques de la raison produites par la philosophie. En effet, l'auteur de *L'Institution imaginaire de la société* a su montrer, avec la vivacité qu'on lui connaît, les limites de la vision rationaliste dans le domaine de l'économie, de la politique, de la philosophie de l'histoire comme de la représentation du social. Ce rationalisme est obsédé par la nécessité de la fondation, et ne peut qu'ignorer en ce sens la création, l'émergence du nouveau dans l'histoire et l'autoaltération des sociétés. Castoriadis y voit l'expression même de ce qu'il appelle la pensée héritée, ces deux millénaires de métaphysique, qui nous ont convaincu qu'être, c'était être déterminé, et que si seulement on saisissait toutes les déterminations d'un phénomène, on pourrait le connaître, le déduire ou le prévoir nécessairement.

Une telle critique du rationalisme ne paraît *a priori* guère originale dans l'histoire de la philosophie : en effet, s'il y a bien quelque chose de commun à toutes les philosophies depuis la fin du XVIII^e siècle, c'est justement la critique de la rationalité. Que l'on songe aux trois critiques de Kant, ou à la critique de l'entendement chez Hegel, et l'on verra que la rationalité s'est avant tout voulue critique d'elle-même – quand elle ne remettait pas la rationalité en question au nom de la foi (comme chez Kierkegaard), de la vie (comme chez Nietzsche) ou de l'existence (comme dans les différentes formes de l'existentialisme). Le XX^e siècle n'a pas été en reste, lui qui, sur les ruines fumantes des deux guerres mondiales, a dénoncé la raison techno-scientifique (Heidegger), destructrice de l'environnement comme de l'humanité, ou encore a dénoncé la dialectique de la raison (Adorno et Horkheimer), c'est-à-dire le fait qu'un instrument d'émancipation soit devenu instrument d'oppression et d'aliénation.

Qu'est-ce que la critique de Castoriadis peut donc nous apprendre

que nous ne sachions pas déjà, nous les lecteurs de l'école de Francfort ou de Michel Foucault, habitués que nous sommes à ce que la raison serve à justifier l'exploitation de la nature, celle de l'homme par l'homme, ou encore le pouvoir de l'Etat ? En quoi reste-t-elle aujourd'hui plus que jamais décisive, au sens où elle est sans doute la plus radicale – au sens étymologique du terme : elle descend jusqu'aux racines de la rationalité même – et donc la plus approfondie ? Pourquoi cette critique de la raison reste-t-elle une critique *de* la raison elle-même, au sens du génitif subjectif ?

Nous nous demanderons donc en quoi la critique de la rationalité chez Castoriadis peut encore nous parler, et inspirer un renouveau du projet d'émancipation. En quoi cette critique d'une certaine vision de la raison peut-elle paradoxalement être vue comme un renouvellement de l'idéal rationaliste, celui du *logon didonai*, du rendre raison, qui naît en même temps que la démocratie sur le sol grec ? Nous procéderons pour cela en trois moments : dans un premier temps, nous rappellerons les grandes lignes de la critique de la rationalité qui se déploie chez Castoriadis. Puis, dans un second temps, nous essaierons de montrer en quoi cette critique permet d'enrichir le concept de la raison, loin de le menacer. Dans notre conclusion, nous soulignerons les enjeux actuels de cette auto-critique de la raison et sa nécessité pour une reprise du projet d'autonomie.

La philosophie de Castoriadis s'est très vite tournée vers une critique de la raison, ou plutôt de son expression idéologique, qui est le rationalisme, à travers ces figures éminentes que sont Kant, Hegel et Marx. Et ceci de la part d'un auteur qui partait pourtant lui-même d'une très forte exigence rationnelle. Nous savons désormais, grâce aux textes publiés par Nicolas Poirier sous le titre *Histoire et création*, que Castoriadis poursuivait le rêve d'une axiomatisation de

la logique, et qu'il y consacra son travail de thèse – travail inachevé, et peut-être pas seulement parce que Castoriadis s'oriente à partir de 1949 vers un engagement politique très prenant, au sein de *Socialisme ou barbarie*, mais plutôt parce que ce travail était inachevable en droit, amenant à des apories indépassables.

Le projet de Castoriadis, dans sa thèse, est de poser les fondements d'une logique axiomatique. Il pense par là même pouvoir dépasser la principale antinomie qui guette toute philosophie de la connaissance : celle qui existe entre la dimension idéale de la vérité et son incarnation dans une histoire de la connaissance, contingente et factuelle. Toutefois, Castoriadis ne parviendra pas à dépasser la contradiction entre la logique pure et la logique telle qu'elle s'incarne dans la réalité historique : il montrera même que la philosophie la plus systématique qui soit, la philosophie hégélienne, ne peut que tomber elle-même dans des contradictions, avec sa prétention de construire un Savoir absolu.

Cependant, le génie de Castoriadis consiste à tirer de cet échec une conséquence radicale : il va en effet montrer que les apories rencontrées dans son travail de thèse ne sont pas seulement les apories d'une axiomatisation de la logique, mais de toute forme de rationalisme. Castoriadis met en évidence une contradiction propre au rationalisme, qui est l'antinomie entre le panlogisme et le criticisme, celles-ci désignant chez Castoriadis les deux possibilités fondamentales de la théorie de la connaissance. Le panlogisme s'incarne dans la pensée de Hegel, qui identifie le rationnel au réel, tandis que le criticisme s'incarne dans la pensée de Kant, qui met en évidence l'existence de limites de la raison, celle-ci étant tributaire de l'expérience sensible pour connaître et ne pouvant de toute manière pas accéder à la chose en soi. Ces deux solutions se révèlent insatisfaisantes aux yeux de la raison elle-même : celle de Hegel

parce qu'elle supprime le problème au lieu de le résoudre, en identifiant l'idéal à l'effectif ; celle de Kant, parce qu'elle laisse un résidu d'irrationalité (le contenu de l'intuition), dont on se demande bien comment il peut être pensé.

Dans les textes plus tardifs des années 50, Castoriadis rattache cette double insuffisance du panlogisme et du criticisme, non à des défauts internes, qui tiendraient par exemple à l'écart qui existe entre leurs ambitions et les moyens dont elles disposent, mais plutôt au fait que le panlogisme comme le criticisme relèvent d'une même attitude, qui est l'attitude que Lukács qualifiait déjà, dans *Histoire et conscience de classe*, de *théorique* ou *contemplative*, terminologie que Castoriadis reprend à son compte.

Cette attitude contemplative se fonde sur un postulat selon lequel « le monde est donné à voir à un sujet, le regard contemple un système de relations en soi.¹ » La dénonciation de l'attitude contemplative prend place alors dans la critique – qui deviendra essentielle chez Castoriadis – de toute tentative pour fonder le savoir, depuis un point de vue absolument pur, situé en dehors du monde et de l'histoire elle-même – projet qui s'illustre historiquement chez Platon, chez Descartes ou encore dans la phénoménologie de Husserl.

Castoriadis souligne alors que seule la *praxis*, qu'il qualifie désormais de *création*, peut permettre de dépasser l'impasse qui existe entre le panlogisme et le criticisme : il convient de réintégrer cette attitude contemplative dans un projet plus général de l'être humain, qui est le projet de rendre intelligible le réel ou encore de le rationaliser. La rationalité devient alors rationalité active, et le penser une modalité de l'agir, dans un monde qui est le monde social-historique de la *praxis*.

Le rationalisme n'est cependant pas seulement une attitude dans le domaine de la philosophie de la connaissance : il constitue

également une attitude bien plus générale, qui touche les théories politiques, économiques et sociales, et en particulier le marxisme, qui est le paradigme dominant dans la philosophie et les sciences sociales des années cinquante-soixante.

Il existe une ressemblance très forte entre la critique que Castoriadis fait du rationalisme hégélien dans sa thèse et ses textes des années cinquante, et celle qu'il instruit contre le rationalisme marxien dès les années soixante, dans *Socialisme ou barbarie*, notamment dans le texte intitulé « Marxisme et théorie révolutionnaire », qui sera repris en première partie de *L'Institution imaginaire de la société*. Ce que conteste fondamentalement Castoriadis, c'est la possibilité d'une saisie de l'histoire et de la société par les seuls instruments de la raison, que ce soit dans un système téléologique, à la manière de Hegel, ou dans une science déterministe, comme prétend l'être le marxisme. Marxisme et hégélianisme constituent en réalité deux manières de supprimer la spécificité du social-historique, qui est sa créativité, ce qu'ils font en ramenant à chaque fois une forme nouvelle à ses conditions matérielles de possibilité, dans le cas du marxisme, ou aux exigences universelles de la Raison, qui orientent le progrès de l'histoire selon Hegel.

Le marxisme constitue à cet égard une forme extrême du rationalisme : il affirme en effet que tout s'est déroulé dans l'histoire selon des causes qui sont parfaitement accessibles à notre raison, parce qu'elles se ramènent en dernière instance aux causes économiques. Le processus de l'histoire se trouve ainsi ramené à un schéma très simple, qui met en relation le développement des forces productives, et les rapports de production, la contradiction entre ces deux réalités étant le moteur dialectique du changement. Un tel schéma est pratique, car il permet de tout expliquer, aussi bien la révolution de 1848 que son échec, et de prédire la nécessaire fin du capitalisme,

dévoré par ses contradictions. Ce rationalisme est également un rationalisme objectiviste : l'histoire humaine y est traitée comme un objet naturel, auquel on peut appliquer une méthode scientifique, et les êtres humains n'y sont que des porteurs de la rationalité du système. Enfin, le marxisme est un rationalisme au sens où il affirme que du jeu des lois immanentes à l'histoire surgira une société consciente, réconciliée avec elle-même et donc « miraculeusement conforme à notre raison.² »

Je ne rappellerai pas ici tous les arguments de Castoriadis contre le marxisme, à commencer par le fait que la plupart des prédictions de la science marxienne ne se sont pas réalisées : ni la paupérisation des sociétés occidentales, ni l'effondrement du capitalisme et son remplacement par un système enfin rationnel. L'important est de comprendre que ce qui pose problème, dans la pensée de Marx, c'est précisément son rationalisme et sa cécité devant la créativité historique : « L'essentiel, écrit Castoriadis à propos de la philosophie de Marx, c'est qu'elle est une philosophie rationaliste et que, comme toutes les philosophies rationalistes, elle se donne d'avance la solution de tous les problèmes qu'elle pose.³ » Le présupposé fondamental du rationalisme, c'est en effet que la réalité doit se dérouler conformément aux schèmes du théoricien : littéralement, l'histoire est un lieu où rien ne se passe et où rien ne se crée. Marx succombe lui aussi, finalement, à l'attitude théorique, qui consiste à se donner l'histoire comme un spectacle où tout se déroule conformément à la raison. Étrange destinée d'une philosophie qui posait pourtant le primat de la *praxis*, et qui aura succombé à sa volonté d'être science.

Toutefois, l'intérêt de la critique de la rationalité de Castoriadis ne tient pas seulement à ce qu'elle a mis en évidence les impasses

du rationalisme, dans ses expressions historiques qu'étaient les grandes philosophies, mais également et surtout à ce qu'elle est allée jusqu'aux racines de ces impasses. Castoriadis a alors compris qu'il fallait donner toute sa place à l'imaginaire, non pas pour détruire la raison, mais au contraire pour la sauver de cette défiguration qu'est le rationalisme ainsi que pour l'élargir.

Quelle est la source de toutes les apories du rationalisme, par delà même l'insuffisance de l'attitude théorique ? C'est l'occultation de l'imaginaire à l'œuvre dans nos sociétés et dans l'histoire, c'est le refoulement de la dimension de la création, qui est incompatible avec les schèmes déterministes du rationalisme : « rien ne naît de rien », « rien n'est sans raison », voilà les principes fondamentaux de la raison qui nous rendent incapables de saisir l'histoire dans sa spécificité. On comprend mieux la cécité de la raison vis-à-vis de toutes les réalités qui n'entrent pas dans ses catégories ou ses schèmes : l'inconscient, le social – qui implique une relation entre le tout et les parties qui n'a rien à voir avec celle de la logique instituée – ou l'histoire.

Castoriadis nous montre, dans la seconde partie de *L'Institution imaginaire de la société*, que c'est une certaine entente de l'être, gouvernée par une logique, qu'il appelle la logique ensembliste-identitaire, qui nous interdit d'accéder à l'imaginaire et à la réalité social-historique. Son travail philosophique se poursuit donc en une ontologie profondément originale, qui remet en question la vision de l'être propre à la métaphysique classique au profit d'une ontologie du chaos, de la temporalité, de la création/destruction.

Nous ne pouvons ici résumer toutes les analyses de Castoriadis, qui sont très complexes. Mais rappelons ce qu'il entend par la logique ensembliste-identitaire :

– celle-ci suppose que toutes les réalités existantes constituent soit des ensembles soit des éléments de ces ensembles.

– chacun de ces éléments, ou de ces ensembles, est considéré comme parfaitement défini et distinct : c'est ce principe de la détermination qui gouverne toute la métaphysique occidentale, avec ses principes logiques fondamentaux (principe d'identité ; de non-contradiction ; et de tiers-exclu). Ce principe de la détermination s'exprime sous plusieurs formes : « être, c'est être déterminé ; dire, c'est dire quelque chose de déterminé ; dire vrai, c'est constater que les déterminations de l'être et du dire sont identiques.⁴ »

– enfin, la logique ensembliste-identitaire (ou ensidique, dans sa version abrégée) établit des relations entre ces différentes entités, qui sont les relations reconnues par la théorie des ensembles ou celles de la logique classique. « Par logique ensidique, écrit Castoriadis, j'entends la logique qui ne connaît comme relations que l'appartenance, l'inclusion, l'implication entre propositions, la logique des prédicats du premier ordre.⁵ »

Cette logique ensembliste-identitaire n'est pas seulement celle que promeut la métaphysique occidentale, qui, pour cette raison, peut être qualifiée de métaphysique rationaliste ; mais elle existe déjà au niveau de ces institutions sociales que sont le *legein* (le représenter social) et le *teukhein* (le faire social). Il ne peut en effet pas y avoir de société sans une certaine rationalité qui la régit, une rationalité à la fois logique et instrumentale, même si évidemment la société ne se ramène pas intégralement à la rationalité.

La critique du rationalisme doit donc se poursuivre en critique de la pensée héritée, c'est-à-dire à la fois de l'ontologie qu'elle suppose (qui ne connaît que trois types d'entités : les objets, les sujets et les idées) et du type de logique qu'elle met en œuvre. Il convient de réellement reconnaître la créativité social-historique et de mettre en

évidence un autre type d'être, qui est le magma, irréductible aux relations de la logique ensembliste-identitaire, et dont l'inconscient ou la société – comme formes d'organisation non ensidiques de la multiplicité – nous donnent des exemples.

Mais en quoi cette critique de la raison reste-t-elle, malgré tout, une critique faite par la raison, une auto-critique de la raison ? Il serait de fait absurde d'interpréter la critique de Castoriadis comme un refus de toute forme de rationalité voire une forme d'irrationalisme, si nous reprenons par exemple critique faite par Jean-François Lyotard, qui avait vu dans la critique de Marx par Castoriadis des relents d'existentialisme.

Ce que nous révèle en réalité Castoriadis, c'est que la raison est une faculté bien plus riche et plus complexe que ne le laisse à penser son expression historique, à savoir la métaphysique rationaliste. La notion de raison est en effet originellement ambivalente, comme le souligne Castoriadis dans *Le Monde morcelé*. Dans une première acception du terme, « le sens de la Raison est clair : c'est l'entendement (le *Verstand* au sens de Kant et de Hegel), c'est-à-dire ce que j'appelle la logique ensembliste-identitaire, s'incarnant essentiellement dans la quantification et conduisant à la fétichisation de la croissance pour elle-même.⁶ » Cette première forme de la rationalité est donc avant tout la rationalité comme calcul, celle que nous trouvons dans l'économie et dans toutes les disciplines qui ne s'intéressent qu'à l'articulation entre des moyens et des fins, sans se préoccuper des fins poursuivies. On comprend assez facilement comment une telle rationalité peut vite devenir oppressive, surtout lorsqu'elle est obsédée par le rendement et la performance, c'est-à-dire le calcul d'un *optimum*, et comment elle s'articule au projet moderne de domination de la nature et des hommes.

La raison a cependant un autre sens : elle désigne cette faculté,

mise en évidence par la double création grecque de la démocratie et de la philosophie, qui est capable de remettre en question les significations imaginaires dominantes d'une société, donc cet ensemble de valeurs et de représentations que la société considère comme allant de soi ou ne pouvant être discuté. La raison a, dans cette perspective, un rapport direct avec la notion d'autonomie, qui tient précisément à la possibilité de remettre en cause l'imaginaire institué d'une société. Castoriadis signifie que, pour les mouvements historiques qui s'inscrivent dans le projet d'autonomie, la raison « signifie au départ la distinction tranchée entre le *factum* et le *jus*, laquelle devient aussi l'arme principale contre la tradition [...] et se prolonge dans l'affirmation de la possibilité et du droit des individus et de la collectivité à trouver en eux-mêmes (ou de produire) les principes qui ordonnent leur vie.⁷ » Il n'est plus question ici d'une rationalité instrumentale qui se contente de calculer les meilleurs moyens pour atteindre une fin : la raison est ici capacité critique – au sens étymologique de capacité de jugement et de réflexion –, qui s'interroge aussi sur les finalités de l'existence humaine et qui voit justement dans l'autonomie la seule finalité valide de l'existence individuelle comme collective.

« Assez rapidement, cependant, souligne Castoriadis, la raison, processus ouvert de critique et d'élucidation, se transforme en computation mécanique et uniformisante.⁸ » C'est ce que montre l'histoire de la philosophie, au moment de ce que Castoriadis appelle la « torsion platonicienne », par exemple : le moment où la philosophie se transforme en onto-théologie. Tout se passe comme si la première dimension de la raison, la dimension ensembliste-identitaire, avait tendance à recouvrir son autre dimension, critique et réflexive. Pour expliquer ce phénomène, Castoriadis n'hésite pas à évoquer une tendance inévitable de la pensée à chercher des

fondations absolues – ce qui est peut-être chez lui un reste de kantisme. La raison cherche à rendre raison de tout ce qu'elle connaît à partir d'elle-même : elle a donc invariablement tendance à se donner comme le seul fondement légitime de ce qui est.

En outre, il ne faut pas oublier que la raison, au sens de l'entendement, et avec elle toute la pensée héritée, s'enracine dans le *legein* et dans ses exigences : la pensée rationnelle, telle que nous la connaissons depuis Platon, n'en est que « l'interminable élaboration et la tentative de son expansion illimitée, de sorte qu'elle puisse résorber même ce qui le nie.⁹ » La rationalisation a donc une tendance totalisante : elle a tendance à imposer à tout ce qui existe le schème de la détermination et les règles de la logique ensembliste-identitaire. Mieux : elle est « amenée à occulter, à voiler, à recouvrir le *legein* lui-même, et son propre rapport à celui-ci¹⁰ ». Autrement dit : elle se dissimule ses propres conditions de possibilité, et elle se pose comme ayant un accès direct à l'être. Illusion que l'on trouve de Platon, et sa contemplation des Idées, jusqu'à Husserl et sa *Wesensschau*.

On comprend donc mieux le travail de Castoriadis : critiquer la raison, mettre en évidence ses présupposés et ses conditions imaginaires de possibilité, c'est faire ce que Kant avait déjà fait pour la raison pure, dans le domaine de la connaissance : c'est briser les illusions de la raison, c'est la faire renoncer à un accès immédiat à l'être ou à une fondation absolue, qui n'est qu'un fantasme. Mais ce travail ne doit pas être vu seulement comme un travail négatif : il s'agit en effet, en même temps, de libérer toutes les potentialités de la raison, qui ne se limite pas à l'entendement calculateur, à une machine computationnelle que l'intelligence artificielle pourrait parfaitement remplacer. La raison est à la fois cette instance critique, sans laquelle il n'y aurait pas d'autonomie, et cette instance qui nous permet sinon de fonder, du moins d'élucider un certain nombre de questions : qu'est-ce que

l'élucidation du social-historique à laquelle se livre Castoriadis, dans *L'Institution imaginaire de la société*, sinon un travail de sa raison ?

Mieux : la raison est une instance créatrice. Qu'est-elle d'ailleurs, sinon une forme que prend l'imagination chez l'être humain, à la fois pour percevoir, délibérer et décider, mais aussi pour créer des hypothèses, des théories et des concepts ? Nous en avons une preuve évidente dans l'histoire des sciences, qui est loin de pouvoir s'expliquer par le seul déploiement de la logique ensidique. Que serait la science sans l'imagination créatrice du scientifique, et sans l'imaginaire institué qui conditionne la vision du monde à partir de laquelle des théories scientifiques sont possibles ? On pourrait dire la même chose de l'histoire de la philosophie, qui suppose elle aussi le rôle déterminant de l'imagination, sans quoi la pensée ne serait qu'un calcul stérile, assez semblable à celui du positivisme logique. Les théories philosophiques sont autant de productions imaginaires qui nous permettent de mieux comprendre ce que nous voulons savoir et ce que nous voulons faire.

Le problème, c'est que la raison a une propension à occulter sa propre dimension imaginaire. De même que toute société a inévitablement tendance à dénier son auto-institution, de même la raison a tendance à refuser de regarder en face le chaos dont elle est issue. C'est ainsi que la raison, manifestation du projet d'autonomie, devient dogmatisme fermé, rationalité instrumentale, outil de l'hétéronomie : la véritable dialectique de la raison est là, inutile de la chercher ailleurs.

En définitive, il faut voir cette critique de la raison opérée par Castoriadis comme un véritable décloisonnement de la raison, une manière de briser la clôture que la raison a tendance à bâtir autour d'elle et de tout ce qu'elle s'efforce de comprendre. En ce sens, une telle critique est une exigence de la raison elle-même.

La raison vaut mieux que ce qu'un certain rationalisme a voulu en faire : une machine à justifier ce qu'il y a de plus irrationnel (le processus historique), ou à organiser le culte de l'ordre établi. La raison est au contraire, ne l'oublions pas, cette faculté critique qui nous permet de remettre en question l'ordre institué et de permettre le déploiement de l'imaginaire instituant. Elle est cette faculté sans laquelle il n'y a pas de lucidité, donc pas de délibération ni de réflexivité, qui sont les conditions nécessaires pour être un sujet et un citoyen. Gageons que Castoriadis, qui était assurément les deux, a su rendre toute sa valeur à la raison, en montrant que sans elle, aucune liberté n'était possible et que lui rendre justice, c'était refuser de la fétichiser, d'avoir à son égard une attitude irrationnelle.

Notes

- 1 CASTORIADIS (C), *Histoire et création*, Paris, Seuil, 2009, p. 119.
- 2 CASTORIADIS (C), *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 58.
- 3 *Ibid.*, p. 57.
- 4 *Ibid.*, p. 303.
- 5 CASTORIADIS (C), *Fait et à Faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 211.
- 6 CASTORIADIS (C), *Le Monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 18.
- 7 *Ibid.*, p. 18.
- 8 *Ibid.*, p. 18.
- 9 CASTORIADIS (C), *L'Institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 350.
- 10 *Ibid.*, p. 351.