

# De l'autonomie au commun. Sur Cornelius Castoriadis

## entretien avec Pierre Dardot et Christian Laval

Ces dernières années, Christian Laval et Pierre Dardot ont écrit et publié ensemble deux livres importants pour qui veut penser et agir sur la transformation sociale. *La nouvelle raison du monde, essai sur la société néolibérale* (La Découverte, 2012) reconstruit l'histoire du néolibéralisme et de l'Etat, non en tant que doctrine ou politique économique mais comme forme particulière d'organisation du monde et de la vie qui fait de la compétition une norme universelle des comportements. *Commun, essai sur la révolution au XXIe siècle* (La Découverte, 2014) se veut une alternative au néolibéralisme.

Pour les auteurs, dans les mouvements sociaux récents (e.g. les "mouvements des places") est déjà à l'œuvre un nouveau principe politique pouvant aider à une réorganisation de la société tout entière : c'est "le commun", un principe qui combine la démocratie radicale (au-dessus du principe de la représentation) et le droit d'usage (au-dessus du principe de propriété). L'un des penseurs les plus cités dans *Commun* est Cornelius Castoriadis, et l'ouvrage est une puissante réactualisation de sa pensée politique. Loin d'un commentaire ou d'une interprétation, il s'agit d'une lecture vivante des travaux du philosophe à la lumière du passage de la bureaucratie au néolibéralisme et de l'autonomie au commun. Une relecture apte à faire revivre la pensée politique de Castoriadis dans le contexte des défis actuels de la transformation sociale. C'est dans cette optique que cet entretien a été mené.

Tout d'abord, pourriez-vous nous dire quelle place occupe Castoriadis dans le champ intellectuel français contemporain et expliciter les raisons spécifiques pour lesquelles vous vous êtes intéressés à son travail ?

► Castoriadis est dans une étrange position, difficile à préciser. Il n'est pas au centre des discussions intellectuelles et politiques en France, il n'est un "maître" reconnu dans aucune discipline particulière, pas même, surtout pas, dans le domaine de la psychanalyse. Il reste, comme il a été durant sa vie, un marginal important, un outsider si l'on veut, qui vient percuter orthogonalement une série de champs théoriques et de positions politiques. Mais il importe de dire que son œuvre est de plus en plus "active" à mesure qu'on s'éloigne de sa disparition en 1997. La reconnaissance de son œuvre progresse à mesure que les grandes orthodoxies marxistes ou lacaniennes et que les théories critiques dominantes sont moins prégnantes, moins arrogantes, moins dominatrices. Plus exactement, c'est la transformation de la scène intellectuelle et politique française, moins cloisonnée entre "écoles" et courants étanches qui permet à l'œuvre de Castoriadis de "travailler" transversalement du fait de l'hybridation plus grande des théories. Témoin tout particulièrement de ce travail des colloques et des ouvrages collectifs donnant toute leur place à de jeunes chercheurs, comme

Autonomie ou barbarie sous la direction de Manuel Cervera-Marzal et Éric Fabri centré sur le concept de démocratie radicale.

Pour notre part, nous avons rencontré le travail de Castoriadis très jeunes, alors que nous étions encore à la Ligue communiste révolutionnaire. Nous l'avons d'abord lu comme un auteur anti-stalinien radical, plus radical que le trotskisme orthodoxe de l'organisation politique à laquelle nous appartenions, ce qui n'était pas pour nous déplaire. Nous étions plus que sceptiques sur la caractérisation par Trotsky de l'URSS comme "État ouvrier dégénéré", tout en ayant encore des doutes sur la caractérisation du régime stalinien comme dictature d'une nouvelle classe. Mais ce qui comptait, c'était surtout la prise en considération de la réalité de la bureaucratie. Son apport, mais c'était celui plus collectif de Socialisme ou Barbarie, a été de faire du pouvoir bureaucratique un fait historique fondamental qui n'avait pas été pris en charge en tant que tel par la théorie marxiste, évidemment pas par le courant stalinien dominant mais pas même par les différentes variantes du trotskisme. La bureaucratie n'était pas un accident de l'histoire mais un phénomène nouveau qui impliquait de ré-élaborer la doctrine révolutionnaire à la lumière du totalitarisme bureaucratique.

## socialisme ou barbarie, le marxisme et l'Union soviétique

La critique du communisme bureaucratique de Castoriadis vous semble-t-elle toujours d'actualité ? Vous y avez par exemple fait référence dans votre livre sur le commun. D'un côté, on sait la manière dont sa critique a été utilisée par des intellectuels libéraux et conservateurs, sans prendre en compte sa critique du capitalisme occidental ("le capitalisme fragmentaire", "l'oligarchie libérale"). Ces intellectuels ré-interprètent la critique castoriadienne dans les termes d'une alternative entre démocratie et totalitarisme, qu'il a lui-même rejetée. D'un autre côté, on a vu comment certains intellectuels radicaux (Zizek ou Badiou) ont défendu certains aspects du communisme bureaucratique contre le consensus libéral.

► La critique radicale du communisme bureaucratique est plus pertinente que jamais. Castoriadis a perçu mieux que d'autres l'ampleur d'une des plus grandes tragédies du XX<sup>e</sup> siècle : le retournement en son contraire du projet socialiste révolutionnaire qui, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, cherchait à étendre la démocratie à toutes les sphères de l'activité sociale. Le travail réalisé sur le communisme d'État en URSS ou en Chine, malgré un certain nombre d'erreurs comme la surestimation de la puissance soviétique, lui a permis de comprendre que cette régression allait favoriser les succès du néolibéralisme dans le monde entier, d'où la tonalité très sombre de ses derniers textes. En raison de la matrice marxiste révolutionnaire d'où il était issu, et à laquelle il est resté fidèle, Castoriadis n'a pas versé dans le néo-conservatisme, contrairement à un certain nombre d'anciens gauchistes plus ou moins mondains devenus des "intellectuels médiatiques" d'une très grande médiocrité de pensée. Castoriadis est resté un intellectuel révolutionnaire. C'est ce qui fait sa grandeur. Il a fait sien l'aspiration socialiste fondamentale à l'autonomie, laquelle impliquait une double critique : celle de la bureaucratie soviétique et celle du capitalisme moderne. Dans

son esprit les deux critiques sont indissociables, et c'est pourquoi le relire aujourd'hui permet de remettre à leur place toutes les tentatives contemporaines de réhabilitation déguisée du stalinisme auxquelles nous assistons (au motif que "Staline faisait peur à la bourgeoisie" et que c'est là son principal mérite...). En écrivant le chapitre 2 de *Commun*, nous avons été tout particulièrement saisis par la justesse de sa critique de la rationalité productiviste présente chez Lénine et Trotsky : le communisme d'État a sacrifié au culte de cette rationalité et c'est ce en quoi il a tourné le dos à une authentique révolution.

Le reproche principal que Castoriadis adresse au marxisme réside dans son incapacité à concevoir ce qu'est le "faire" humain. D'un côté, le "déterminisme" (l'idée d'une succession linéaire et nécessaire des modes de production mue par l'évolution technologique) surestime la capacité humaine à créer (à faire émerger du nouveau). D'un autre côté, Marx dans *Le Capital* réduit les êtres humains à de simples objets et est incapable de voir que c'est seulement la lutte quotidienne des travailleurs qui fournit une substance à la "loi de la valeur" et la rend concrète (en déterminant la production du produit social). Castoriadis a même dit que "la lutte de classes [était] absente du *Capital*". Dans la pensée de Castoriadis, le marxisme assigne un sens et une finalité *a priori* aux luttes concrètes, et il est, pour cette raison, incapable d'en suivre le rythme. Comment évaluez-vous la critique castoriadienne du marxisme ? Que devrions-nous garder ou rejeter ?

► Castoriadis a en effet identifié dans la pensée de Marx une contradiction entre une prétention scientifique qui consiste à tout expliquer par le jeu des lois de l'auto-développement du capital et un appel à l'action révolutionnaire visant au renversement du capitalisme. Dans notre ouvrage *Marx, prénom : Karl* (Gallimard, 2012), nous avons nous-mêmes indiqué qu'une tension irréductible traversait toute l'œuvre de Marx : d'une part, la logique supposée organique du système qui tendait à se reproduire lui-même indéfiniment en élargissant toujours plus ses propres bases ; d'autre part, la logique stratégique de l'affrontement entre les classes qui produisait ses propres sujets sans que cette production soit déterminée par avance par les conditions matérielles. En dépit de tous ses efforts, Marx n'est jamais parvenu à souder les deux logiques, par exemple en déduisant la logique de la lutte des classes de celle du système. Cet échec théorique est selon nous ce qui fait justement son actualité : il nous aide à penser notre présent en renonçant d'emblée à l'espoir d'une telle déduction prétendument scientifique. Mais nous avons pris soin d'indiquer que cette tension entre les deux logiques travaillait tous les grands textes de Marx : il n'est donc pas pertinent de distribuer les deux aspects de la pensée de Marx entre deux groupes d'écrits dont les uns seraient "scientifiques" et les autres "politiques".

De ce point de vue, l'affirmation de Castoriadis selon laquelle "la lutte des classes est absente du *Capital*", une phrase qui vise très directement l'interprétation althussérienne du *Capital*, est typique d'une façon trop simple de s'en prendre à Marx. Cette critique rate surtout son objectif. En réalité, la lutte des classes est bien présente dans *Le Capital*. Mais elle y est présente d'une étrange manière. Elle y apparaît comme un moteur du capitalisme, elle contribue à le transformer, à le réformer, à faire que l'exploitation se

fasse plus subtile et plus intelligente, que le procès de travail soit mieux organisé, que la productivité augmente avec le machinisme et l'incorporation de la science dans la production. Ce faisant, la lutte des classes, au quotidien, conduit à une plus grande intégration dans les rouages du "grand automate" au point qu'on est en droit de se demander comment une perte d'autonomie aussi radicale dans le travail pourrait être compatible avec la thèse marxiste du caractère révolutionnaire de la classe ouvrière. Un prolétariat plus nombreux mais toujours plus intégré et soumis au capital ne permet pas de saisir, sauf par un saut imaginaire ou par la croyance dans l'effondrement final du capitalisme, comment va se réaliser "l'expropriation des expropriateurs" dans les pays capitalistes les plus avancés. Et de fait, on le sait, elle n'a jamais eu lieu.

Avec le recul on peut donc dire que Castoriadis avait parfaitement bien vu que le marxisme contenait un "nécessitarisme" de type scientifique qui a fonctionné comme un objet de croyance et un moyen de pouvoir des organisations "marxistes-léninistes" au sein du mouvement ouvrier. Et c'est donc aussi par cette compréhension qu'il a pu anticiper avant beaucoup d'autres que la crise du bloc soviétique allait aboutir à une crise très profonde du marxisme.

Le travail théorique de *Socialisme ou barbarie* (en tant qu'organisation révolutionnaire et pas seulement en tant que groupe intellectuel) est particulièrement intéressant parce qu'il a créé des moyens pratiques pour rester au contact des luttes effectives et des mouvements ouvriers de l'époque. On en trouve un bon exemple dans la section "Le mot des travailleurs" du journal (un germe de la future "enquête ouvrière" de l'opéraïsme italien). Un autre fait notable fut la participation active de travailleur.ses, comme Daniel Mothé et Henri Simon, au côté d'intellectuels comme Lefort, Lyotard ou Castoriadis. Pensez-vous que quelque chose ait été perdu dans le travail intellectuel contemporain (y compris dans la gauche radicale) ? Pensez-vous que les outils intellectuels qui s'élaborent au contact des expériences et des luttes soient nécessaires ? En invente-t-on encore aujourd'hui selon vous ?

► La coupure intellectuels/travailleurs manuels est l'une des plus difficiles à surmonter. Cette question ancienne n'est pas complètement oubliée, mais elle est difficilement audible aujourd'hui tant le travail académique classique des spécialistes, universitaires pour l'essentiel, occupe l'espace et monopolise le discours. Bourdieu avait lancé après les grandes grèves de 1995 une tentative pour associer les chercheur.ses et les travailleur.ses. Mais il n'a pas réussi à trouver la forme institutionnelle permettant ce travail commun. Universitaires et syndicalistes s'en sont allés chacun de leur côté. Il y a quelques exceptions en France : parmi certains de nos amis sociologues, Stéphane Beaud et Michel Pialoux notamment, mènent des expériences de recherche sur la condition ouvrière qui vont dans cette direction en associant des ouvriers ou des anciens ouvriers.

On remarque néanmoins qu'un rapprochement de ce type a progressivement lieu en France mais en sens inverse, et ceci à l'occasion des grandes mobilisations contre les politiques néolibérales (1995, 2003, 2010). Ce ne sont pas des chercheurs qui se mettent "à l'écoute" des travailleurs mais des organisations syndicales (Solidaires, FSU essentiellement)

ou des associations qui font de l'éducation populaire qui font intervenir des chercheurs dans des dispositifs de formation ou de recherche.

Socialisme ou Barbarie a réalisé une expérimentation à très petite échelle qui peut toujours nous servir de repère mais qui ne doit pas être survalorisée. La grande question posée par l'expérience de Socialisme ou Barbarie, ou d'autres, reste en tout cas très actuelle : comment peut-on éviter le double écueil du populisme démagogique et de la domination des experts détenteurs exclusifs du savoir ? D'un côté, le populisme démagogique se résume dans la formule : le peuple n'a pas besoin de savants parce qu'il en sait déjà assez de par sa propre condition ; d'un autre côté, la relation de domination expertocratique s'exprime dans la formule le savant en sait toujours plus que le peuple, ce qui l'habilite à enseigner au peuple. Inventer, à l'occasion des mobilisations sociales, des lieux et des méthodes de co-construction des savoirs critiques en s'appuyant sur les expériences ayant existé ou encore en vigueur, déterminera largement l'avenir du mouvement social. C'est donc avec l'idée de savoirs tout faits qui seraient d'emblée donnés dans un lieu social déterminé qu'il faut rompre pour mener à bien cette tâche.

Le coeur de votre ouvrage *Commun* me rappelle le long travail de Castoriadis dans *Le Contenu du socialisme*. Voici comment il présente l'originalité de sa perspective : au lieu de commencer par dénoncer l'état de choses existant, il faut commencer par montrer les modèles positifs d'auto-organisation (et ceci non pas de manière spéculative mais en partant de l'expérience des luttes des travailleur·ses comme celles qui eurent lieu en Hongrie en 1956). Ainsi, à la lumière du "positif" (l'autonomie), on pourra discerner le "négatif" (la domination). Est-ce que ceci a un quelconque rapport avec ce que vous faites dans *Commun* ?

► La tâche que nous avons à accomplir est du même ordre mais elle s'inscrit dans une période très différente. Le "négatif" ne peut être identifié qu'à la lumière du "positif". Une bonne partie de la gauche critique s'est trop longtemps enfermée dans une dénonciation stérile des méfaits du système sans prendre la peine d'ouvrir la voie à une alternative positive à partir des mouvements en cours. Selon nous, il est essentiel de partir des expérimentations pour imaginer à une plus vaste échelle ce que pourrait être un autre système social et politique. Sans vouloir diminuer l'importance de son texte sur *Le Contenu du socialisme*, il faut cependant préciser que Castoriadis n'a fait que renouer avec une tradition beaucoup plus ancienne dans le mouvement ouvrier qui consistait à instituer un nouveau droit, de nouvelles formes d'activité, de nouveaux rapports sociaux. Nous donnons ainsi une place importante au droit prolétarien dans notre ouvrage *Commun*, dans le droit fil d'un ouvrage important de Maxime Leroy, *La Coutume ouvrière*. Ce n'est pas être proudhonien que de rappeler que la "capacité politique" des travailleur·ses et des citoyen·nes peut et doit commencer à s'exercer dès aujourd'hui, sans attendre l'heure hypothétique de la "révolution sociale". Il s'agit de partir des pratiques alternatives, de montrer leurs apports mais aussi leurs difficultés et leurs limites. Il ne s'agit pas de donner un "mode d'emploi" généralisable des communs à instituer. Contrairement à ce que disent certains

auteurs, il ne suffit pas d'appliquer des recettes ou des règles pour que de proche en proche toute la société soit transformée par la seule vertu contagieuse de l'exemple. En réalité, l'important dans l'expérimentation est la mise en œuvre d'une voie alternative possible qui ne pourra être étendue, voire généralisée, que par un affrontement avec les structures de pouvoir. On ne fera pas l'économie de la question du pouvoir même si celle-ci ne se pose plus dans les termes de la "conquête du pouvoir", mais plutôt dans ceux de la construction de nouveaux pouvoirs capables d'une coordination démocratique. En tout cas l'expérimentation de pratiques nouvelles est d'autant plus importante que le "socialisme" a été profondément discrédité comme solution générale aux problèmes de l'économie et de la société, en raison du désastre du communisme d'État dans les pays de l'Est. Il convient donc de repartir sur de nouvelles bases, dans de nouveaux secteurs, avec de nouveaux concepts. C'est ce à quoi nous essayons de contribuer en élaborant ce que nous appelons le "principe du commun".

## Castoriadis et l'institution

Selon vous, les politiques d'émancipation doivent — une fois de plus — se pencher (en théorie comme en pratique) sur le problème de l'institution au-delà de la dichotomie bureaucratie/spontanéité. De ce point de vue, vous trouvez un allié en Castoriadis. Dans les concepts plus classiques d'institution, l'institué (ce qui est) subordonne ou aliène l'instituant (ce qui devient, ce qui est en chemin). L'institution est ainsi pensée et pratiquée de manière conservatrice comme si elle était une chaîne, un stabilisateur, un accumulateur. Vous connaissez la définition de *statuere* : se tenir debout, établir — avec l'inertie que cela implique. Le projet de démocratie radicale requiert une autre idée et une autre pratique de l'institution. Selon vous, à quoi correspondraient-elles ? Qu'avez-vous appris de l'attention portée par Castoriadis à l'institution ? Dans quelle mesure votre description des "pratiques institutantes" est-elle influencée par Castoriadis ? Castoriadis est-il un "penseur du commun" avant la lettre ?

► Il est de fait que Castoriadis a pris le contrepied de toute une tradition de pensée consistant à privilégier l'institué aux dépens de l'instituant le plus souvent réduit à un effet de la transformation de l'institué. En ce sens nous avons beaucoup appris de son concept d'institution. Mais nous nous expliquons dans le chapitre 10 de *Commun* sur ce que nous lui devons et sur ce qui nous sépare de lui. Instituer (*in-statuere*) est sans conteste faire exister du nouveau, mais ce n'est jamais une création *ex nihilo*, soit une création à partir de rien, contrairement à ce que dit Castoriadis. L'activité institutante s'accomplit toujours à partir de conditions qui sont déjà données et qui relèvent en grande partie de l'institué lui-même. Sans doute, l'instituant ne s'explique pas par l'institué, mais en même temps il lui faut toujours partir de l'institué. Nous entendons tenir ensemble ces deux aspects. Nous ne prétendons pas "corriger" Castoriadis par Marx, mais nous sommes sensibles à l'argument de Marx selon lequel toute praxis doit s'exercer dans des conditions qui sont "trouvées déjà là" par les acteurs de l'histoire. La création de "l'absolument nouveau" n'exclut pas, mais présuppose au contraire la préexistence de ces conditions et leur

caractère conditionnant. Il suffit que ces conditions, tout en étant conditionnantes, ne soient pas causalement suffisantes, -l'admettre reviendrait en effet à nier l'irruption de la nouveauté en ramenant celle-ci à une simple modification de l'ancien.

Ceci dit, faire de Castoriadis un penseur du "commun" serait très exagéré, car le commun émerge précisément dans une période qui n'est plus celle de Castoriadis. Le commun, la manière dont il est formulé, pensé, mis en pratique aujourd'hui, constitue une réponse pratique et théorique au néolibéralisme dans sa pleine maturité. Castoriadis est un penseur de l'autonomie. C'est le concept autour duquel tournent sa réflexion politique, son ontologie et sa métapsychologie. Mais entre le commun et l'autonomie, il y a des rapports évidents. Ce rapport, c'est la tradition de la démocratie radicale, ou comme nous préférons le dire, de l'auto-gouvernement dans tous les secteurs de la société. Castoriadis nous a beaucoup apporté en s'opposant à la vision étriquée qui ne veut concevoir de praxis que dans le domaine politique stricto sensu. Il y a un autre aspect très intéressant chez Castoriadis, qui n'est pas poussé jusqu'au bout dans ses articles, et qui articule démocratie radicale et écologie politique. Cette articulation est précisément au cœur de la problématique du commun.

## culture et politiques

Dans la pensée de Castoriadis, le projet politique de l'autonomie est lié au sujet culturel. Il privilégie une signification anthropologique de la culture : c'est le fait social. Les significations sociales imaginaires (toujours instituées) établissent ce qui est autorisé et ce qui compte dans chaque société, ce qui définit la réalité. Les mouvements politiques auxquels il s'est intéressé étaient principalement centrés sur la création culturelle de nouvelles significations et sur les politiques de l'autonomie : le mouvement ouvrier, le mouvement des femmes, etc. Les politiques et l'anthropologie évoluent de concert. Que pensez-vous de cela ? Dans *Commun* vous avez insisté sur la difficulté de l'intervention politique à un niveau en deçà ou au-delà de la conscience (l'instituant social, le "micropouvoir", "l'instituant imaginaire"). Comment pouvons-nous articuler ces deux dimensions, la création de nouvelles significations et valeurs d'un côté et des politiques comprises comme une auto-activité explicite de l'autonomie d'un autre côté ?

► Vous avez tout à fait raison de souligner à quel point Castoriadis cherche à articuler le projet politique de l'autonomie et la création de nouvelles significations sociales imaginaires. Peut-être que le terme de "culture" est trop général ou trop imprécis pour exprimer cette dimension de création du "social-historique". La difficulté est que cette création est pour Castoriadis l'œuvre du collectif anonyme et impersonnel. En ce sens, elle échappe au contrôle de la conscience et de la volonté, elle relève du fait social et non d'une quelconque intentionnalité. Castoriadis insiste sur ce point pour mieux destituer de sa primauté le pouvoir explicite (du type pouvoir constituant ou législatif) et affirmer la primauté du "pouvoir instituant" ou "pouvoir implicite". Mais, d'un autre côté, il donne de la praxis une définition très positive : elle est une activité consciente ordonnée à l'objectif de l'autonomie. Il reprend à Freud l'idée des trois "métiers impossibles" (gouverner, éduquer,

analyser) et exemplifie le concept de praxis par les trois activités de la politique, de la pédagogie et de la psychanalyse. De la psychanalyse il dit ainsi qu'elle est création, plus exactement "auto-altération créatrice" de l'analyste et de l'analysé. On a donc deux formes de "création" : la création propre à l'imaginaire instituant et la création propre à la praxis. Il y a une certaine équivocité de la notion de "création" qui est tantôt création inconsciente de significations imaginaires, tantôt apparition d'un nouvel être par auto-altération de l'ancien, ce qui suppose une activité consciente même si la fin de cette activité ne peut être définie par avance. Peut-on parler dans ce dernier cas d'une "création absolue", c'est-à-dire qui se ferait ex nihilo ? Il ne le semble pas puisque l'auto-altération est une auto-transformation et ne s'accomplit pas à partir de rien. D'où ce problème que nous identifions dans Commun : comment l'institution qui est en son fond inconsciente peut-elle devenir une praxis, c'est-à-dire une activité consciente ordonnée à l'objectif de l'émancipation ? Comment penser ce que Castoriadis appelle une auto-institution consciente (la fondation de la polis grecque) à partir de la transmission inconsciente des us et coutumes ? Nous pensons pour notre part que la création des significations imaginaires doit pouvoir être comprise comme un processus de cristallisation opérant à partir de la diffusion et de l'extension de pratiques conscientes, faute de quoi il faut renoncer à influencer sur cette création. Le moyen terme est constitué par la co-détermination des règles de l'usage commun : cette co-détermination est nécessairement consciente, et c'est par elle qu'on peut non pas décider de nouvelles significations imaginaires mais au moins contribuer à leur émergence.

Castoriadis dit qu'il ne croit pas que "les êtres humains transformeront la société — certainement pas dans les conditions du capitalisme contemporain — ni n'établiront une société autonome pour elle-même. Plutôt, ils voudront vraiment et effectivement l'autonomie comme le porteur, la condition, l'accompagnant pourrait-on dire indispensable de quelque chose qu'ils voudraient mais qu'ils ne peuvent pas vraiment réaliser dans le monde contemporain. Cela signifie qu'il est nécessaire qu'émergent de nouvelles valeurs dans la vie socio-historique". Pensez-vous que la même chose s'applique au "commun" ? Souhaitons-nous le commun pour lui-même ? Ou le souhaitons-nous seulement pour faire quelque chose d'autre ?

► Cette question nous renvoie d'une certaine manière à la réponse à la question précédente. Le commun n'est pas quelque chose que l'on pourrait souhaiter pour lui-même, il n'est pas une fin qui se suffirait à elle-même, une sorte d'équivalent de ce qu'était le "souverain bien" pour les philosophes de l'Antiquité grecque. Il ne prend sens que dans la mesure où il émerge des mouvements actuels, il ne vaut que pour autant qu'il est leur principe, et non un idéal abstrait et intemporel. Il est donc bien une nouvelle valeur qui est en train d'émerger des expérimentations et pratiques collectives. Il n'est pas encore une signification sociale imaginaire qui prendrait le dessus sur celles dont se nourrit le capitalisme, mais il peut le devenir à certaines conditions. On ne veut pas le commun pour le commun, mais on veut s'émanciper des conditions qui nous sont imposées par le capitalisme néolibéral. Le commun ne doit pas être compris comme un moyen de l'émancipation qui serait la fin ultime et surplombante, il n'est pas non plus un principe



formel de délibération et de décision qui serait par lui-même dépourvu de tout contenu, il est la forme spécifique que prend aujourd'hui le désir d'émancipation. C'est plutôt le rapport de moyen à fin qui doit ici être remis en question.

## Castoriadis et le présent

Un point essentiel du travail théorique de Castoriadis (et de *Socialisme ou Barbarie*) était l'analyse critique de la bureaucratie dans le capitalisme et dans le monde. Le capitalisme contemporain, pensait-il, devait se définir plutôt par l'opposition entre dirigeants et exécutants que par l'opposition entre propriétaires du capital et travailleurs dépossédés. Cette opposition n'a pas seulement lieu sur le lieu de travail, mais aussi dans la vie sociale : hommes/femmes, parents/enfants, enseignant-es/étudiant-es, etc. La "contradiction fondamentale" du capitalisme est, selon Castoriadis la suivante : le capitalisme a besoin de la participation et de l'engagement des êtres humains mais en même temps il l'empêche : il aliène l'être humain et le rend passif. Castoriadis n'est jamais allé au-delà de cette analyse du capitalisme, alors que le capitalisme a profondément changé. Vous avez écrit *La nouvelle raison du monde*, une reconstruction de l'histoire et de l'état actuel du néolibéralisme. Quelle place l'analyse de Castoriadis tient-elle dans cette histoire ? Quelle est sa validité aujourd'hui ? Le néolibéralisme contemporain est-il une réponse aux luttes des femmes, des jeunes, des ouvrièr.es contre la bureaucratisation des années 1970 ? N'essaie-t-il pas de "rendre flexible" des formes d'exploitation en délocalisant la production, en démontant les hiérarchies et en prenant la forme d'un réseau ? Ne tente-t-il pas de dépasser la "contradiction fondamentale" que Castoriadis a soulignée, en absorbant l'autonomie grâce au management et à la pression constante pour nous transformer en "entrepreneur de nous-mêmes" ? Dans le monde contemporain, l'insécurité et la privation ne redeviennent-elles pas les principales sources de malaise plus encore que ce qu'on appelait l'aliénation dans les années 1960 en Europe ?

► Sous certains aspects la critique de Castoriadis paraît s'inscrire dans une période pré-néolibérale du capitalisme et de sa critique : la période du taylorisme triomphant, de la bureaucratisation, de l'aliénation généralisée dans le travail, etc. Castoriadis, comme chacun, appartient à son temps. Il a par exemple interprété les luttes ouvrières des OS (les ouvriers spécialisés de la chaîne taylorienne) ainsi que la révolte de 1968 comme une expression de la contradiction entre le "travail vivant" et les prescriptions hiérarchiques de l'organisation bureaucratique. Castoriadis participe donc à un moment où la sociologie du travail et des organisations s'appuie autant sur Marx que sur Weber pour penser le "capitalisme moderne" ou le "néo-capitalisme" comme on disait alors.

Le néolibéralisme, en épousant la contestation des formes de pouvoir les plus hiérarchiques et les plus bureaucratiques, a cherché deux choses : à s'attaquer par l'individualisation du rapport au travail et la précarisation du statut de l'emploi aux formes organisées du salariat (les syndicats, le droit du travail, la protection sociale, etc.), et à implanter au cœur des organisations productives des logiques de marché, c'est-à-dire de concurrence. On n'a donc plus tout à fait affaire au "capitalisme organisé" de la période dite fordiste où l'organisation de la grande firme semblait purement et simplement supplanter la concurrence sur les marchés, mais à une nouvelle configuration plus complexe. L'organisation

bureaucratique et le pouvoir de la grande firme n'ont absolument pas disparu, bien au contraire, et les formes du travail néotayloriennes non plus. L'idée selon laquelle le capitalisme en totalité serait devenu "cognitif", "immatériel", "digital" ou "réticulaire", est une idée fautive et stratégiquement dangereuse. Il y a eu pourtant d'importants changements. De quelle nature ? L'entreprise a développé en son sein des formes de travail, des modes d'engagement subjectif, des rapports entre personnes qui redoublent à un niveau "micro" la forme entreprise elle-même et le type de relations existant entre entreprises sur des marchés concurrentiels. C'est ce qu'avait bien vu Foucault en 1979 dans son cours sur le néolibéralisme lorsqu'il anticipait l'extension de la "culture de l'entreprise", du modèle de "l'entrepreneur de soi" et, de plus en plus, de la logique du "capital humain". C'est pourquoi l'analyse que l'on peut faire du néolibéralisme ne peut plus réutiliser tout à fait les mêmes schémas explicatifs que dans les années 1950 ou 60. Plus exactement, puisqu'on a affaire à un capitalisme qui combine l'ancien et le nouveau, c'est-à-dire le vieux taylorisme et les nouvelles formes, plus souples, de travail, les catégories classiques de l'oppression, de la privation et de l'aliénation avec lesquelles on pensait le rapport capital-travail doivent être complétées par des catégories susceptibles de rendre compte des nouvelles formes de domination et d'exploitation. Il faut comprendre que les dispositifs néolibéraux sont en train de modifier les subjectivités en les amenant à s'identifier à des capitaux qui n'ont d'autre raison d'être et de fonctionner que l'accumulation de valeur. Et ceci non seulement dans le salariat du haut mais aussi dans "l'infra-salariat" des précaires. La "contradiction fondamentale" tend à se déplacer dès lors que les sujets au travail se vivent comme des capitaux valorisables. Ce sont leurs investissements qui ne trouvent pas le "retour" attendu, et non pas une part de la valeur créée dans le travail qui ne reçoit plus le juste salaire, et surtout la souffrance ne vient pas de ce qu'on ne leur laisse pas d'initiatives ou de champs d'action, mais de ce qu'on les évalue et les "responsabilise" individuellement pour chacune de leurs décisions. Le concept de "privatisation" de l'individu, tel que l'entend Castoriadis, si on l'applique au domaine du travail, n'est pas très éloigné de notre analyse, même s'il reste trop général.

Un autre point de ressemblance frappante entre votre travail dans *Commun* et Castoriadis réside dans votre volonté de régler le problème de l'institution globale de la société. Mais, comment faire sans que cette perspective globale ne réduise l'importance des luttes concrètes ? Castoriadis, par exemple, tendait à considérer cette question comme relevant d'un devoir-être et, dans cette perspective, condamnait certains mouvements (comme les écologistes, les pacifistes ou les anti-militaristes) parce qu'ils "négligeaient" le problème de l'institution globale de la société (il refusait ainsi de tenir compte des contributions faites par ces mouvements). Comment aller au-delà des luttes spécifiques tout en évitant ces approches qui considèrent que, en dehors de l'abstrait, du global, des stratégies totalisantes, il n'y a que de la fragmentation et de la dispersion ?

► C'est une question de stratégie. À certains égards, même s'il s'est vite éloigné de l'idée léniniste du parti, Castoriadis est resté marqué par une conception avant-gardiste de la politique que nous avons nous-mêmes partagée lorsque nous étions de jeunes militants trotskystes. D'où la tentation d'adopter une forme de critique extérieure à l'égard de tous

les mouvements qui n'inscrivaient pas explicitement leurs combats dans la perspective de l'auto-institution de la société. Il nous semble que nous avons aujourd'hui besoin d'une critique très poussée de la forme du parti en tant que telle. Cette forme est née dans des conditions historiques tout à fait particulières, celles de la constitution de l'État-nation au XIX<sup>e</sup> siècle. La compétition électorale entre les partis pour l'exercice du pouvoir ne prend sens qu'à l'intérieur de ce cadre. Les partis sont donc à ce titre des institutions oligarchiques et un instrument très efficace de la professionnalisation de la politique. On ne peut donc attendre d'eux qu'ils aident à la coordination de mouvements d'inspirations souvent très différentes. Le problème est qu'il faut remédier à la fragmentation et à la dispersion sans centraliser, sans subordonner la diversité des expériences à un unique point de vue d'"état-major" supposé les unifier à partir d'un savoir prétendument supérieur. Il nous faut donc réfléchir à des "coalitions démocratiques" capables de combiner l'action politique aux différentes échelles et l'institution des communs, bases concrètes de l'alternative, en donnant à ce terme de "coalition" le sens qu'il pouvait avoir au XIX<sup>e</sup> siècle. De telles coalitions pourraient rassembler en leur sein des forces politiques, mais aussi des syndicats, des associations écologistes, savantes et culturelles s'engageant dans une même lutte sur une plate-forme commune, tant à l'échelle locale que nationale ou internationale.

Enfin, le dernier point de convergence sur lequel je voulais vous interroger concerne la persistance de Castoriadis à maintenir une "perspective révolutionnaire". Il a peut-être été le seul intellectuel public français à se définir comme révolutionnaire dans les années 1980-90. Dans la dernière partie de *Commun* vous dites qu'il est essentiel de rouvrir la question révolutionnaire et de parler à nouveau de révolution. Mais comment et en quels termes ? Que doivent ces idées aux réflexions de Castoriadis sur le fait et la pensée révolutionnaire ?

► La question de la révolution est centrale. Oui, Castoriadis a été l'un des rares intellectuels à ne pas céder sur ce point. Et nous lui rendons hommage pour cela même. Mais entendons nous bien. Il est en droit de tenir sur ce point parce qu'il n'a aucun regret, aucun remords, aucune repentance. Il n'a donné dans aucune complaisance à l'égard du communisme d'État. La révolution, pour lui, est inséparable du projet démocratique moderne. Renoncer à la révolution, c'est renoncer à la démocratie comme dynamique historique. C'est accepter tous les reculs infligés par le capitalisme, les fondamentalismes religieux, les diverses formes d'autoritarisme et de néo-fascisme. Voilà sans doute le message politique le plus important de Castoriadis. Reste à savoir ce qu'on entend par révolution et quelles leçons tirer des régimes dégénérés et corrompus sur lesquels elle a débouché. La révolution dont parle Castoriadis, c'est la réinstitution de la société par elle-même, c'est donc l'acte démocratique par excellence. La révolution est trahie dès qu'un parti, des experts, des pouvoirs économiques se substituent à la capacité politique de la société, à la praxis instituante de ses membres. La question de la révolution est donc de savoir quelles institutions la société doit et peut se donner pour entretenir cette capacité politique et cette praxis instituante. Et la réponse ne peut être donnée que par le

mouvement historique lui-même. Maintenir ouverte la question de la révolution ne veut pas dire que l'humanité trouvera un jour la réponse. Personne ne peut le savoir par avance.

## Post-scriptum

Cet entretien sera publié en septembre 2016 dans la revue argentine *Diferencias*.

## L'auteur

entretien réalisé par **Amador Fernández-Savater**

## À propos de l'article

Version en ligne : publiée le 10 juin 2016

Catégories **Entretiens**, **Mouvements**.

Mots-clés **Cornelius Castoriadis**, **Pierre Dardot**, **Christian Laval**, **Marxisme**, **Néolibéralisme**.