

Université de Montréal

De la généalogie à l'ontologie

*L'enjeu démocratique aux carrefours de la pensée de Foucault et Castoriadis*

*Par*

Hervé Viens

Département de science politique, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts (M.A.)

en science politique, option avec mémoire

Décembre 2021

© Hervé Viens, 2021



Université de Montréal

Département de science politique, Faculté des arts et des sciences

---

*Ce mémoire intitulé*

**De la généalogie à l'ontologie**

*L'enjeu démocratique aux carrefours de la pensée de Foucault et Castoriadis*

*Présenté par*

**Hervé Viens**

*A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes*

**Charles Blattberg**  
Président-rapporteur

**Augustin Simard**  
Directeur de recherche

**Pascale Devette**  
Membre du jury



## Résumé

Ce mémoire de maîtrise défend qu'il n'est pas anecdotique que la question de la démocratie soit absente de l'œuvre philosophique de Michel Foucault. Au contraire, il soutient que le cadre théorique de la gouvernementalité neutralise la normativité démocratique et *a fortiori*, que la critique généalogique et l'esthétique de l'existence de Foucault confinent l'action politique à la sphère de l'éthique individuelle et conduisent à une esthétisation de la politique, irréconciliable avec un idéal démocratique à prétention universelle. Il maintient que le projet d'ontologie critique de nous-mêmes repose sur un décisionnisme fondé sur une disposition éthique en faveur de l'autonomie, mais que Foucault ne peut en reconnaître la valeur sans se contredire et échoue conséquemment à en tirer des conclusions politiques normatives.

Le mémoire entreprend de reconstruire avec Castoriadis une conception philosophique de l'autonomie qui redonne une consistance politique et normative à la démocratie. Pour ce faire, il mobilise sa théorie de l'institution imaginaire de la société, l'ontologie de la création qui l'étaye et la philosophie de la praxis qui l'anime. À partir de sa définition comme incarnation politique de l'interrogation philosophique, ce mémoire conclut que la démocratie est essentielle à une vision de la politique informée par la valeur de l'autonomie individuelle et collective. Il examine finalement l'expérience historique de Mai 68 et les interprétations qu'en donnent Foucault et Castoriadis afin d'illustrer les débouchés politiques concrets de leur philosophie respective.

**Mots-clés** : Michel Foucault, Cornélius Castoriadis, démocratie, autonomie, généalogie critique, ontologie de la création, philosophie, politique, théorie critique, imaginaire radical.



## Abstract

This dissertation argues that it is not anecdotal to find democracy absent from Michel Foucault's philosophical work. On the contrary, it claims that the theoretical framework of governmentality neutralizes democratic normativity, and *a fortiori*, that Foucault's genealogical critique and aesthetics of existence confine political action to the sphere of individual ethics and lead to an aestheticization of politics, irreconcilable with a democratic ideal with universal claims. It contends that the project of a critical ontology of ourselves rests on a decisionism founded on an ethical disposition in favour of autonomy, but that Foucault cannot recognize its value without self-contradiction and consequently fails to draw normative political conclusions.

The dissertation sets out to reconstruct with Castoriadis a philosophical conception of autonomy that gives political and normative consistency to democracy. To this end, it mobilizes his theory of the imaginary institution of society, the ontology of creation that supports it, and the philosophy of praxis that drives it. Based on its definition as the political embodiment of the philosophical inquiry, this dissertation concludes that democracy is essential to a vision of politics informed by the value of individual and collective autonomy. Finally, it examines the historical experience of May 68 and Foucault's and Castoriadis' interpretations of it in order to illustrate the concrete political outcomes of their respective philosophies.

**Keywords:** Michel Foucault, Cornelius Castoriadis, democracy, autonomy, critical genealogy, ontology of creation, philosophy, politics, critical theory, radical imaginary.





# Table des matières

RÉSUMÉ .....	5
ABSTRACT .....	7
TABLE DES MATIÈRES .....	9
LISTE DES ABRÉVIATIONS .....	11
REMERCIEMENTS.....	15
<b>INTRODUCTION : LE DÉFI « FOUCAULT ».....</b>	<b>17</b>
<b>L'IMPASSE DE LA GOUVERNEMENTALITÉ.....</b>	<b>27</b>
GÉNÉALOGIE DES GOUVERNEMENTALITÉS MODERNES .....	29
<i>Raison d'État et pastorat chrétien</i> .....	29
<i>Libéralisme</i> .....	31
<i>Néolibéralisme</i> .....	32
<i>Actualité de la gouvernementalité</i> .....	35
LE POUVOIR COMME GOUVERNEMENT .....	38
<i>Pouvoir souverain, disciplinaire et biopouvoir</i> .....	39
<i>Conception traditionnelle du pouvoir</i> .....	47
NEUTRALISATION DE LA NORMATIVITÉ DÉMOCRATIQUE.....	51
<i>Les prémisses démocratiques</i> .....	51
<i>Tension entre démocratie et gouvernementalité</i> .....	54
<i>Deux voies de sorties</i> .....	60
<b>LE PROJET AVORTÉ DE L'ONTOLOGIE CRITIQUE .....</b>	<b>63</b>
LE PROJET D'UNE CRITIQUE GÉNÉALOGIQUE .....	63
<i>L'esprit critique de la modernité</i> .....	63
<i>Le dernier Foucault</i> .....	67
<i>La tâche de la philosophie</i> .....	73
LES LIMITES DE L'ONTOLOGIE CRITIQUE DE NOUS-MÊMES .....	75
<i>Éthique individuelle et horizon biographique</i> .....	76
<i>Scepticisme et relativisme</i> .....	78
Vérité et épistémologie .....	78
Éthique et politique .....	81
<i>Abandon de la normativité et esthétisation du politique</i> .....	82

<b>ONTOLOGIE DE LA CRÉATION, AUTONOMIE ET DÉMOCRATIE .....</b>	<b>91</b>
LE SOCIAL-HISTORIQUE ET L'IMAGINAIRE .....	92
<i>Social-historique et ontologie de la création</i> .....	92
<i>L'institution, le symbolique et les significations imaginaires sociales</i> .....	96
<i>L'imaginaire et la socialisation</i> .....	103
PRAXIS ET AUTONOMIE .....	107
<i>Politique et philosophie</i> .....	107
<i>Praxis et projet d'autonomie</i> .....	109
<i>Les deux facettes du projet d'autonomie</i> .....	112
DE LA DÉMOCRATIE .....	118
<i>L'expérience tragique de la démocratie grecque</i> .....	119
<i>Contre la vision libérale : les conditions de possibilités de la démocratie</i> .....	128
LIMITES ET CRITIQUES .....	140
<i>Habermas : sens, validité et création démiurgique</i> .....	140
<i>Honneth : la sauvegarde ontologique de la révolution?</i> .....	146
<b>LA RUE COMME TERRAIN D'EXPÉRIENCE .....</b>	<b>155</b>
MAI 68 : ENTRE « NOUVELLE RÉSISTANCE » ET « RÉVOLUTION ANTICIPÉE » .....	157
LE MAI 68 DE FOUCAULT : REPENSER LE POUVOIR ET L'ACTION POLITIQUE .....	158
<i>Décalage physique et géographique</i> .....	159
<i>Décalage intellectuel et politique : se déprendre du marxisme</i> .....	161
<i>Isomorphisme d'une théorie &amp; nouveau paradigme de la résistance</i> .....	169
<i>La politique et la démocratie après 68</i> .....	177
LE MAI 68 DE CASTORIADIS : UN MOMENT D'AUTONOMIE .....	181
<i>« La révolution anticipée »</i> .....	184
<i>Vingt ans après : « Les mouvements des années 60 »</i> .....	189
<i>Mai 68 et la démocratie radicale de Castoriadis</i> .....	192
ENTRE FOUCAULT ET CASTORIADIS : LECTURE CROISÉE DE MAI 68 .....	195
<b>RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES .....</b>	<b>201</b>

## Liste des abréviations

Dans le but de ne pas alourdir exagérément le texte, les abréviations suivantes seront utilisées en référence aux principaux ouvrages cités de Michel Foucault et Cornélius Castoriadis.

Michel Foucault

- HSI 1976b. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- QC 1978. *Qu'est-ce que la critique? Suivie de La culture de soi*. Paris : Vrin.
- IFDS 1997c. « *Il faut défendre la Société* » : *Cours au Collège de France (1975-1976)*. Hautes études. Paris : Gallimard : Seuil.
- STP 2004b. *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)*. Hautes études. Paris : Seuil.
- NB 2004a. *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*. Hautes études. Paris : Seuil.
- WE 1984. « What is Enlightenment? » Dans *The Foucault Reader*. Sous la direction de Paul Rabinow. New York : Vintage.

Cornélius Castoriadis

- IIS 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- DPR 1986b. « La démocratie comme procédure et comme régime ». Dans *La montée de l'insignifiance*. , 221-41. Les carrefours du labyrinthe, IV. Paris : Seuil.
- PGCD 1986c. « La polis grecque et la création de la démocratie ». Dans *Domaines de l'homme*. . Les carrefours du labyrinthe, II. Paris : Seuil.
- RA 1988a. « La révolution anticipée ». Dans *Mai 68: la brèche : suivi de Vingt ans après*. par Edgar Morin, Claude Lefort, et Cornélius Castoriadis. *Historiques* 46. Bruxelles : Complexe.
- FF 1997. « Fait et à faire ». Dans *Fait et à faire*. , 9-81. Les carrefours du labyrinthe, V. Paris : Seuil.
- PP 2004. « La pensée politique ». Dans *Ce qui fait la Grèce: 1. D'Homère à Héraclite (Séminaires 1982-1983)*. , 1 : 273-310. La création humaine, II. Seuil.



*À mon père, pour ta force, ta résilience, ton inspiration, ton humour*

*À ma mère et mon deuxième père, pour la puissance sans limites de votre amour*

*À mon ami et mon frère, Charlo*

*À mes deux filleul.e.s, qui me redonnent invariablement foi dans la beauté de la vie*



# Remerciements

Le temps et les mots me manquent pour exprimer fidèlement l'ampleur du sentiment de reconnaissance qui m'habite. En voici néanmoins une tentative bien imparfaite.

Je veux d'abord sincèrement remercier le professeur Augustin Simard, qui a accepté de diriger mon travail, de partager avec moi une petite partie de son impressionnante érudition et sans qui ce mémoire aurait été impossible. Pour ses judicieux conseils, pour ces discussions inspirantes desquelles je ressortais avec l'impression d'être un peu plus intelligent, pour m'avoir mieux compris que moi-même à l'occasion, pour tous ces cafés et toutes ces lectures, pour la voile et *Avanti*, pour sa compréhension, sa compassion, son soutien et ses bons mots dans les périodes ténébreuses, pour avoir été là jusqu'au dernier souffle et, enfin, pour avoir toujours su me redonner confiance en mes propres capacités dans les moments de doute, merci.

Je suis aussi fort reconnaissant au Conseil de recherche en sciences humaines du Canada pour son support financier significatif, ainsi qu'à tous les spécialistes de la santé qui m'ont aidé à traverser les tempêtes et à surmonter les embûches qui ont parsemé mon parcours.

Je tiens à remercier ma sœur Camille, pour ses relectures, corrections et commentaires soutirés à la dernière heure, pour son appui et son amour; ma tante Diane, de m'avoir permis de me retirer au cœur des Laurentides enneigées pour y rédiger dans le silence; mon *big brother* Mathieu, pour son écoute, ses encouragements et sa confiance en moi. Je veux aussi remercier tous mes ami.e.s qui, de près ou de loin, m'ont supporté dans cette aventure, mais particulièrement Laurence, Stéphanie et Pierre-Hugues, de m'avoir écouté parler du mémoire depuis les débuts, de m'avoir encouragé dans les moments difficiles, et surtout de m'avoir toujours remis à l'esprit le chemin déjà parcouru et la lumière au bout du tunnel.

Je tiens également à exprimer toute ma gratitude à mon ami et mon frère, Charlo, avec qui j'ai toujours pu partager mes pires impasses philosophiques, qui a été là pour moi au plus profond de ma détresse et qui me redonne sans cesse envie de mordre dans la vie et de jouer juste une autre « p'tite game » d'échecs.

Enfin, aucun mot ne pourra jamais témoigner suffisamment de toute la reconnaissance que j'ai envers mes parents, qui ont toujours cru en moi, qui m'ont toujours soutenu dans mes projets les plus fous, qui m'ont donné plus d'amour que je ne pourrais jamais en demander, et qui, du début à la fin de ce processus, m'ont continuellement manifesté leur intérêt, leur support indéfectible et leurs encouragements, même et surtout quand je n'en voyais plus la fin. Pour tous ces petits plats, pour ces messages vocaux, ces conversations existentielles, pour cette force et cette persévérance que vous avez su me transmettre, et pour beaucoup, beaucoup plus encore. En témoignage d'une dette infinie.





## Introduction : le défi « Foucault »

*Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes, ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons.*

Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984)

*La philosophie et la démocratie sont nées à la même époque et au même endroit. Leur solidarité résulte de ce qu'elles expriment, toutes les deux, le refus de l'hétéronomie – le rejet des prétentions à la validité des règles et des représentations de ce qui se trouvent simplement là, le refus de toute autorité extérieure (même « divine ») et de toute source extra-sociale de la vérité et de la justice, bref, la mise en question des institutions existantes et l'affirmation de la capacité de la collectivité et de la pensée de s'instituer elles-mêmes explicitement et réflexivement.*

Cornélius Castoriadis, *La « fin de la philosophie »?* (1990)

C'est de façon inattendue qu'au travers de mon parcours académique je fis la rencontre de Michel Foucault et de la littérature sur la gouvernementalité, puis de Cornélius Castoriadis. Initialement engagé dans des études en droit international et relations internationales au baccalauréat, mon intérêt se porta progressivement vers le domaine politique, puis au-delà, vers la philosophie politique. Ma curiosité envers les notions d'État et de pouvoir constituait jusque-là le fil directeur de mon parcours intellectuel. C'est ainsi tout naturellement que la découverte du concept de gouvernementalité, d'abord par l'intermédiaire de commentateurs contemporains (Dean 1999; Rose 1999; Brown 2006; Dardot et Laval 2009), puis directement à même l'œuvre de Foucault, a éveillé mon intérêt. Afin de répondre aux exigences d'une première maîtrise à l'université *Pompeu Fabra* de Barcelone, j'ai travaillé sur la *capacité du concept de gouvernementalité à étayer une théorie critique de l'État*. J'arrivais alors à la conclusion qu'une analyse du pouvoir et de l'État basée sur ce concept n'honorait pas cet objectif critique,

puisqu'une telle analyse échouait à produire une théorie de l'État qui en expliquerait les mutations et les transformations et qui pourrait les attribuer à l'activité de sujets agissants, disposant d'un minimum d'agentivité. Je n'étais pourtant pas décidé à abandonner cette approche qui me semblait mettre en lumière les dynamiques sociales et politiques du monde néolibéral contemporain.

J'entrepris donc d'approfondir mon étude de la littérature foucauldienne sur le pouvoir et la gouvernementalité. Au terme d'un séminaire portant sur Foucault à l'Université de Montréal, il m'apparut en rétrospective que les conclusions du travail que j'avais réalisé à Barcelone étaient évidentes d'emblée. Le principal critère posé pour évaluer le potentiel critique du concept de gouvernementalité – c'est-à-dire pouvoir expliquer les (trans)formations de l'État par le recours à la catégorie de sujets agissants – était en effet en tension directe avec l'entreprise philosophique de Foucault, qui a toujours cherché à éclairer la constitution réciproque des domaines du pouvoir, du savoir et du sujet, en se passant de cette catégorie du sujet transcendantal propre à la philosophie moderne depuis Kant. Tout au long de son parcours, Foucault s'était attaché à une archéologie de différents discours de vérité (notamment celui des sciences humaines), à une généalogie du pouvoir et des gouvernementalités en Occident et enfin à une histoire des différents modes de subjectivité, de façon à pouvoir appréhender « l'expérience », entendue comme « la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité » (Foucault 1997a, 10; Gros 2017, 92). Ma réflexion précédente restait donc trop éloignée des termes mêmes dans lesquels Foucault introduisait son concept de gouvernementalité.

Pourtant, cette réflexion me permit de constater un détail<sup>1</sup> qui, quoique anodin au premier abord, allait néanmoins faire son chemin et se révéler déterminant comme point d'amorce du présent travail de réflexion : Foucault ne s'est jamais soucié d'analyser les régimes démocratiques contemporains, pas même dans sa généalogie des gouvernementalités modernes. Si son analyse de la gouvernementalité néolibérale (NB) me paraissait fort éclairante pour comprendre le monde d'aujourd'hui, l'absence de références à la démocratie constituait pour

---

<sup>1</sup> Dont je dois la première rencontre explicite à un article fort pertinent de Thomas Biebricher sur la gouvernementalité et les théories de l'État : *Critical Theories of the State: Governmentality and the Strategic-Relational Approach* (Biebricher 2013).

moi une énigme. Pourquoi Foucault n'abordait-il pas le phénomène incontournable de l'émergence et de la propagation du modèle de la démocratie libérale dans le monde, à tout le moins en Occident (Biebricher 2013, 401) ? Ne fallait-il y voir qu'un anecdotique manque d'intérêt académique ou politique ? Ou s'agissait-il plutôt d'une conséquence inévitable découlant des postulats théoriques de la notion de gouvernementalité et, plus fondamentalement, de son entreprise philosophique ?

\*

Face à ces questions, le paradoxe et l'étrangeté de cet « oubli », ou de ce « silence », n'en sont que renforcés par l'importance et le poids normatif de la démocratie dans la théorie politique contemporaine et, à ce compte, dans l'espace public tout court. En effet, la *démocratie* est sans conteste un des idéaux politiques incontournables des sociétés occidentales contemporaines. Son ubiquité dans le discours politique, ainsi que sa traction à travers une multiplicité de champs discursifs en font le paradigme dominant de notre époque. Au-delà des multiples définitions et théories qui l'articulent, l'idéal démocratique semble aujourd'hui être devenu un horizon normatif indépassable, comme si le spectre du totalitarisme et du fascisme ainsi que la déchéance du communisme faisaient planer sur la pensée politique des tabous qui laissent le paradigme démocratique s'imposer comme seul régime politique légitime, et ce, malgré le mépris qu'il peut par ailleurs susciter (Rancière 2009)<sup>2</sup>. En contrepartie, cette omniprésence et cette omnipotence participent à rendre son utilisation souvent vague et confuse. Au fil du temps, les luttes visant à lui prescrire une définition et un contenu particuliers ont contribué à en diluer le sens. Sa dualité essentielle, entre un aspect descriptif attaché à un champ d'expérience d'une part, et un aspect normatif instituant un horizon d'attente d'autre part (Koselleck 1985), vient accentuer cette confusion, de sorte que l'ubiquité du concept n'a d'égal que le flou qui en marque bien souvent l'usage.

Or, devant les impasses auxquelles aboutissaient mes tentatives de retrouver chez Foucault une base théorique et normative pouvant réconcilier gouvernementalité et démocratie, je refusais néanmoins d'abandonner l'idéal démocratique. En quête d'une conception

---

<sup>2</sup> Jacques Rancière soulève notamment le mépris, la méfiance ou encore la dérision qui marque aujourd'hui le rapport de beaucoup d'intellectuels vis-à-vis de la démocratie (Rancière 2009).

philosophique propre à lui redonner consistance, Cornélius Castoriadis m'apparut, dans toute son ambition intellectuelle, à même de relever le défi que Foucault posait à la démocratie. Au-delà notamment des conceptions délibérative, agonistique ou tocquevillienne, qui me semblaient toutes problématiques, Castoriadis offrait pour la démocratie un plaidoyer non seulement global et extrêmement profond, mais en même temps radicalement critique. Alors que ce Michel Foucault ne nécessite aucune introduction, Cornélius Castoriadis est, aux antipodes, un philosophe plutôt méconnu et longtemps ignoré de l'Université française. D'origine grecque, militant communiste devenu dissident trotskyste durant la Deuxième Guerre mondiale, il s'exile en France en 1945, où il fonde avec Claude Lefort le groupe *Socialisme ou Barbarie*. Économiste, psychanalyste, philosophe et irréductiblement militant, Castoriadis propose une pensée complexe certes, mais profonde et vivante. Sa reconstruction ontologique autour des notions de *chaos*, de *social-historique*, d'*imaginaire radical* et de *création* pose la démocratie au centre du projet de l'institution d'une société autonome. Elle constitue une tentative philosophique d'articuler de façon cohérente l'autonomie individuelle et collective à une vision radicalement démocratique de la politique.

\*

Ce mémoire soutient que l'adoption d'une analytique foucauldienne de la gouvernamentalité *neutralise* la normativité démocratique et qu'à plus forte raison, la démarche de généalogie critique et la philosophie sceptique de Foucault – combinées dans son projet d'ontologie critique de nous-mêmes – conduisent à une *individualisation* et une *esthétisation de la politique* irréconciliable avec l'idéal démocratique. Si le projet critique foucauldien repose *in fine* sur un décisionnisme lui-même fondé sur une disposition éthique implicite en faveur de l'autonomie, il n'est pas à même d'en reconnaître la *valeur* sans se contredire et ne peut donc tirer les conclusions politiques normatives qui l'accompagnent. En revanche, je crois que cette impasse, loin d'être inéluctable, est évitée par Castoriadis, pour qui le projet philosophique de l'autonomie implique nécessairement un corollaire politique normatif : l'auto-institution collective et démocratique de la société. Sur la base de sa théorie de l'institution imaginaire de la société et de l'ontologie de la création qui l'étaye, ce mémoire conclut que la démocratie, dans l'interprétation radicale qu'en donne Castoriadis, est essentielle à une vision de la politique informée par la valeur de l'autonomie individuelle et collective.

L'argument procède en quatre grandes étapes. Après une présentation sommaire de la généalogie des gouvernementalités modernes dessinée par Foucault dans ses dernières leçons des années soixante-dix, il s'avère d'abord nécessaire de reconstituer l'infrastructure conceptuelle sous-jacente au concept de gouvernementalité. Son importance stratégique dans la pensée foucauldienne est soulignée en montrant comment le concept intègre ses travaux précédents concernant l'épistémologie et l'archéologie des discours, ainsi que l'emprisonnement, la sexualité, les formes juridiques, etc. Il est démontré qu'en rupture avec la théorie politique traditionnelle, l'idée d'un pouvoir *productif* informant celles de discipline et de biopouvoir, déborde la conception juridico-politique du pouvoir souverain de l'État et sa légitimation démocratique. À plus forte raison, il est aussi expliqué comment la convergence entre régime de vérité, dispositif de pouvoir et mode de subjectivation dans l'opérationnalisation de la gouvernementalité rend superflue, creuse et inopérante l'idée d'une autodétermination démocratique et en court-circuite l'exigence normative. Pour surmonter cette difficulté, deux reprises théoriques de la gouvernementalité sont examinées, menant chez des auteurs comme Pierre Dardot, Christian Laval et Wendy Brown à une contradiction entre gouvernementalité néolibérale et autodétermination du *dèmos*, ou chez Agamben, à une critique si radicale du nœud amphibologique intrinsèque au concept de démocratie (entre ses dimensions juridico-politique et économique-administrative) qu'elle en commande l'abandon.

En vue d'approfondir les raisons de cette négation de la démocratie, le deuxième chapitre examine ensuite comment Foucault, dans une perspective de résistance aux mécanismes totalisants de la gouvernementalité, entrevoit en deux temps le déploiement de son projet d'ontologie critique de nous-mêmes : en aval, dans une généalogie critique de nos identités et des synthèses contingentes dont elles sont constituées; en amont, dans une critique à la fois transgressive et expérimentale visant à transformer comment nous pensons, agissons et existons. Cette critique pose la question « comment serait-il possible d'être autrement? » et entraîne Foucault dans l'étude des modes de subjectivations antiques. Retraçant les éléments-clés du gouvernement de soi, il retrouve d'abord une conception de l'éthique vécue dans un rapport stylisé aux valeurs et à la vérité, plutôt que dans la soumission à un code caractéristique du christianisme. Il identifie aussi dans les pratiques du souci de soi hellénistique un mode d'auto-constitution éthique du sujet dont il situe le fil directeur dans l'évolution des exigences

parrhésiaques, du politique à l'éthique. Je soutiens que la reprise de ces conceptions, pratiques et exigences dans le modèle cynique opère comme principe directeur du rôle subversif de la philosophie chez Foucault. Reprenant à son compte l'idée d'une (auto)subjectivation comme processus de constitution éthique de soi par des pratiques d'ascèse et manifestée dans une esthétique de l'existence, Foucault conduit à une redéfinition radicale du rapport entre éthique et politique. En découlent deux déplacements significatifs : premièrement, le rapport à soi – ou l'éthique – devient le lieu privilégié de la résistance au pouvoir et à la gouvernementalité, et deuxièmement, l'action politique par excellence consiste désormais à mener sa vie comme une œuvre d'art. Or, si ces projets d'ontologie critique de nous-mêmes et d'esthétique de l'existence reposent sur un *ethos* décisionniste, celui de ne pas être gouverné, et qu'ils renvoient ainsi implicitement à la capacité inaliénable du sujet à l'autonomie et à la valeur intrinsèque de celle-ci, ils sont néanmoins incapables d'en assumer la charge normative sans se contredire et entreprendre ce contre quoi ils se déploient : une nouvelle enquête en légitimité. Arcbouté sur une entreprise de la délégitimation des savoirs et des pouvoirs conditionnant les modalités contingentes imposées au sujet, le projet philosophique de Foucault avorte *in fine*, au sens où il n'est pas à même de dégager les implications politiques de la norme qui le fonde, mais qu'il ne peut reconnaître. L'ontologie critique de nous-mêmes débouche ainsi sur une politique limitée à une perspective de l'éthique individuelle, conduit de surcroît à un relativisme épistémologique et politique et, en rejetant la normativité de toute entreprise politique collective, aboutit à une esthétisation de la politique irréconciliable avec un projet démocratique à prétention universelle.

Afin de résister à cette conclusion, le troisième chapitre s'attarde à reconstruire avec Castoriadis une théorie philosophique de la société qui redonne une consistance politique et normative à l'autonomie et à la démocratie, tout en maintenant une posture critique et en préservant certaines intuitions fructueuses rencontrées chez Foucault, telles que le rejet des universaux et des catégories transcendantales, la contingence historique entièrement assumée des formes culturelles, sociales et politiques et l'historicité radicale du sujet et des formes de la connaissance. Après avoir posé les bases de sa théorie sociale (les notions de *social-historique*, *d'indéterminité* et d'altérité radicale, le lien entre l'institution, le symbolique et l'imaginaire, les définitions de l'imaginaire radical, de l'imaginaire social et des significations imaginaires sociales ainsi que leur rôle dans la socialisation des individus, et la dichotomie essentielle entre

société hétéronome et société autonome) il est montré ensuite comment cette vision redonne consistance à une philosophie de la praxis normativement orientée vers l'autonomie. L'indissociabilité entre philosophie et démocratie, entre praxis et théorie, entre l'aspect individuel et l'aspect collectif de l'autonomie, est au cœur de cette entreprise philosophique et politique que Castoriadis nomme « projet d'autonomie » et qui sous-tend sa vision d'une auto-institution collective de la société. La troisième partie du chapitre montre comment, à partir du germe de l'expérience démocratique athénienne et de son caractère fondamentalement tragique, Castoriadis entrevoit le déploiement et les modalités de la démocratie comme régime et incarnation politiques concrets de sa conception philosophique de l'autonomie. Enfin, sa théorie de *l'institution imaginaire de la société* et l'ontologie de la création qui l'étaye sont mises au test des critiques de Habermas et de Honneth, sans toutefois en perdre leur cohérence.

Le quatrième chapitre entend enfin passer à la tâche de l'expérience historique les pensées respectives de Foucault et Castoriadis développées jusque-là. Il pose la question : qu'est-ce que leurs interprétations de Mai 68 révèlent quant aux implications démocratiques de leur approche philosophique? L'analyse de ces interprétations permet de mettre en lumière leurs débouchés politiques concrets. Sans chercher à dire la vérité sur la ou les signification(s) des insurrections étudiantes et des grèves ouvrières du printemps 1968, cette dernière section vise à replacer ces prises de position à l'intérieur de leur cadre théorique respectif et à évaluer la justesse de leurs implications pour la démocratie. Les trois axes empruntés pour étudier la lecture qu'en fait Foucault confirment qu'il célèbre en Mai 68 l'émergence de nouvelles conditions de possibilités pour une pensée et une pratique politiques qui convergent avec sa propre vision de la résistance, profondément étrangère à la pratique démocratique. *A contrario*, si Castoriadis voit d'abord en Mai 68 l'ouverture d'une brèche révolutionnaire prometteuse pour un projet de démocratie radicale, il conclut rétrospectivement à son échec et sa récupération par la société capitaliste-bureaucratique. Il préserve par-là la cohérence de sa première lecture, au prix toutefois d'une simplification et d'une contradiction tenace entre les effets de Mai 68 et sa signification politique initiale. Quoiqu'il en soit, l'expérience de la rue et son interprétation par Foucault et Castoriadis illustrent bien les options politiques et démocratiques opposées auxquelles aboutissent ces deux entreprises philosophiques, fondées pourtant toutes deux dans la valeur de l'autonomie.

\*

Sur une note méthodologique, le travail de réflexion et d'analyse qui suit s'inscrit dans le champ de la théorie politique et pourra sembler par moment fort abstrait. Revendiquant une approche herméneutique, il considère le texte comme le médium privilégié pour accéder à la pensée de son auteur. Sans chercher en revanche à recouvrer sa signification « authentique » – approche qui se réduirait à un psychologisme indépassable – ce sens est ici considéré comme essentiellement dynamique. Au-delà de l'exégèse classique, il s'agit donc d'analyser dans un rapport dialogique la réception des textes à l'étude par leur communauté interprétative. Il demeure que ces textes constitueront le matériau d'analyse principal. Les corpus à l'étude ont été sélectionnés principalement en fonction de leur pertinence quant aux thèmes abordés, mais aussi pour leur représentativité des développements théoriques identifiés chez les deux auteurs. Plusieurs travaux de commentateurs contemporains ont été mobilisés pour enrichir mes propres analyses des écrits de Foucault et Castoriadis. En outre, si ces analyses plongent par moment au cœur de leurs conceptions philosophiques respectives, il importe de garder en tête que c'est toujours dans la perspective de l'idéal démocratique, entendu au sens large et volontairement abstrait. En somme, ce mémoire cherche ainsi à confronter les implications politiques et démocratiques de la pensée des auteurs susmentionnés au moyen d'une analyse herméneutique de leurs textes et de leurs réceptions. Le dernier chapitre cherchera à identifier dans leur rapport à l'événement la confirmation (ou l'infirmité) des analyses précédentes et la manifestation en termes concrets de ces implications.

Finalement, au-delà de mes intérêts et de mon parcours, ce travail de réflexion me semble significatif et d'actualité pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il semble bien que l'ubiquité du paradigme démocratique en camoufle aujourd'hui plus que jamais les faiblesses et les dérives. Qu'il soit question des dérives populistes récemment observées aux États-Unis et au Brésil, de la montée en force des régimes dits illibéraux en Russie, en Turquie ou en Hongrie, ou encore, plus proche de nous, des taux de participation aux dernières élections municipales québécoises (Sampson 2021), la démocratie bat de l'aile où que l'on pose le regard. À force d'employer le mot à toute les sauces, il semble bien que l'idée soit partout, mais la réalité nulle part. Bref, c'est l'usurpation d'un idéal et l'épuisement d'un concept, auquel on réfère constamment avec trop peu de recul critique, qui justifie à mon sens qu'on questionne à nouveau, et fondamentalement, le contenu et la signification de la démocratie au XXI<sup>e</sup> siècle.



Deuxièmement, c'est la force d'une grille d'analyse du pouvoir et de l'État (par le concept de gouvernementalité) développée par Foucault, qui m'amène à l'établir comme point de départ de ma réflexion. Foucault est aujourd'hui considéré comme l'auteur le plus cité en sciences sociales : il est donc fort préoccupant que son corpus fasse complètement l'impasse de la question démocratique. Ainsi, prendre l'analytique foucauldienne du pouvoir et de la gouvernementalité comme point de départ, c'est une façon originale de problématiser un concept souvent tenu pour acquis : la démocratie. Cette problématisation devrait à mon sens être prise au sérieux par tous ceux qui reconnaissent une certaine validité aux thèses de Foucault sur le pouvoir et une certaine fécondité à l'analytique de la gouvernementalité d'une part, et qui, d'autre part, continuent tout de même à considérer la démocratie comme un idéal, un principe ou un régime politique essentiel à la liberté, à l'égalité, à l'autodétermination, à l'autonomie et à la construction d'une société juste.

Enfin, tenter de surmonter le défi posé par Foucault à la démocratie en faisant appel à la pensée de Castoriadis me semble justifié pour différentes raisons. D'abord parce que la théorie de Castoriadis est originale et offre une conception politique et philosophique féconde de l'autonomie. Ensuite, parce que son approche est compréhensive, complexe, nuancée, riche, profonde, et tout particulièrement parce qu'elle dispose à mon sens du potentiel de transformer notre compréhension commune et trop souvent superficielle de ce qu'implique concrètement un projet de démocratie authentique. Elle permet de repenser le sujet comme potentiellement autonome et créatif bien que socialement situé, de poser la démocratie radicale comme mécanisme indispensable à une praxis-instituante collective et de fournir un critère normatif pour justifier l'action politique, celui de l'autonomie. Finalement, parce que le projet d'autonomie de Castoriadis offre de renouveler la pensée démocratique à un moment où le cynisme à son endroit semble se généraliser. Sa pensée possède le potentiel d'inspirer les mouvements sociaux et les citoyens pour qui la démocratie constitue encore et toujours un projet politique et social incontournable.



## L'impasse de la gouvernementalité

Foucault introduit d'abord le concept de gouvernementalité dans les deux dernières séries de leçons des années 1970 qu'il donne au Collège de France : *Sécurité, territoire, population* et *Naissance de la biopolitique*. En continuité des enquêtes généalogiques réalisées précédemment, notamment sur la corrélation entre l'évolution des pratiques juridiques et des modes de véridiction, sur l'émergence de la société disciplinaire et sur le développement du biopouvoir en Occident<sup>3</sup>, Foucault se propose d'appliquer cette même méthode qui avait permis d'analyser les pratiques d'emprisonnement et les discours et dispositifs sur la sexualité en « passant à l'extérieur » de l'institution. En somme, il s'agissait de :

Dégager les relations de pouvoir par rapport à l'institution, pour les analyser [sous l'angle] des technologies, les dégager aussi par rapport à la fonction, pour les reprendre dans une analyse stratégique, et les dépendre par rapport au privilège de l'objet pour essayer de les replacer du point de vue de la constitution des champs, domaines et objets de savoir (STP, 122).

Comme pour l'analyse des disciplines (armées, hôpitaux, écoles, prisons) et du biopouvoir, Foucault opère ce triple déplacement méthodologique en vue d'aborder, cette fois, le problème de l'État et de la population – qui surgit selon lui au XVI<sup>e</sup> siècle. Il entreprend ainsi d'analyser ce lieu traditionnel du pouvoir qu'est l'État, mais en refusant de prendre une certaine définition préalable et transhistorique ou essentialiste de l'État. Il demande plutôt comment une « chose » comme l'État a-t-elle été rendue possible, et comment l'exercice du pouvoir qui s'y est coagulé s'est lui-même pensé, théorisé et déployé ? En bref, dans son étude de l'émergence de gouvernementalités concurrentes en Occident, l'objectif de Foucault est de faire « l'étude de la rationalisation de la pratique gouvernementale<sup>4</sup> dans l'exercice de la souveraineté politique » (NB, 4). Il entend appliquer la même méthode qui lui avait permis d'analyser comment les micro-pouvoirs agissaient de façon dispersée et capillaire dans la société, mais de l'appliquer à une autre échelle, c'est-à-dire

---

<sup>3</sup> Voir une conférence donnée au Brésil qui résume ses travaux de recherche du début des années 1970 : « La vérité et les formes juridiques », dans Foucault, *Dits et écrits I : 1954-1988*, pp. 1406-1490, ainsi que « Surveiller et punir : naissance de la prison », « Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir », ainsi que le cours intitulé « Il faut défendre la société ». (Foucault 1975; HSI; IFDS; 1973)

<sup>4</sup> Il faut ici comprendre « pratique gouvernementale » au sens idiosyncratique large que lui donne Foucault, à savoir comme « art de gouverner » la conduite des hommes dans une multiplicité de locus sociaux, et non pas simplement comme la pratique associée à l'occupation de certains postes exécutifs au sein d'un appareil d'État.

à l'échelle macro du pouvoir, là où ils convergent et se cristallisent dans l'institution de l'État<sup>5</sup>.

Son interrogation principale est la suivante :

Est-ce qu'il est possible de replacer l'État moderne dans une technologie générale de pouvoir qui aurait assuré ses mutations, son développement, son fonctionnement ? Est-ce qu'on peut parler de quelque chose comme une « gouvernementalité », qui serait à l'État ce que les techniques de ségrégation étaient à la psychiatrie, ce que les techniques de discipline étaient au système pénal, ce que la biopolitique était aux institutions médicales (STP, 124).

Foucault analyse tout d'abord l'émergence d'un certain *art de gouvernement*. C'est précisément ce qu'il entend par « gouvernementalité » : un art de gouverner ; c'est-à-dire une façon de réfléchir et de penser l'action gouvernementale – soit une certaine rationalité politique – impliquant une visée programmatique alliée à des pratiques gouvernementales – comprises comme des technologies de pouvoir – susceptibles de produire les effets et les fins escomptés par cette rationalité. La gouvernementalité, c'est donc une rationalité visant le gouvernement des humains dans l'exercice du pouvoir associé à l'État<sup>6</sup>.

Il est à noter que Foucault développe le concept de gouvernementalité dans son aspect fondamentalement historique et contingent, à savoir qu'il le conçoit comme un nouvel art de gouverner qui apparaît à une époque précise<sup>7</sup>. C'est donc dans sa contingence singulière d'événement plutôt que sur la base d'un concept général et abstrait que Foucault entreprend d'étudier l'apparition de la gouvernementalité et le phénomène de la *gouvernementalisation de l'État* (STP, 112).

Il entreprend tout d'abord de retrouver les sens traditionnellement attribués à la notion de *gouverner*. Alors qu'aujourd'hui le terme possède principalement la connotation politique d'assurer les fonctions du gouvernement dans l'État (STP, 124), Foucault retrouve plutôt les sens

---

<sup>5</sup> « Ce que je voulais faire – et c'était ça l'enjeu de l'analyse -, c'était voir dans quelle mesure on pouvait admettre que l'analyse des micro-pouvoirs, ou des procédures de la gouvernementalité, n'est pas par définition limitée à un domaine précis qui serait défini par un secteur de l'échelle, mais doit être considérée comme simplement un point de vue, une méthode de déchiffrement qui peut être valable pour l'échelle toute entière, quelle qu'en soit la grandeur. Autrement dit, l'analyse des micro-pouvoirs, ce n'est pas une question d'échelle, ce n'est pas une question de secteur, c'est une question de point de vue » (NB, 192).

<sup>6</sup> « [...] je ne prendrais en considération que le gouvernement des hommes dans la mesure, et dans la mesure seulement, où il se donne comme exercice de la souveraineté politique » (NB, 3)

<sup>7</sup> [...] plutôt qu'en tant que concept abstrait informant une perspective analytique visant à étudier et comprendre le pouvoir, comme le feront toute une littérature subséquente portant sur la gouvernementalité. En effet, l'ensemble de la littérature qui reprendra le concept de gouvernementalité à son compte l'utilisera en revanche comme une « perspective » pour analyser le pouvoir, ses rationalités, ses programmes, ses technologies et ses incarnations dans une multiplicité d'institutions sociales.

multiples de « gouvernement » qui dominent encore jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Jusque-là, gouverner c'est à la fois suivre une route (au sens directionnel), entretenir quelqu'un en fournissant une subsistance ou tirer une subsistance de quelqu'un (au sens matériel), diriger des âmes (au sens moral), mais c'est aussi imposer un régime, par exemple à un malade (au sens médical), ou encore se conduire soi-même selon une bonne ou mauvaise morale<sup>8</sup>. Il peut donc s'agir autant de « « gouverner une maison », « gouverner des âmes », « gouverner des enfants », « gouverner une province », « gouverner un couvent, un ordre religieux », ou encore « gouverner une famille » » (STP, 96). Ainsi, le gouvernement de l'État, soit le gouvernement sous sa forme politique, n'en constitue pas le sens principal, mais bien qu'un aspect parmi tant d'autres, tel le gouvernement de soi, des âmes et des conduites, des enfants, de la maison, d'un ordre religieux, etc. (STP, 92-96).

## Généalogie des gouvernementalités modernes

### Raison d'État et pastorat chrétien

La littérature sur le nouvel art de gouverner que retrace premièrement Foucault se développe en réaction au *Prince* de Machiavel, qui théorise le pouvoir du souverain sur sa principauté dans un rapport de singularité et de transcendance. Elle s'appuie inversement sur la multiplicité et l'immanence des pratiques de gouvernement par rapport à l'État (STP, 96). À la différence du *Prince*, concerné par la conservation de sa souveraineté sur un territoire, l'art de gouverner ainsi vise les « hommes » et leurs relations avec les choses. Il trouve sa finalité non plus dans des fondations ou des normes transcendantes, mais dans l'immanence de sa pratique, en posant comme fin ultime l'intégrité de l'État et l'extension de son pouvoir par la majoration des forces, des biens et des personnes qu'il gouverne (STP, 99-103). Foucault retrace l'émergence de cette gouvernementalité de *la raison d'État* à l'âge classique, autour du XVII<sup>e</sup> siècle, et la relie avec l'apparition d'un nouvel objet : *la population*. Cette nouvelle catégorie à la fois épistémologique

---

<sup>8</sup> « On voit que ce mot « gouverner », avant donc qu'il prenne sa signification proprement politique à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, couvre un très large domaine sémantique qui se réfère au déplacement dans l'espace, au mouvement, qui se réfère à la subsistance matérielle, à l'alimentation, qui se réfère au soin que l'on peut donner à un individu et au salut qu'on peut lui assurer, qui se réfère aussi à l'exercice d'un commandement, d'une activité prescriptive, à la fois incessante, zélée, active et toujours bienveillante. Ça se réfère à la maîtrise que l'on peut exercer sur soi-même et sur les autres, sur son corps, mais aussi sur son âme et sa manière d'agir. Et enfin ça se réfère à un commerce, à un processus circulaire ou à un processus d'échange qui passe d'un individu à un autre. [...] à travers tous ces sens, il y a une chose qui apparaît clairement, c'est qu'on n'y gouverne jamais un État, on n'y gouverne jamais un territoire, on n'y gouverne jamais une structure politique. Ceux qu'on gouverne, c'est de toute façon des gens, ce sont des hommes, ce sont des individus ou des collectivités » (STP, 126).

et politique prend forme avec le développement de l'appareil administratif des monarchies territoriales et avec le développement des sciences statistiques (STP, 104). En fournissant une série de régularités populationnelles (taux de décès, de natalité, espérance de vie, etc.), les sciences statistiques participent à l'apparition d'un nouvel objet de savoir sur lequel les gouvernements pourront agir, la population.

Parallèlement, la naissance de l'économie politique entend précisément étudier les réseaux entre population, territoire et richesses et conduit au développement du mercantilisme. Celui-ci correspond à une première tentative d'application concrète des connaissances produites par l'économie politique dans la gouvernance de l'État en vue d'en accroître la puissance<sup>9</sup>. Le mercantilisme, ainsi que la mise en place de dispositifs de sécurité interne et externe – sous la forme de la police et d'un appareil diplomatique-militaire permanent – constituent les mécanismes et technologies opératoires essentiels de cette nouvelle forme de gestion gouvernementale (STP, 111). L'ère de la gouvernementalité résulte donc d'un processus historique que Foucault schématise ainsi :

D'abord l'État de justice, né dans une territorialité de type féodal et qui correspondrait en gros à une société de la loi [...] ; deuxièmement, l'État administratif, né dans une territorialité de type frontalier et non plus féodal, aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, cet État administratif qui correspond à une société de règlements et de disciplines ; et enfin, un État de gouvernement [...] qui porte essentiellement sur la population et qui se réfère à et utilise l'instrumentation du savoir économique, correspondrait à une société contrôlée par les dispositifs de sécurité (STP, 113).

Or, ce processus procède davantage d'une *gouvernementalisation* de l'État que d'une étatisation de la société, au sens où « l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé » (STP, 112), c'est-à-dire pris en charge par une rationalité et un art de gouverner dont l'État constitue à la fois le principe et le domaine d'application (Foucault 1975, 7).

Loin d'émerger du néant, cette gouvernementalisation prend appui sur le modèle de la pastorale chrétienne (STP, 113), dont Foucault retrace les origines dans l'orient hébraïque préchrétien. Similairement à la gouvernementalité moderne, ce pouvoir pastoral s'exerce sur une

---

<sup>9</sup> « Le mercantilisme [...] c'est bien autre chose qu'une doctrine économique. C'est une certaine organisation de la production et des circuits commerciaux selon le principe que, premièrement, l'État doit s'enrichir par l'accumulation monétaire, deuxièmement, il doit se renforcer par l'accroissement de la population, troisièmement, il doit se trouver et se maintenir dans un État de concurrence permanent avec les puissances étrangères » (NB, 7).

multiplicité plutôt que sur un territoire et est à la fois totalisant et individualisant, au sens où il est paradoxalement préoccupé à la fois par le salut du troupeau et de chaque brebis individuelle (STP, 113, 129-30, 133). Sur cette base, les pratiques monastiques chrétiennes développent ensuite progressivement de nouvelles procédures d'individualisation basées sur l'analyse des mérites et sur l'assujettissement à l'autre, à l'autorité institutionnelle et à la vérité intérieure qu'il force l'individu à produire. Notamment par les méthodes d'aveu et d'examen de conscience, la chrétienté occidentale amène l'individu à s'auto-examiner et à avouer ses péchés, fantasmes et tentations secrètes, et le gouverne ainsi par l'imposition d'une vérité qu'il doit trouver en lui-même (STP, 187). La matrice de ces nouvelles procédures d'individualisation prélude aux disciplines contemporaines et informe un mode de constitution spécifique du sujet qui deviendra le propre des gouvernentalités occidentales modernes (STP, 188).

## **Libéralisme**

Alors que la gouvernentalité de la raison d'État cherchait à gouverner toujours davantage pour accroître la puissance de l'État, le libéralisme apparaît avec la volonté inverse de gouverner toujours moins, mais plus efficacement. Émerge ainsi la problématique du gouvernement frugal, articulée autour de la transition d'un principe de limitation extrinsèque du pouvoir de l'État, incarné par le droit comme limite externe de la raison d'État, vers un principe de limitation intrinsèque caractéristique du libéralisme. Procédant de la doctrine de la main invisible et du laissez-faire, la rationalité libérale trouve en effet en elle-même son principe de limitation (NB, 12).

Toute cette question de la raison gouvernementale critique va tourner autour du comment ne pas trop gouverner. Ce n'est plus l'abus de la souveraineté que l'on va objecter, c'est l'excès du gouvernement. Et c'est à l'excès du gouvernement, ou à la délimitation en tout cas de ce qui serait excessif pour un gouvernement que l'on va pouvoir mesurer *la rationalité de la pratique gouvernementale* (NB, 15).

Si la cible du libéralisme reste la population et si elle repose toujours sur les dispositifs de sécurité pour s'opérationnaliser, le domaine de savoir de l'économie politique change dans son contenu et ses prescriptions politiques. La doctrine du libre marché devient le socle du régime de vérité sous-jacent au principe d'autolimitation libéral (NB, 21). Dans ce dispositif de savoir-pouvoir, le marché est érigé non plus comme simple lieu de juridiction, mais comme lieu de

formation de la vérité, et donc comme domaine de véridiction (NB, 33, 35, 37)<sup>10</sup>. La pratique gouvernementale qui apparaît avec le libéralisme est ainsi indexée au régime de vérité de la théorie du libre marché où seul l'échange est à même de constituer la « vraie valeur des choses ». C'est pourquoi le problème de la limitation de l'État se pose désormais en termes d'utilité plutôt que de légitimité. Conséquemment, c'est par l'action sur les intérêts que l'État va tenter désormais d'intervenir, et cette action sera jugée à l'aune de son utilité et de sa capacité à constituer des moyens efficaces pour atteindre ses objectifs, plutôt qu'être jugée en termes de légitimité et de conformité au droit (NB, 45-48). Ce nouvel art *libéral* de gouverner fonctionne à la liberté, non pas au sens d'un rapport contractuel, mais plutôt parce qu'il consomme et nécessite un certain nombre de libertés pour fonctionner : liberté du marché, du vendeur, de l'acheteur, libre exercice du droit de propriété, liberté de discussion, etc. Il « n'est pas tellement l'impératif de la liberté que la gestion et l'organisation des conditions auxquelles on peut être libre » (NB, 65).

Le libéralisme, ce n'est pas ce qui accepte la liberté. Le libéralisme, c'est ce qui se propose de la fabriquer à chaque instant, de la susciter et de la produire avec bien entendu [l'ensemble] de contraintes, de problèmes de coûts que pose cette fabrication (NB, 66).

On retrouve le paradoxe que ce qui peut produire de la liberté est aussi ce peut la détruire. La gouvernementalité libérale doit donc établir une manière de déterminer l'équilibre entre liberté de comportement et coercitions ainsi que les mécanismes les plus aptes à réguler cette liberté. Le calcul du coût de production de celle-ci va se constituer autour du problème de la sécurité comme pôle de sa limitation, et va conduire à la mise en place de stratégies de sécurité visant à agir sur les intérêts individuels et collectifs et à limiter les coûts d'un excès de liberté (NB, 65-70).

## Néolibéralisme

Le néolibéralisme apparaît en réaction à l'échec du libéralisme à gérer efficacement et économiquement cette liberté tout en garantissant la croissance économique, ainsi qu'en réaction aux tendances trop contraignantes de la régulation keynésienne, identifiées aux glissements totalitaires inévitables du national-socialisme et du communisme soviétique<sup>11</sup>. Foucault retrace

---

<sup>10</sup> « C'est bien le mécanisme naturel du marché et la formation d'un prix naturel qui vont permettre – quand on regarde, à partir d'eux, ce que fait le gouvernement, les mesures qu'il prend, les règles qu'il impose – de falsifier et de vérifier la pratique gouvernementale. Le marché, dans la mesure où, à travers l'échange, il permet de lier la production, le besoin, l'offre, la demande, la valeur, le prix, etc., constitue en ce sens un lieu de véridiction, je veux dire un lieu de vérification-falsification pour la pratique gouvernementale » (NB, 34).

<sup>11</sup> Voir ici l'œuvre aussi caractéristique que fondamentale de cette pensée néolibérale émergente : La route de la servitude (Hayek 1944).



l'origine de la gouvernementalité néolibérale notamment dans les efforts de renouvellement du libéralisme durant l'entre-deux-guerres, la reconstruction d'après-guerre en Allemagne et l'opposition à la politique du New Deal et à l'interventionnisme fédéral aux États-Unis (NB, 80).

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale d'abord, les ordolibéraux allemands cherchent à asseoir un consensus politique et une légitimité juridique de l'État sur sa capacité à instaurer et garantir la liberté économique et les mécanismes concurrentiels du marché. « L'économie produit de la légitimité pour l'État qui en est le garant » (NB, 84, 85-86). Devant le problème de devoir à la fois fonder et limiter le pouvoir de l'État par la liberté économique, le néolibéralisme allemand pose l'économie de marché non plus comme le principe de limitation en soi de l'État, comme avec le laissez-faire du libéralisme traditionnel, mais comme le principe de régulation interne même de l'État, à l'origine de son existence et comme objectif de son action. Il s'agit d'appliquer et de projeter les principes formels de l'économie de marché dans le gouvernement de l'État<sup>12</sup>. Simultanément, la concurrence vient remplacer l'échange comme principe opérationnel fondamental de l'économie de marché. Alors que du primat de l'échange découlait le principe politique du laissez-faire, que les ordolibéraux critiquent comme une « naïveté naturaliste », du primat de la concurrence découle désormais la nécessité d'une politique économique active qui vise à en assurer la pérennité. Cette dissociation entre marché et laissez-faire permet de poser la garantie de la concurrence, non pas comme loi ou constante naturelle qu'il faudrait éviter de corrompre, mais comme objectif historique et contingent de l'art néolibéral de gouverner (NB, 124, 137). Ainsi, la rationalité politique néolibérale a pour ambition d'appliquer le principe fondamental du marché, la concurrence, comme régulateur transversal de la société. D'une société libérale « de supermarché » axée sur la marchandise et l'échange, il faut instituer une société concurrentielle axée sur l'entreprise et la production. Dans cet esprit, chaque unité de base de la société, chaque individu, chaque famille, chaque communauté doit aussi adopter la rationalité économique de la concurrence et se comporter à l'image de l'entreprise, nouveau modèle normatif par excellence (NB, 151-54).

Le néolibéralisme américain reprend et approfondit cette projection de la rationalité économique, notamment par l'application d'une grille d'analyse économique à la société tout entière, des comportements individuels jusqu'au gouvernement de l'État, depuis une perspective

---

<sup>12</sup> On obtient ainsi « un État sous surveillance de marché plutôt qu'un marché sous surveillance de l'État » (NB, 120)

subjective informée par les notions d'investissement en capital, de choix substituables et de coûts de renonciation. La théorie du capital humain qui informe cette nouvelle grille d'intelligibilité est non seulement appliquée à une critique de la doctrine économique classique, mais étendue à des domaines considérés jusque-là comme non économiques (NB, 224-25, 228).

Au plan doctrinal d'abord, l'économie néo-classique remplace l'étude traditionnelle des mécanismes de production et d'échange par celle « de la manière dont les individus font l'allocation de ces ressources rares à des fins qui sont des fins alternatives » (NB, 228). Cette modification entraîne un déplacement épistémologique non négligeable de l'analyse des processus économiques « objectifs » à l'analyse de la rationalité interne des comportements humains<sup>13</sup>. Dans cette perspective, le travail devient une conduite économique à appréhender depuis l'angle subjectif du travailleur en tant que sujet économique « rationnel ». Assimilé à une forme de capital est matérialisé par un ensemble d'aptitudes et de compétence, le travail produit un revenu, le salaire. À la façon de l'entreprise, le travailleur doit donc investir ce capital pour obtenir un retour sur investissement; il devient entrepreneur de lui-même (NB, 228-31). Alors que dans l'économie classique il était le partenaire de l'échange, dans la théorie néo-classique, « *homo oeconomicus* » devient « un entrepreneur de lui-même [...] étant à lui-même son propre capital, étant pour lui-même son propre producteur, étant pour lui-même la source de ses revenus » (NB, 232). En faisant reposer son acquisition sur un ensemble de variables sociales, les néolibéraux étendent la notion centrale de capital humain (Becker 1994) loin au-delà de la sphère économique (NB, 235-36).

Ces déplacements théoriques permettent d'abord d'orienter l'analyse économique des comportements humains au-delà des mécanismes de marché et d'étendre l'application de cette grille analytique à l'ensemble des interactions sociales, interprétées sous l'angle des choix substituables dans un contexte de ressources et de moyens rares. Ainsi, le développement de la théorie du capital humain supporte l'extension de la logique du marché à l'ensemble de la société, en posant que toutes activités humaines peuvent être appréhendées depuis un prisme d'intelligibilité construit autour des notions de capital et d'investissement (NB, 233). Cette extension s'opère par une généralisation de la forme « entreprise » et un déploiement illimité de la forme économique du « marché » de façon à faire du modèle économique « un modèle des rapports sociaux, un modèle de l'existence même, une forme de rapport de l'individu à lui-même, au temps,

---

<sup>13</sup> « L'économie ce n'est donc plus l'analyse de la logique historique de processus, c'est l'analyse de la rationalité interne, de la programmation stratégique de l'activité des individus » (NB, 229).

à son entourage, à l'avenir, au groupe, à la famille » (NB, 247). Il s'agit de projeter en quelque sorte la rationalité concurrentielle dans toute la sphère sociale. D'ailleurs, la généralisation de cette grille analytique opère aussi comme principe critique des interventions gouvernementales, c'est-à-dire qu'elle permet d'analyser et de juger de l'action du gouvernement à la lumière des principes concurrentiels du marché.

Bref, il s'agit avec l'application de la grille économiste non plus, cette fois, de faire comprendre des processus sociaux et de les rendre intelligibles; il s'agit d'ancrer et de justifier une critique politique permanente de l'action politique et de l'action gouvernementale (NB, 252).

Enfin, si tout comportement rationnel peut être l'objet d'analyses économiques, alors agir rationnellement équivaut à être rationnel économiquement, c'est-à-dire s'adapter aux transformations de son milieu de façon stratégique en visant l'efficacité optimale des moyens employés pour atteindre une fin parmi d'autres (NB, 273). L'*homo oeconomicus* devient ainsi un sujet éminemment gouvernable. À ce titre, les politiques néolibérales visent précisément à intervenir non pas dans le marché, mais sur les facteurs environnementaux susceptibles de favoriser la constitution et la préservation d'un ordre concurrentiel de marché. Intrinsèquement réactif aux transformations de son environnement, l'*homo oeconomicus* « apparaît maintenant comme le corrélatif d'une gouvernementalité qui va agir sur le milieu et modifier systématiquement les variables du milieu » (NB, 274).

### **Actualité de la gouvernementalité**

Au terme de cette généalogie présentée aux auditeurs de ses cours des années 1977 à 1979, Foucault souligne un aspect commun à ces différents arts de gouverner, à savoir la substitution d'un gouvernement sur la base de la sagesse à un gouvernement du calcul stratégique. Ainsi, la rationalité, comprise comme un mode spécifique de calcul, tend à remplacer la vérité comme ancrage principal de la gouvernance moderne. Inversement aussi, les gouvernementalités modernes tendent à s'indexer à une forme de rationalité spécifique (raison d'État, libéralisme, néolibéralisme). Dans les mots de Foucault, « régler le gouvernement à la rationalité, c'est là, me semble-t-il, ce qu'on pourrait appeler les formes modernes de la technologie gouvernementale » (NB, 315). Alors que dans la raison d'État, la rationalité gouvernementale était celle de l'État comme entité souveraine visant à accroître ses ressources par tous les moyens, le libéralisme se distingue en indexant sa rationalité gouvernementale sur celle des gouvernés (NB, 315-16). L'idée

est désormais de gouverner un ensemble de sujets que l'on peut considérer comme rationnels : soit en tant qu'*homo oeconomicus* de l'échange dans le libéralisme, ou comme *homo oeconomicus* de l'investissement et entrepreneur de lui-même dans le néolibéralisme. Gouverner ces agents économiques selon leur rationalité spécifique permet justement d'introduire la question du gouvernement frugal qui cherche, toujours en gouvernant le moins possible, le moyen le plus efficace pour arriver à ses fins. Dans le libéralisme, la réponse passe par le libre-échange alors que le néolibéralisme vise plutôt à constituer un ordre de marché, au sens d'un ordre concurrentiel, sur le modèle de l'entrepreneur de soi.

Ces différentes formes de rationalité gouvernementales ne sont toutefois pas mutuellement exclusives. Elles continuent d'agir dans différents vecteurs politiques et sociaux. Les politiques nationalistes et étatiques sont par exemple toujours indexées à l'intérêt et à la rationalité d'un État souverain. C'est ainsi la compétition et la rivalité entre ces différentes rationalités ou ces différents arts de gouvernement qui constitue pour Foucault l'objet du débat politique. « Qu'est-ce que c'est que la politique, finalement, sinon à la fois le jeu de ces différents arts de gouverner avec leurs différents index et le débat que ces différents arts de gouverner suscitent? » (NB, 317).

Or, au moment où Michel Foucault analyse les discours théoriques et programmatiques à la base de la gouvernementalité néolibérale, soit vers la fin des années 1970, ceux-ci commençaient tout juste à opérer une traction politique importante. Cela fait maintenant environ quarante ans qu'ils dominent l'espace économique, politique et social. L'*économisation* du social dans l'esprit néolibéral, ou similairement l'extension de la norme concurrentielle à de multiples institutions et à divers domaines sociaux, est aujourd'hui un phénomène incontournable et une tendance sociale lourde (Brown 2015, 30-35; Çalışkan et Callon 2009; 2010). À ce titre, la constitution de quasi-marchés – c'est-à-dire l'organisation de schémas d'interactions sociales ou institutionnelles traditionnellement non économiques sur les modalités de l'économie du marché, comme beaucoup des nouvelles plateformes web telles que LinkedIn, Instagram ou Tinder – se multiplie sans cesse, jusqu'à en devenir omniprésente à l'œil de l'observateur avisé et minimalement familier avec la grille analytique foucauldienne de la gouvernementalité néolibérale.

La forme de l'entrepreneur de soi, responsable d'investir et de faire fructifier son capital humain et avisé des risques inhérents à son activité, est érigée en modèle. La théorie du nouveau management public s'ancre sur celles des choix rationnels et carbure aux techniques de gestion

« autonomisante » telles que le *benchmark*, la gestion par projet ou encore l'auto-évaluation et l'évaluation par les pairs. Parallèlement, les États mettent non seulement en place des mesures budgétaires et fiscales pour encourager l'investissement privé (guidés par les politiques de l'offre), ils privatisent, complètement ou partiellement, des secteurs d'activités publiques qu'il s'agit d'arrimer au marché. En outre, ils abolissent les restrictions réglementaires en vue de flexibiliser, fluidifier ou dynamiser le marché. Même au sein de la fonction publique, on retrouve un mode de gestion calqué du milieu de l'entreprise privée, visant l'accroissement de l'efficacité des processus et l'optimisation du rendement des travailleurs. La doctrine de la *gouvernance* qui encapsule toutes ces bonnes pratiques est propagée à l'ensemble du globe par des organisations de taille, telles que le FMI et la Banque mondiale. Dans toutes ces activités, on retrouve le même objectif, le même souci : généraliser à l'ensemble du social la norme dominante de la gouvernamentalité néolibérale, la concurrence (Dardot et Laval 2009). Bref, que ce soit entre individus, travailleurs, État, entreprises ou partenaires romantiques, la norme qui s'impose aujourd'hui est celle de la concurrence artificiellement construite et savamment suscitée. Elle incite ou même contraint à constamment performer, à dépasser nos limites dans une forme de culture de la performance extrême, ainsi qu'à continuellement se démarquer dans un contexte social, professionnel ou relationnel compétitif.

Cette course vers la performance et l'efficacité, propulsée par une concurrence socialement généralisée, est aussi accompagnée par une logique assurantielle. Celle-ci exige de l'individu qu'il connaisse et prévoie les risques associés à son activité économique et à toute forme d'investissement en capital. Il découle de cette exigence propre à la rationalité entrepreneuriale que tout manquement à cette prévisibilité et à la capacité d'adaptation que suppose une saine gestion du capital repose sur les épaules de l'individu. La responsabilisation individuelle qu'entraîne ainsi la gouvernamentalité néolibérale libère l'État de son fardeau social de redistribution de la richesse. Il n'a plus à constituer un contrepoids au marché ou encore à en corriger les effets négatifs ou socialement indésirables. Il doit alternativement en disséminer la rationalité de façon à établir ses mécanismes concurrentiels en vecteur de régulation sociale. Son rôle sur le plan des politiques macroéconomiques doit désormais se limiter à garantir la constitution d'espaces de liberté économique pour tous et à s'assurer ainsi du maintien d'un ordre concurrentiel de marché. Au mieux, il pourra garantir une stabilité de l'inflation et encourager la croissance économique.

Bref, il n'est plus très polémique d'affirmer qu'aujourd'hui, la gouvernementalité néolibérale est omniprésente et domine autant la haute finance, les grandes institutions internationales, l'administration des États, des universités et des institutions publiques en général. Cette gouvernementalité est relayée dans le domaine de l'administration publique par le discours de la gouvernance et la doctrine du nouveau management public qui exportent les « bonnes » pratiques de l'entreprise vers le secteur public, les institutions internationales, l'académie, etc. Au-delà des institutions, elle oriente non seulement le gouvernement de l'État, mais aussi le gouvernement des autres et de soi et pénètre dans tout le corps social et jusque dans la vie intime des individus. Elle est propagée à la fois par les institutions, publiques et privées, mais aussi par une multitude de nouvelles technologies, de réseaux sociaux et d'applications téléphoniques, qui contribuent à en généraliser la logique concurrentielle.

## **Le pouvoir comme gouvernement**

Certains auteurs se sont appuyés sur le concept et le cadre analytique de la gouvernementalité néolibérale développée par Foucault pour la critiquer. C'est le cas notamment de Wendy Brown, Christian Laval et Pierre Dardot (Brown 2003; 2015; Dardot et Laval 2009; 2016). Ils avancent que celle-ci est non seulement incompatible avec la démocratie, elle participe à la corrompre et en menace l'existence. Ils y opposent un idéal démocratique dont les fondations normatives sont toutefois *en contradiction avec les prémisses implicites du concept de gouvernementalité* qui informe néanmoins leur critique initiale. Nous y reviendrons plus en détail, mais pour bien comprendre cette contradiction interne, il faut d'abord expliquer les conceptions du pouvoir et du sujet qui soutiennent le concept de gouvernementalité.

Comprendre la conception foucauldienne de ces thèmes permettra ensuite de saisir pourquoi il est incohérent de vouloir défendre la démocratie contre le néolibéralisme sur la base d'une critique fondée sur la gouvernementalité. Plus fondamentalement encore, exposer les prémisses théoriques implicites et sous-jacentes au concept de gouvernementalité rendra manifeste non seulement l'incommensurabilité entre gouvernementalité et démocratie, mais aussi comment l'adoption du cadre analytique informé par la gouvernementalité court-circuite toute théorie démocratique et la vide de tout son contenu et de sa traction normative. Enfin, dans le chapitre suivant, cette incompatibilité sera identifiée comme l'effet plus fondamental de la posture philosophique sceptique de Foucault, depuis laquelle il refuse toute fonction politique normative à

l'activité philosophique. Réfugié dans une critique transgressive du savoir, du pouvoir et du sujet, qu'il lie dans son projet d'ontologie de nous-mêmes (QC; WE), il sera certes à même d'opérer une forme de critique radicale, mais *débouchera inéluctablement à une forme d'esthétisation du politique, faisant ainsi l'impasse sur le présupposé de l'autonomie.*

### **Pouvoir souverain, disciplinaire et biopouvoir**

Dans ses enquêtes historiques sur différentes institutions de pouvoir en occident, Michel Foucault identifie trois formes de pouvoir : le pouvoir souverain, le pouvoir disciplinaire et le biopouvoir.

Le pouvoir souverain fait référence au pouvoir du prince dans son aspect juridique. Ce pouvoir s'incarne essentiellement dans un aspect de contrainte, de limitation et de soustraction envers les sujets sur qui il s'impose. C'est le pouvoir de négation et d'interdiction par la loi. Face à la violation de celle-ci, le monarque, le prince ou le chef d'État – le Souverain – est en droit de réprimer et punir les fautifs, les criminels et tous ceux qui troubleraient l'ordre public et transgresseraient son autorité. Par le biais du châtement, l'autorité souveraine est rétablie et le mal perpétré contre la société est en quelque sorte réparé. Du même coup, le châtement agit comme déterrent pour prévenir d'éventuel crime futur (HSI, 174-91; IFDS, 31-36).

Si Michel Foucault associe l'origine de ce type de pouvoir aux monarchies absolues et administratives, et à la théorie du pouvoir souverain (Bodin, Hobbes, Locke), il affirme aussi que c'est ce type de pouvoir qui a toujours fait l'objet de la théorie politique.

Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi. De là l'importance qui est encore donnée dans la théorie du pouvoir au problème du droit et de la violence, de la loi et de l'illégalité, de la volonté et de la liberté, et surtout de l'État et de la souveraineté (même si celle-ci est interrogée non plus dans la personne du souverain, mais dans un être collectif (HSI, 117).

En effet, la question principale de la pensée politique a longtemps été de savoir à quelles conditions l'exercice de ce pouvoir souverain serait légitime et dans quelle mesure il serait juste. Ce pouvoir est supporté par une théorie que Foucault appelle juridico-politique ou juridico-discursive. Cette dernière conçoit le pouvoir comme inséparable du droit du souverain de l'exercer. Elle s'articule dans le langage juridique de la loi.

Ainsi, on peut voir comment la théorie démocratique est elle-même traversée, voir emprisonnée dans une conception juridique du pouvoir souverain et dans la recherche des

conditions de la légitimité de l'exercice du pouvoir de l'État, en droit. Quelles institutions, quel régime et quelles pratiques démocratiques rendraient l'imposition de lois coercitives légitimes, acceptables et justes pour les sujets auxquels elles sont imposées, et à quelles conditions bien sûr ces sujets auraient-ils le devoir ou bien d'obéir, à savoir de s'assujettir à ce pouvoir, ou au contraire le devoir d'y résister et de se rebeller ? Telles sont les questions centrales non seulement de la philosophie politique, mais aussi évidemment de la théorie démocratique.

Toutefois, c'est justement avec cette tendance dominante de la pensée politique, avec cette quête de légitimité, que Michel Foucault veut prendre ses distances, voir rompre complètement. Son approche historique, archéologique d'abord puis généalogique (IFDS, 11-13) vise plutôt à rendre saillant les effets du pouvoir, comment il opère effectivement – notamment sur la constitution de régimes de véridictions (NB, 35-38) – sans se soucier de savoir s'il est justement exercé ou non, par la bonne personne, le bon groupe, selon des procédures justes et équitables, ou s'il permet de dire effectivement ou non la vérité. Pour lui, ce souci pour la légitimité du pouvoir détourne l'attention et camoufle son opérationnalisation et ses effets.

En portant son regard davantage sur ces aspects du pouvoir et en coupant avec ce qu'il appelle l'approche juridico-discursive (HSI, 109), il va théoriser deux autres formes de pouvoir : le pouvoir disciplinaire et le biopouvoir.

Il retrace d'abord l'émergence du pouvoir disciplinaire dans le développement des monarchies administratives au XVIII<sup>e</sup> siècle (Foucault 1973, 1456).

(C'est) l'apparition – il faudrait dire l'invention – d'une nouvelle mécanique de pouvoir, qui a des procédures bien particulières, des instruments tout nouveaux, un appareillage très différent et qui, je crois, est absolument incompatible avec les rapports de souveraineté. Cette nouvelle mécanique de pouvoir porte d'abord sur les corps et sur ce qu'ils font, plus que sur la terre et sur son produit (IFDS, 32).

Ses enquêtes sur la prison (Foucault 1975) montrent notamment comment les pratiques d'incarcérations, *indépendamment de toute théorie politique* sur l'emprisonnement et la criminalité, vont progressivement se centrer sur le corps et le contrôle individualisant et normalisant des comportements. Plutôt que de s'articuler à partir des théories carcérales utilitaristes dominantes (Beccaria, Bentham, etc.), les pratiques judiciaires se tournent progressivement vers l'emprisonnement comme châtiment privilégié.



C'est à ce titre que Foucault retrouve l'idée du panoptique de Bentham, ce modèle de prison munie d'une tour centrale entourée de cellules vitrées sur 360 degrés, permettant la surveillance omniprésente des prisonniers. Cette attention potentiellement portée à chacun de leurs faits et gestes les place dans une position d'objet sous observation et surveillance permanente. Alliée à des incitations, des corrections et des stratégies de renforcement diverses, cette surveillance permet de discipliner et conditionner les prisonniers à adopter les comportements désirés. Le panoptique génère en quelque sorte la pression extérieure qui pousse les prisonniers à internaliser toute une série de normes et de comportements jugés favorables à l'institution et plus largement, la société. Dans cette optique, les pratiques du système carcéral ne sont plus guidées par le souci de réparation symbolique de l'autorité du souverain ou du dommage social causé par le délinquant. Elles sont désormais orientées par le souci de prévention de la criminalité, mais spécifiquement par le biais de la discipline et du dressage des corps (Foucault 1975; 1973, 1458-60; Gros 2017, 61-76).

Or, Foucault n'en reste pas au niveau de l'analyse historique des pratiques d'incarcération. Il observe dans une multitude d'autres institutions cette attention portée à la discipline des corps et à la normalisation des comportements. Il la retrouve notamment dans les écoles, dans les baraques de l'armée, mais aussi dans les hôpitaux psychiatriques et les cliniques médicales. On ne tente plus de contrôler les comportements des individus par la loi, mais par la norme autour de laquelle s'organisent les surveillances et les disciplines multiples. La discipline s'exprime aussi dans un nouveau langage :

Le discours de la discipline est étranger à celui de la loi : il est étranger à celui de la règle comme effet de la volonté souveraine. Les disciplines vont donc porter un discours qui sera celui de la règle, non pas celui de la règle juridique dérivée de la souveraineté; mais celui de la règle naturelle, c'est-à-dire de la norme (IFDS, 34).

Ainsi, Foucault décrit l'apparition des premières sociétés disciplinaires dans les monarchies administratives du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ces sociétés sont caractérisées par la normalisation des comportements opérée par le développement d'une surveillance omniprésente et d'une discipline des corps dans plusieurs institutions de pouvoir. Sans effacer le discours et les mécanismes de la souveraineté, les techniques et les discours de discipline et la pratique de la

surveillance vont progressivement coloniser le domaine du droit et donner naissance à des « sociétés de normalisation »<sup>14</sup>.

Ici, on voit bien premièrement que Foucault ne fait plus référence au seul pouvoir de l'État. Il s'intéresse plutôt à sa dispersion dans le corps social et à comment, d'une part, il est mis en œuvre dans et à travers différentes institutions, et, d'autre part, comment il agit sur les corps et les comportements individuels (IFDS, 34-35, 215-16). Deuxièmement, on peut noter comment, chez Foucault, l'exercice d'un certain pouvoir s'accompagne toujours aussi de la création d'un domaine de savoir ou d'un certain champ de connaissance qui à la fois supporte le programme d'action de ce pouvoir et fournit les repères normatifs pour guider les comportements des individus. Foucault retrace ainsi comment l'émergence des sciences humaines accompagne le développement des sociétés disciplinaires : ce développement leur fournissant un objet d'étude privilégié en même temps qu'elles tracent en retour le contour d'une nature humaine qui puisse être normalisable et sur laquelle il est possible d'agir pour en corriger les déviations<sup>15</sup>. On retrouve ici le nexus savoir-pouvoir que Foucault met au cœur du concept de gouvernementalité.

Par ailleurs, il importe de noter déjà les lignes de division qui séparent le pouvoir souverain du pouvoir disciplinaire. Tout d'abord, si le premier s'exprime au travers de la loi, telle qu'édictée par le souverain, le second prend plutôt forme dans des règles et des normes incarnées dans différents dispositifs de pouvoirs et différentes formes de disciplines et de dressage des corps (Foucault 1973, 1485-86). C'est ainsi un pouvoir plus informel qui agit dans une multiplicité d'institutions, à la différence du pouvoir souverain dont l'exercice à la fois déclaratoire et coercitif est concentré principalement dans l'État (et les champs juridictionnels établis par lui, de l'école aux entreprises). Il en résulte que le pouvoir disciplinaire est beaucoup moins concerné par la question de la légitimation. Il agit sur les individus et vise leur corps et leurs comportements sans se soucier de leur consentement. Cette question de la légitimation devient inintelligible. Le plus souvent, le pouvoir disciplinaire s'appuie sur l'autorité inhérente à différentes institutions – telles que la famille, l'école, la prison, l'hôpital, l'armée, etc. – pour s'imposer aux individus susceptibles

---

<sup>14</sup> « Que, de nos jours, le pouvoir s'exerce à la fois à travers ce droit et ces techniques, que ces techniques de la discipline, que ces discours nés de la discipline envahissent le droit, que les procédés de la normalisation colonisent de plus en plus les procédures de la loi, c'est, je crois, ce qui peut expliquer le fonctionnement global de ce que j'appellerais une « société de normalisation » (IFDS, 34-35).

<sup>15</sup> « Elles (les disciplines) définiront un code qui sera celui, non pas de la loi, mais de la normalisation, et elles se référeront nécessairement à un horizon théorique qui ne sera pas l'édifice du droit, mais le champ des sciences humaines » (IFDS, 34)

de défier les normes sociales dominantes. Même s'il en résulte une exclusion ou même une séquestration des individus problématiques, la fonction première de ces institutions est d'abord de fixer et d'intégrer les individus dans un réseau de production social, notamment par le recours à la norme (Foucault 1973, 1482)<sup>16</sup>. On passe ainsi de la loi aux règlements et aux normes comme modalité d'application du pouvoir, ainsi que d'un souci de légitimité de celui-ci à un souci pour son effectivité. La cible de ce type de pouvoir nouveau est également différente. Si les individus sont appréhendés par le pouvoir souverain en tant que sujet de droit, ils sont considérés davantage dans leur aspect corporel et comportemental par le pouvoir disciplinaire qui vise à en faire accroître l'utilité sociale (Foucault 1973, 1486).

On voit ainsi que la question de la légitimité du pouvoir souverain, objet par ailleurs central de la démocratie et de la théorie juridico-politique de la souveraineté, se trouve complètement déplacée et dépassée par ce nouveau pouvoir. Ce n'est pas vraiment que le pouvoir disciplinaire rend le pouvoir souverain inopérant, puisque l'État, la loi et l'appareil juridique qui les définit continuent de fonctionner, mais plutôt qu'il travaille les individus à travers le corps social de façon souterraine. Bien que souveraineté et discipline constituent deux mécanismes de pouvoir à la fois hétérogènes et néanmoins complémentaires dans l'économie générale de pouvoir des sociétés modernes (IFDS, 35), le pouvoir disciplinaire est étranger et exogène aux théories démocratiques. Avec raison, puisque le droit et la souveraineté n'ont pas de prise sur les disciplines. Bref, pour le pouvoir disciplinaire, l'exigence démocratique demeure *inaudible, inintelligible*, car formulée dans le langage du *droit* et de la volonté (populaire). Le pouvoir disciplinaire agit ainsi sans égard aucun pour les considérations démocratiques qui visent à légitimer l'exercice du pouvoir souverain, ce pouvoir coercitif exprimé dans la loi. On a donc déjà là un type de pouvoir qui est exercé et agit de façon tout à fait externe et indépendante à toute visée démocratique.

Toutefois, cette analyse du pouvoir disciplinaire n'est que le premier mouvement d'une rupture plus importante avec l'approche juridico-discursive du pouvoir souverain. Avec le premier tome de l'« Histoire de la sexualité » et subséquemment aux différentes enquêtes généalogiques qu'il effectue dans la deuxième moitié des années 1970, Michel Foucault identifie une nouvelle

---

<sup>16</sup> « Même si les effets de ces institutions sont l'exclusion de l'individu, elles ont comme finalité première de fixer les individus dans un appareil de normalisation des hommes, l'usine, l'école, la prison ou les hôpitaux ont pour objectif de lier l'individu à un processus de production, de formation ou de correction des producteurs. Il s'agit de garantir la production, ou les producteurs, en fonction d'une norme déterminée. » (Foucault 1973, 1482)

forme de pouvoir qui ne cible plus simplement les individus et le dressage de leur corps, mais s'intéresse plus globalement à la population. Ce pouvoir s'assied sur tout un champ de connaissances qui émerge des sciences médicales et des statistiques sociales, découlant à d'une part de la mise sur pied de l'État administratif et puis du développement des sciences sociales.

La discipline essaie de régir la multiplicité des hommes en tant que cette multiplicité peut et doit se résoudre en corps individuels à surveiller, à dresser, à utiliser, éventuellement punir. Et puis la nouvelle technologie qui se met en place s'adresse à la multiplicité des hommes, mais non pas en tant qu'ils se résument en des corps, mais en tant qu'elle forme, au contraire, une masse globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie, etc. Donc, après une première prise de pouvoir sur le corps qui s'est fait sur le mode de l'individualisation, on a une seconde prise de pouvoir qui, elle, n'est pas individualisante mais qui est massifiante, si vous voulez, qui se fait en direction non pas de l'homme-corps, mais de l'homme espère (IFDS, 216).

À la différence du pouvoir souverain et disciplinaire, le biopouvoir est avant tout concerné par l'accroissement des forces vitales, et donc de la vie. Alors que le pouvoir souverain décidait de mettre à mort ou de laisser vivre, le biopouvoir s'affaire plutôt à faire vivre ou à laisser mourir (HSI, 181). Ainsi, son mécanisme opératoire n'est plus la soustraction et l'accaparement comme dans l'approche coercitive du pouvoir souverain, mais bien la multiplication et l'accroissement des forces de la vie. Ce pouvoir sur la vie, qui vise l'aspect biologique de la population plutôt que la souveraineté de la Cité au sens juridique, ne remplace pas les pratiques disciplinaires, mais les englobe. En ce sens le pouvoir disciplinaire, ou l'*anatomo-politique du corps humain*, constitue l'aspect individualisant d'une technologie de pouvoir plus large, relayée et récupérée au niveau macro par une *bio-politique de la population* (HSI, 183).

Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie. La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face – anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie – caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer, mais d'investir la vie de part en part (HSI, 183).

Informé par les savoirs et discours issus des sciences humaines, cliniques et médicales, le biopouvoir cherche donc non seulement à faire croître la population, mais à faire fructifier les forces vitales qu'elle renferme, à encourager et inciter plutôt qu'à restreindre, interdire et réprimer. Néanmoins, cette incitation au sexe, à la parole, à la santé, à la famille et à toute action pouvant contribuer à augmenter et majorer les forces de la vie ne se fera évidemment pas de façon neutre.

Toutes ces mesures et tous ces discours d'incitations sont orientés normativement et s'appuient principalement sur les connaissances issues des sciences médicales et comportementales.

Ainsi, si le biopouvoir cherche à favoriser et faire fructifier les forces de la vie, c'est par la normalisation de et l'incitation à certains comportements qu'il agit, mais aussi par la marginalisation, la médicalisation ou la criminalisation d'autres comportements jugés incompatibles avec la visée d'accroissement des forces vitales d'une population. Concrètement, on peut penser aux exemples de l'homosexualité, de la masturbation infantile ou de toute une multitude de déviances sexuelles qui, pendant longtemps, n'ont pas été enterrés sous le silence du tabou et de l'interdit, mais ont été saisies sous l'angle de l'analyse scientifique et morale, ont été disséquées et sont devenues l'objet de toute une littérature sur la dangerosité génétique, biologique, sociale et morale des déviances et anomalies. Bref, on en a parlé abondamment, mais en vue de normaliser des comportements sexuels jugés adéquats et conformes avec les objectifs de gestion de la population : santé, croissance, reproduction, etc. (HSI).

Or, si le biopouvoir cible la population et agit sur elle par l'intermédiaire d'une multitude de dispositifs institutionnels, il s'exerce, tout comme le pouvoir disciplinaire, à nouveau sans considération véritable pour l'aspect juridique du pouvoir souverain autrement que comme modalité à intégrer dans son champ d'action stratégique. Conséquemment, le biopouvoir s'exerce sans se poser la question de sa propre légitimité, garantie de toute façon par son inscription en continuité avec les discours scientifiques qui l'étayent. Non pas qu'il remplace le pouvoir souverain ou disciplinaire, mais il les supplémente par un objet, un domaine de savoir, une fin et des techniques spécifiques et distinctes de celles employées par les deux formes précédentes de pouvoir. Pour Foucault, l'exercice entrecroisé et simultané de ces trois différents types de pouvoir dans une société *gouvernementalisée* constitue précisément un des traits marquants de la modernité (STP, 111).

Foucault illustre de façon éclatante comment ce nouveau type de pouvoir est mis en œuvre dans le contexte de la sexualité. Alors que l'hypothèse répressive suggère que le pouvoir ait voulu partout et en tout lieu réprimer et censurer tout discours sur la sexualité, il montre comment les différentes institutions concernées par la question de la sexualité (l'école et les pensionnats, l'hôpital psychiatrique et la médecine en général, les tribunaux, etc.) ont en fait incité et encouragé

la parole sur la sexualité. Prises dans leur ensemble, ces institutions ont constitué ce que Foucault appelle le dispositif occidental moderne de la sexualité (HSI).

Ici encore, on a affaire à un pouvoir qui n'agit pas dans un site ou un lieu privilégié, mais qui est transversal à la société et qui s'exerce de façon diffuse et dispersée au travers d'une multitude d'institutions sociales. Ce dispositif de pouvoir, encourageant une interrogation et une mise aux aveux de la sexualité, se matérialise dans une multiplicité de pratiques et de formes discursives, mais présente malgré sa dispersion des éléments récurrents : un objet, une fin et des stratégies convergentes et complémentaires. Ainsi, le biopouvoir tout autant que le pouvoir disciplinaire s'exerce et agit sur les populations et les individus qui les composent de façon complètement indépendante à toute référence à la démocratie. En fait, les théories et pratiques de la démocratie, étant construites sur la conception juridico-discursive du pouvoir souverain, ne sont pas à même ni de prendre la mesure de l'extension du pouvoir disciplinaire et du biopouvoir, ni encore d'agir sur eux, puisque ces derniers fonctionnent sur un mode stratégique et dispersé qui demeure étranger et exogène à la théorie de la souveraineté juridique.

[...] s'il est vrai que le juridique a pu servir à représenter de façon sans doute non exhaustive, un pouvoir essentiellement centré sur le prélèvement et la mort, il est absolument hétérogène aux nouveaux procédés de pouvoir qui fonctionnent non pas au droit, mais à la technique, non pas à la loi, mais à la normalisation, non pas au châtement, mais au contrôle, et qui s'exercent à des niveaux et dans des formes qui débordent l'État et ses appareils. Nous sommes entrés, depuis des siècles maintenant, dans un type de société où le juridique peut de moins en moins coder le pouvoir ou lui servir de système de représentation (HSI, 118).

Sous cette nouvelle lumière, l'importance aujourd'hui conférée aux pratiques démocratiques apparaît comme inversement proportionnelle à l'emprise et l'influence qu'elles exercent concrètement sur les individus. Mises en relief avec le développement des disciplines et de la biopolitique des populations sur lesquelles s'appuient les gouvernementalités modernes, ces pratiques démocratiques apparaissent désormais davantage comme une technologie gouvernementale de gestion de la population, à l'intérieur d'une économie de pouvoir bien plus vaste, que comme la marque déterminante d'un peuple autogouverné et souverain.

Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie. Par rapport aux sociétés que nous avons connues jusqu'au XVIIIe siècle, nous sommes entrés dans une phase de régression du juridique; les Constitutions écrites dans le monde entier depuis la Révolution française, les Codes rédigés et remaniés, toute une activité législative permanente et bruyante ne doivent pas faire illusion : ce sont là les formes qui rendent acceptable un pouvoir essentiellement normalisateur (HSI, 90).

En outre, la théorie démocratique, comme l'ensemble de la philosophie politique normative d'ailleurs, reste emprisonnée dans une conception du pouvoir exclusivement ancrée sur le pouvoir souverain et le souci de sa légitimation – c'est-à-dire dans une conception juridique d'un pouvoir compris comme droit d'exercice légitime de la coercition attaché à l'État, incluant la promulgation de la loi et la sanction de sa violation. Tant que les pouvoirs disciplinaires et biopolitiques inhérents aux sociétés gouvernementalisées d'aujourd'hui resteront impensés ou ignorés par la philosophie politique et la théorie démocratique, plus leur influence sera importante, notamment sur les modes de constitution des sujets (de leurs identités, de leurs conduites, de leurs valeurs et de leur choix) et sur le fonctionnement des institutions sociales.

En somme, le concept de gouvernementalité a de particulier qu'il reprend tous ensemble ces trois types de pouvoirs dans une approche plus compréhensive. En effet, Foucault prend soin de préciser que ces trois types de pouvoir ne se succèdent pas dans une chronologie bien précise (STP, 112-13). Au contraire, ils jouent en parallèle, sur des scènes différentes. En ce sens, la gouvernementalité constitue un art de gouverner à la rencontre de ces trois pouvoirs, en ayant recours à la fois aux instruments et aux lois caractéristiques de la souveraineté, aux méthodes et techniques de la société disciplinaire ainsi qu'aux stratégies et dispositifs développés par le biopouvoir. C'est donc en s'appuyant sur ces trois pouvoirs, de façon transversale aux institutions sociales, que la gouvernementalité dominante d'une époque prendra pour objet à la fois population et individus (dans un rapport totalisant et individualisant) et, soutenue par un domaine de savoir déterminé, pourra s'imposer et propager un modèle de subjectivité privilégié.

### **Conception traditionnelle du pouvoir**

Un des éléments communs aux notions de pouvoir disciplinaire et de biopouvoir est qu'elles opèrent une rupture avec l'hypothèse répressive qui étaye la conception « juridico-discursive » du pouvoir souverain et la pensée politique en général. Selon cette hypothèse, le pouvoir est essentiellement répressif et coercitif. C'est dire qu'exercer le pouvoir, c'est imposer des limites de l'extérieur de l'individu, c'est empêcher, punir ou limiter. Dans cette compréhension du pouvoir, celui-ci s'exerce depuis un point extérieur au sujet et s'oppose ou s'impose à sa volonté et sa vérité propres et intérieures (HSI, 18-19, 109-17).

Cette hypothèse répressive est sous-jacente aux conceptions traditionnelles du pouvoir, qu'il soit considéré comme capacité nécessaire pour parvenir à ses fins et surmonter les résistances qui

pourraient s'y opposer (Weber, Lukes), ou comme droit d'agir et imposer, inscrit dans un régime juridico-politique de légitimation, où le consentement va de pair avec le devoir d'obéir et de résister des sujets (Hobbes, Locke) (Hindess 1996). Même dans une approche relationnelle du pouvoir, qu'il soit pensé en termes de coopération ou de consensus (Platon, Arendt), ou en termes de hiérarchie, de domination et de conflit, où le consentement est toujours le fruit d'une certaine coercition, physique ou idéologique (Hobbes, Marx, Weber), le même postulat du pouvoir comme intrinsèquement répressif et extérieur au sujet est à l'œuvre (Lemke 2010, 32).

Qu'un acteur A parvienne à forcer, contraindre, manipuler ou persuader un acteur B de réaliser un objectif O, il impose d'une manière ou d'une autre sa volonté à un autre acteur, limitant ou réprimant ainsi les désirs, volontés et l'affirmation de l'identifié et de la volonté « véritable » de ce second acteur. Autrement, ce ne serait pas un acte de pouvoir. En ce sens, les conceptions traditionnelles du pouvoir, même relationnelles, axées sur la guerre et la domination et situées en dehors du discours juridique, restent en quelque sorte emprisonnées dans une vision répressive de celui-ci. Celui qui détient le pouvoir, c'est celui qui est en mesure d'imposer ses volontés aux autres, de leur faire faire ce qu'il désire, que ce soit par la coercition, l'injonction, la menace, la manipulation, l'influence ou la persuasion. D'où cette obsession pour la fixation normative de critères de légitimité et de consensus dans la relation entre l'État et les sujets qui le composent (Hindess 1996; Lemke 2010).

L'apport de Foucault est intéressant justement parce qu'il rompt avec cette vision juridico-discursive et répressive du pouvoir. Pour lui, le pouvoir est non seulement profondément relationnel et stratégique, il est capillaire, au sens où il s'insinue dans toutes relations sociales, de façon décentralisée et transversale à une multiplicité de sites et d'institutions sociales. Il est hétérogène dans les formes qu'il prend, les moyens qu'il adopte et les effets qu'il produit. Par-dessus tout, pour Foucault, et c'est ce qui nous importe le plus ici, non seulement le pouvoir n'est pas seulement répressif, il est en réalité productif : il produit de la subjectivité et des savoirs. En effet, en s'intéressant à l'effectivité du pouvoir, à ces effets, Foucault avance que le pouvoir n'est pas simplement caractéristique d'une relation externe à l'individu et en réprimerait inévitablement la vérité inhérente. Il rejette aussi l'idée qu'en l'absence de contraintes, on serait en situation de liberté ou d'émancipation complète, situation où notre propre vérité, notre « essence » pourrait s'exprimer et s'épanouir librement.



Inversement, pour Michel Foucault, le pouvoir participe à façonner, orienter, encadrer, limiter et ultimement produire la subjectivité des individus auxquels il est appliqué. En outre, comme le pouvoir est essentiellement capillaire, hétérogène, décentralisé et transversal à tout le corps social, chaque individu est en réalité investi et impliqué dans une multiplicité de relations de pouvoir. Ainsi, il ne peut y avoir de subjectivité et d'identité, ou de discours de vérité à ce compte, qui préexistent le champ des relations de pouvoir ou qui en émergent librement, indépendamment, et émancipée de toutes relations de pouvoir (Patton 1989; 2014).

En revanche, une nouvelle compréhension du pouvoir chez Foucault commence à se dessiner dès « La volonté de savoir » et « Territoire, sécurité, population ». En effet, avec l'introduction du concept de biopouvoir dans le premier et de gouvernementalité dans le second, apparaît une compréhension du pouvoir non pas limité à une grille d'analyse guerrière, mais plutôt basée sur la notion de jeux stratégiques d'influence et, surtout, de gouvernement. Dans cette perspective renouvelée, les relations de pouvoir sont comprises comme des jeux stratégiques d'influence entre acteurs dont la dynamique est mobile et variable. Ces interactions stratégiques s'inscrivent ainsi dans un spectre qui inclut, à un pôle, des relations où l'influence est réciproque, fluide et réversible, et au pôle opposé, une relation de pouvoir qui est cristallisée, rigide et unidirectionnelle. Ce pôle correspond à une situation de domination où il est très difficile pour le sujet dominé de renverser ou de se déprendre de cette relation de pouvoir. Entre les deux se situe précisément la relation de *gouvernement* introduite par Foucault. Ce dernier concept rompt avec la définition moderne de ce terme, compris comme l'action de diriger l'État et les pouvoirs publics et en retrouve le sens dans son usage plus ancien. Tel qu'illustré précédemment dans l'émergence de l'art de gouverner associé à la gouvernementalité de la raison d'État, le concept de gouvernement renvoie ainsi plutôt à l'action de diriger, d'encadrer et d'orienter l'action des autres et, distinction importante, de soi. Encore jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, ce terme renvoyait autant à la direction d'un navire, à l'administration d'un couvent ou d'un régime, à la conduite des consciences et des âmes ainsi qu'au gouvernement, à la maîtrise de soi (NB; STP).

Bref, Foucault retrace les origines diversifiées du concept de gouvernement et le redéfinit comme la « conduite de la conduite » que ce soit la conduite des autres ou de soi-même.

Le terme même de pouvoir ne fait pas autre chose que désigner un [domaine] de relations qui sont entièrement à analyser, et ce que j'ai proposé d'appeler la gouvernementalité,

c'est-à-dire la manière dont on conduit la conduite des hommes, ce n'est pas autre chose qu'une proposition de grille d'analyse pour ces relations de pouvoir (NB, 192).

Gouverner, c'est donc à la fois gouverner les autres et se gouverner soi, selon une rationalité et des pratiques qui sont co-constitutives, selon une certaine gouvernementalité. En ce sens, le pouvoir constitue cette relation d'influence qui plutôt que de réprimer ou de limiter les possibles actions des autres dans une relation d'extériorité, participe à l'inverse à structurer et à façonner le champ d'action possible de l'autre depuis l'intérieur, de sorte que certaines actions et certaines idées soient discréditées d'emblée, parce que situées en dehors du champ des possibles considéré ainsi par le sujet lui-même.

En d'autres termes, *le pouvoir selon Foucault est fondamentalement productif* : il produit de la subjectivité (et des savoirs, bien que cette relation pouvoir-savoir ne soit pas ici le foyer d'attention). Il ne peut exister de sujet *a priori*, préexistant les relations sociales et de pouvoir desquelles il émerge. En l'absence de sujet *a priori*, toute identité, vision du monde, comportement, aspiration ou intérêt, en somme toute subjectivité, est constituée par un réseau de relations sociales qui agissent comme vecteurs de pouvoir. La subjectivité est en quelque sorte immanente au champ des relations de pouvoir. Le pouvoir compris comme gouvernement incite et stimule certaines actions, affirme certains savoirs – et en discrédite d'autres – et renforce certaines identités au détriment d'autres. Bref, il participe activement à la constitution du sujet. Au-delà de la répression « extérieure », qui continue évidemment d'agir, le concept de gouvernementalité et la compréhension sous-jacente du pouvoir comme productif vont donc permettre de mieux saisir la relation entre structure et dynamique globale de pouvoir et mode de subjectivation individuelle; de comprendre comment le pouvoir influence la façon dont on gouverne notre propre conduite. La dichotomie oppression/émancipation héritée de l'hypothèse répressive et qui laisse planer la possibilité d'un affranchissement du pouvoir par le sujet, individuel et collectif, est en quelque sorte court-circuitée. Il ne saurait y avoir de sujet ou de vérité qui soit émancipé ou affranchie des relations de pouvoir (HSI, 121-35).

En revanche, l'introduction du concept de gouvernement, intrinsèquement lié à celui de gouvernementalité, contribue en même temps à relativiser les effets des relations de pouvoir sur les discours de vérité et les modes de subjectivation. Si la gouvernementalité permet de penser les domaines du savoir, de la subjectivité et du pouvoir de façon interreliée et co-déterminante, elle souligne aussi l'irréductibilité de chacune de ces sphères. Le sujet et le savoir ne sont plus que des

lieux d'inscription passifs des effets du pouvoir (comme l'analyse du pouvoir disciplinaire semblait notamment le suggérer). Au contraire, le concept de gouvernement ouvre un espace de liberté où la résistance devient inhérente au pouvoir (HSI, 125), et où la relation d'influence entre discours de vérité, mode de subjectivation et relation de pouvoirs est mobile et co-constitutive. Ainsi, comme le « gouvernement » est la clé des processus de pouvoir et qu'il est défini par la « conduite de la conduite » des autres et de soi, il ouvre la possibilité de résister à certaines pratiques gouvernementales sur la base de savoirs ou de modes de subjectivation concurrents, alternatifs, marginaux, voire opprimés. En ce sens, le concept de gouvernementalité tente de surmonter le déterminisme qu'engendrait l'application d'un pouvoir disciplinaire sur des corps et des sujets dociles, ainsi que l'application d'un biopouvoir sur des populations malléables et piégées par la productivité d'un pouvoir, qui, sous les apparences d'une action répressive, incitait plutôt le développement de subjectivités normalisées, institutionnalisées et médicalisées.

## **Neutralisation de la normativité démocratique**

*An inquiry into whether state power can be legitimated/justified through certain forms of political representation is exactly what Foucault wants to avoid. The question remains, whether this is feasible. Even according to his own approach that focuses heavily on governing rationalities/technologies, would it not be necessary to address democracy as an important element of these, if nothing else? And if this is denied, there is still the broader concern that Foucault's image of the state is one that is heavily tilted to the output side and disregards the input side entirely. One does not have to be a social-democratic instrumentalist to be afraid that this might lead to an underestimation of the potential for collective action inherent in democratic states. In other words, this furthers the impression that despite all of its emphasis on 'reflected practices of governing' Foucault's governmentality approach at the same time underplays the significance of collective agency. (Biebricher 2013, 401)*

### **Les prémisses démocratiques**

À la lumière de cette analyse des différentes formes de pouvoir théorisées et de la conception idiosyncrasique du pouvoir comme essentiellement productif de subjectivité, il devient saillant que la tension normative entre démocratie et gouvernementalité n'est pas applicable seulement à la gouvernementalité néolibérale. Au contraire, il apparaît que les prémisses philosophiques mêmes qui sous-tendent le concept de gouvernementalité sont incompatibles avec les fondements mêmes de l'idéal démocratique.

À la base de cet idéal, on trouve l'idée du pouvoir du peuple, à savoir l'ensemble des citoyens constituant le *dèmos*, qui s'autogouverne. Selon l'adage classique, la démocratie, c'est le pouvoir du peuple, par le peuple, pour le peuple. Mais déjà faut-il être en mesure d'identifier ce peuple. Il faut donc supposer l'existence d'une entité collective, le *dèmos*, minimalement animée par une identité propre et commune à tous ses membres, et qui possède *a fortiori* la capacité de se donner ses propres lois et de gérer par lui-même les affaires publiques, l'administration de la justice et les relations avec les sociétés politiques extérieures. En court, cette entité collective est posée comme capable d'autodétermination. Sans tomber dans la taxinomie des différentes théories démocratiques et de leurs caractéristiques distinctes, mais sans non plus vouloir les enfermer dans une catégorisation simpliste ou réductrice, je crois que l'on peut avancer que certains éléments les rejoignent toutes.

D'une part, si certaines présentent la démocratie davantage comme le théâtre des antagonismes sociaux et des luttes entre groupes de pression (prégnance du conflit), alors que d'autres avancent que ses mécanismes intrinsèques permettent au contraire d'atteindre des consensus collectifs autour d'un *modus vivendi* et d'une conception du bien commun (privilege porté à la coopération et au compromis), toutes doivent *a priori* poser une agentivité autonome du sujet. Les individus constituent en ce sens des sujets autonomes, aptes à rationaliser et décider par et pour eux-mêmes sur le plan éthique et politique. « En fait, c'est la naissance, avec la modernité, du sujet moral libre, qui établit la démocratie comme la seule forme politique légitime en occident. C'est cette figure du sujet qui continue à donner à la démocratie une légitimité incontestable » (Brown 2009, 68). Bref, pour qu'une société démocratique, ou n'importe quel groupe à ce compte, puissent se gouverner de façon autonome, il faut que les individus qui la composent soit capables d'autonomie, au sens kantien d'être à même de se défaire de la domination et l'autorité d'un autre, d'oser penser par eux-mêmes et de se donner eux-mêmes les lois devant orienter leur conduite (Kant 2006). « La démocratie moderne présuppose comme norme l'autolégislation, obtenue en partageant le pouvoir de gouverner; la souveraineté du sujet est liée à la souveraineté du régime, chacun assurant l'autre » (Brown 2009, 68-69).

D'autre part, si cette autonomie individuelle est la clé de voûte de l'édifice démocratique, elle constitue une condition nécessaire, mais non suffisante à l'autodétermination collective. Pour qu'une entité collective soit à même de s'autogouverner et décider librement de son destin collectif, il faut non seulement postuler l'autonomie individuelle, mais qu'il soit possible *a fortiori* de

transformer cette autodétermination individuelle en autodétermination collective par le biais des procédures démocratiques. Ainsi, la capacité d'un groupe ou d'une société à s'autogouverner librement repose sur la possibilité d'un mode d'organisation collectif à incarner la volonté de celui-ci, sans pour autant que les mécanismes de pouvoir et les procédures décisionnelles sur lesquels il repose, ainsi que le régime de vérité qu'il suppose, n'engendrent de nouvelles formes de domination, d'exclusion et de détermination, notamment par l'imposition de nouveaux modes de subjectivation.

Cette possibilité théorique d'une autodétermination collective constitue à mon sens le trait caractéristique et unique de la démocratie, ce qui la distingue de tous les autres types de régimes politiques. C'est aussi de cette condition que découle la légitimité du pouvoir politique des États démocratiques; elle en constitue en quelque sorte le fondement normatif. Autrement dit, en permettant l'autonomie et l'autodétermination collective, les procédures et institutions démocratiques produisent et garantissent la légitimité du pouvoir qui en émane. Cette procédure de légitimation du pouvoir souverain de l'État est au cœur de la théorie démocratique et en constitue comme la raison d'être, l'objectif central.

D'un point de vue philosophique, si, à la différence d'autres formes de régimes politiques, le pouvoir émanant de la démocratie est légitime, c'est parce qu'on pose d'emblée qu'un corps (un individu, un groupe ou une société) qui établit ses propres lois et décide par lui-même (de ses valeurs et de sa conduite, notamment) est préférable à une situation où il se ferait imposer ces dernières par un corps étranger (individu, groupe, institutions). Au fondement normatif de la théorie démocratique se trouve ainsi posé le jugement selon lequel la norme de l'autonomie individuelle et collective est préférable à l'hétéronomie et, en outre, que l'autodétermination collective est non seulement préférable, mais encore qu'elle est possible. Bien qu'on puisse facilement penser qu'il pourrait être préférable pour le peuple d'être dirigé par un autre que lui-même, que ce soit un groupe ou un individu plus sage ou plus apte à gouverner<sup>17</sup>, ou encore que d'autres formes de régimes basés sur une économie différentes du pouvoir aient le potentiel de produire des effets ou des conséquences plus souhaitables pour la société et ceux qui la composent, c'est l'ancrage de la démocratie sur la norme de l'autonomie et de la liberté individuelle et collective, ainsi que sa capacité à rendre possible l'autodétermination collective qui assurent la légitimité du pouvoir de

---

<sup>17</sup> Que l'on pense au philosophe-roi de Platon, au Leviathan de Hobbes, à l'avant-garde révolutionnaire chez Lénine ou aux élites politiques dans la pensée conservatrice, pour ne nommer que ceux-là.

l'État et en constituent la force normative. Or, même si l'on admet que certaines approches visent à justifier ou fonder la démocratie sans le recours à la norme de l'autodétermination ou en évitant tout jugement quant à la liberté, notamment par le biais du conséquentialisme ou du pragmatisme<sup>18</sup>, l'objectif de la théorie démocratique en demeure inchangé : légitimer le pouvoir de l'État.

Bref, le trait fondamental de la démocratie, et ce qui en justifie son ascendance normative sur tous les autres types de régimes, c'est justement le processus de légitimation qu'elle permet. Les lois et décisions qui sont imposées au peuple sont légitimes parce qu'elles sont issues de la volonté de ce dernier. En un mot, la procédure démocratique, même dans ses différentes variantes, est en fait une procédure de légitimation du pouvoir de l'État. Sa traction normative découle donc de sa capacité à légitimer le pouvoir de l'État, principalement sur la base qu'elle rend possible et se pose comme seule garante de l'autodétermination collective du *dèmos*<sup>19</sup>.

### **Tension entre démocratie et gouvernementalité**

Or, le concept de gouvernementalité vient court-circuiter cet idéal normatif de la démocratie en deux temps. D'abord, en montrant comment la légitimité que produit la démocratie se limite à la sphère du pouvoir souverain, dépassée par l'action d'une gouvernementalité qui ne soucie guère de sa propre légitimité et, encore plus profondément peut-être, en sapant la possibilité même de l'idée d'une autodétermination collective.

Premièrement, le concept de gouvernementalité prend assise sur des rationalités politiques, des technologies de pouvoir et des discours de vérité dont la portée d'application dépasse largement le cadre de l'État comme entité institutionnelle et la démocratie comme modalité d'organisation de ce dernier. La gouvernementalité dominante d'une époque est en effet diffuse et transversale au

---

<sup>18</sup> Que ce soit avançant que sa supériorité normative repose soit sur la qualité spécifique des conséquences qu'elle produit, sur la limitation du pouvoir souverain qu'elle permet, sur le fait qu'en augmentant le nombre de personne impliquées dans les décisions, elle permet de réduire les chances de se tromper, qu'elle permet de corriger les erreurs des dirigeants ou encore qu'elle garantisse la maximisation de l'utilité, du bonheur, de la justice, etc.

<sup>19</sup> On pourrait invoquer plusieurs variantes de la théorie démocratique pour lesquelles le *dèmos* et son autodétermination ont une valeur différente. Pensons à Jacques Rancière chez qui la démocratie est l'exercice du pouvoir de ceux qui sont disqualifiés à gouverner (Rancière 2009) ou à Sheldon Wolin qui théorise une démocratie fugitive alternant entre un moment d'institution politique opéré par le peuple et sa reprise par le corps institué (Wolin 1994). Même chez Claude Lefort pour qui la démocratie est l'institutionnalisation du conflit social et de l'indétermination, le pouvoir émane encore du peuple malgré le lieu vide que représente le pouvoir de l'État. Bref, que ce soit de façon éphémère, périodique ou permanente, et qu'elle renvoie à au peuple (Wolin, Brown), aux pauvres (Aristote), aux disqualifiés (Rancière), à la révolte des exclus (Balibar) ou à la société civile (Lefort), il semble bien que ce soit la capacité collective d'un certain *dèmos* à s'autodéterminer, au-delà des variantes dans sa définition, qui constitue en quelque sorte l'essence de la démocratie.

corps social et agit par le biais d'un pouvoir qui est capillaire. La rationalité, les technologies et les discours qui la constituent sont dispersés dans une multiplicité d'institutions. Le pouvoir disciplinaire et le biopouvoir qui s'ajoutent au pouvoir souverain dans les grands axes d'intervention de la gouvernementalité agissent sur les individus et les groupes au-delà de toute référence à la souveraineté étatique et à la démocratie. Même si dans son cours « Naissance de la biopolitique », Foucault pose d'entrée de jeu qu'il veut faire « l'étude de la rationalisation de la pratique gouvernementale dans l'exercice de la souveraineté politique » (NB, 4), il faut comprendre qu'il ne s'agit là que d'un point d'inscription d'une économie du pouvoir plus générale, dans laquelle il essaie justement de replacer l'État. Car c'est bien la gouvernementalisation de l'État qu'il essaie alors de mettre en lumière.

À cela on peut encore ajouter que la gouvernementalité, loin de constituer un système de pouvoir axé uniquement ou principalement sur le contrôle et la gestion de l'État<sup>20</sup>, constitue plutôt un art général de gouvernement qui pose non seulement la manière par laquelle il convient de gouverner les autres, mais aussi celle par laquelle il faudrait se gouverner soi-même. En ce sens, la gouvernementalité déborde largement le cadre de l'État aussi par le fait qu'elle implique une normalisation éthique du rapport à soi qui concorde avec sa rationalité politique plus globale. Ainsi, alors que la démocratie est essentiellement vouée à légitimer un pouvoir souverain qui opère dans l'État par l'intermédiaire de la loi, elle reste complètement aveugle et impuissante, d'une part, face à l'action du pouvoir disciplinaire et du biopouvoir sur le conditionnement des individus et, d'autre part, face à la dispersion et à l'effectivité d'ensemble du dispositif de gouvernementalité et de l'entrecroisement opératoire des mécanismes de pouvoir, des champs de savoir et des modes de subjectivation qu'il suppose. La normativité démocratique s'effrite déjà dangereusement puisque sa prémisses de l'État comme instance première et théâtre de l'autodétermination collective est déjouée et court-circuitée par une rationalité politique globale et des mécanismes de contrôle et de normalisation qui opèrent en dehors de ce cadre étatique.

Il faut à cela ajouter une deuxième tension entre gouvernementalité et démocratie qui participe à neutraliser la traction normative de cette dernière. D'une part, la théorie et la pratique démocratiques visent essentiellement à légitimer le pouvoir souverain de l'État. Elles tirent leur

---

<sup>20</sup> Comme outil de domination idéologique et sociale par exemple.

ancrage normatif de ce processus de légitimation par lequel elles s'imposent aujourd'hui comme le régime politique de la liberté par excellence.

En revanche, la gouvernementalité se déploie sans aucune référence à sa propre légitimité. Système de pouvoir anonyme, sans chef ou sans tête, elle englobe un ensemble cohérent, mais disparate de contenus de connaissances et de technologies de gouvernement des autres et de soi, unis par une rationalité transversale, qui s'exercent sans souci de légitimation pour son propre régime de discours et de pratiques. Si la gouvernementalité dispose évidemment d'un contenu hautement normatif, elle agit sur les individus et les populations (discipline et biopouvoir) et s'articule à un mode de subjectivation privilégié qui conditionne la façon dont on se comprend et se conduit soi-même, mais en faisant l'économie complète de procédures de légitimation de son système de pouvoir.

À ce compte, la démocratie constitue bien davantage une technologie de gestion frugale des populations propre aux gouvernementalités libérales et néolibérales qu'un pilier politique fondamental de la liberté et de l'autodétermination des sociétés modernes. Elle s'inscrit ainsi à l'intérieur d'une économie de pouvoir gouvernementale qui vise justement à gouverner par la liberté<sup>21</sup>. Si sa procédure de légitimation de l'État que permet la démocratie aide à en faire accepter l'exercice du pouvoir souverain, elle facilite encore davantage l'efficacité d'une gouvernementalité débordant le cadre de l'État sans préoccupation pour sa propre légitimité.

L'horizon de la gouvernementalité conduit à un troisième écueil de la normativité démocratique. En sapant l'idée que l'autodétermination collective permettrait un certain niveau d'émancipation collective du pouvoir et de la domination, la gouvernementalité vide le processus de légitimation démocratique de son contenu normatif premier. Ainsi, elle remet profondément en question la prétention démocratique à incarner le régime de la liberté et de l'autodétermination.

En effet, l'existence d'une gouvernementalité suppose la convergence entre discours de vérité, technologies de pouvoir et modes de subjectivation. D'ailleurs, dans la conception du pouvoir qui sous-tend la gouvernementalité, gouverner, ou l'acte de conduire la conduite, à la fois

---

<sup>21</sup> À ce titre, on peut rappeler comment Foucault montre qu'avec le libéralisme, « Il faut d'une main produire la liberté, mais ce geste même implique que, de l'autre, on établisse des limitations, des contrôles, des coercitions, des obligations appuyées sur des menaces, etc. » (NB, 65) et comment « [...] c'est l'apparition aussi, [...] de mécanismes qui ont pour fonction de produire, d'insuffler, de majorer des libertés, d'introduire un plus de liberté par un plus de contrôle et d'intervention » (NB, 69).



constitue, produit et limite le champ d'action (et de pensée) du sujet. Ce pouvoir qui structure donc les horizons de sens et d'actions des individus est aussi étayé par un champ de connaissances propres. À ce titre, la façon dont le sujet constitue sa propre subjectivité est inséparable du nexus savoir-pouvoir qui contribue à la produire, la façonner et à en poser les limites. Le sujet émerge ainsi dans un entrecroisement de relations de pouvoir et sa subjectivité propre est immanente à ces relations qui l'engendrent. Le champ d'action des individus, à savoir leur autonomie individuelle, mais aussi nécessairement collective, est donc a priori constitué et aussi borné par une gouvernementalité agissante qui informe les relations de pouvoir à travers tout un réseau d'institutions sociales. L'individu, le groupe ou la société qui croit s'autodéterminer par le biais des pratiques démocratiques restent tous inscrits et produits à l'intérieur des processus d'une gouvernementalité qui dépasse largement le cadre de la démocratie. Il ne pourrait être question d'un sujet qui s'extirpe ou s'émancipe des relations de pouvoir qui ont contribué à le façonner, puisque sa propre subjectivité est immanente à celles-ci (HSI, 123-24).

Toutefois, le pouvoir et le savoir ne s'imposent jamais unilatéralement au sujet. Foucault insiste d'ailleurs l'irréductibilité de chacune de ces sphères : pouvoir, savoir et sujet. N'est-il pas celui qui écrivit que « là où il y a du pouvoir, il y a résistance » (HSI, 125)? En effet, tout exercice de pouvoir suppose toujours aussi la possibilité d'une résistance variable, à l'intérieur de jeux stratégiques d'influence. Il faut voir ici une résistance singulière et ad hoc, qui s'articule contre un pouvoir spécifique, contre ce pouvoir-ci, ici et maintenant, et non pas à une résistance au pouvoir en général, dans un grand Lieu de résistance qui s'opposerait au grand lieu du pouvoir dans l'État. La résistance est inscrite dans la relation par laquelle elle vient à exister. Elle est toujours en réaction à un pouvoir tel qu'il se manifeste dans un contexte concret et situé. Bref, elle n'est « jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir » (HSI, 126); elle lui est immanente.

Il n'y a donc pas par rapport au pouvoir *un* lieu du grand Refus – âme de la révolte, foyer de toutes les rébellions, loi pure du révolutionnaire. Mais *des* résistances qui sont des cas d'espèce : possibles, nécessaires, improbables, spontanées, sauvages, solitaires, concertées, rampantes, violentes, irréconciliables, promptes à la transaction, intéressées, ou sacrificielles; par définition, elles ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir. Mais cela ne veut pas dire qu'elles n'en sont que le contrecoup, la marque en creux, formant par rapport à l'essentielle domination un envers finalement toujours passif, voué à l'indéfinie défaire. Les résistances ne relèvent pas de quelques principes hétérogènes;

mais elles ne sont pas pour autant leurre ou promesse nécessairement déçue. Elles sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir; elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis. (HSI, 126-27)

L'introduction de la notion de gouvernement comme prisme d'intelligibilité d'un mode d'action du pouvoir l'intérieur de jeux stratégiques d'influence vient renforcer cette conception de la résistance. Elle implique pour le sujet la possibilité toujours présente de résister à l'intérieur du champ relationnel donné<sup>22</sup>. Non seulement il n'est pas question d'une détermination complète du sujet par une gouvernementalité agissant sur la base d'un nexus savoir/pouvoir, mais encore faut-il souligner la possibilité toujours opérante de résister au système de pouvoir en place, notamment en tenant de dénouer, de récupérer, ou d'inverser les discours et les pratiques propres à une certaine politique de la vérité. Il s'agirait ici de faire craquer l'institution, mais depuis l'intérieur. Inévitablement d'ailleurs, toute forme de résistance ne peut que bousculer et introduire des variations et des changements, d'amplitudes variables bien sûr, dans les mécanismes de pouvoir et les dispositifs de savoir de toute gouvernementalité, forçant l'adaptation d'un système à ses éléments constituants.

Malgré tout, l'introduction de cette nuance quant au rôle incontournable de la résistance dans la vision foucauldienne de la gouvernementalité ne permet pas de sauver l'idéal d'autodétermination collective si chère à la théorie démocratique. D'une part, dans cette interprétation de la résistance à la fois comme contrepartie et élément constitutif du pouvoir, il demeure que cette résistance existe de façon immanente aux relations de pouvoir dans lesquelles elle surgit. C'est dire qu'elle ne peut prendre appui que sur ce qui est déjà donné dans la relation, ce qui lui est immanent, et qu'il ne saurait exister d'extérieur à cette relation. En l'absence d'extériorité aux relations de pouvoir, le sujet qui résiste agit néanmoins à l'intérieur d'un champ d'action constitué et déterminé par

---

<sup>22</sup> On pourrait aussi appuyer cette importance de la résistance et de l'existence d'une agentivité minimale du sujet chez Foucault en relevant, à la suite de Paul Patton, une distinction importante entre deux définitions du pouvoir : le pouvoir que l'on a sur quelqu'un ou quelque chose (une institution, un groupe, etc.) et le pouvoir de faire quelque chose. Patton expose cette distinction essentielle dans une réponse à une critique de Charles Taylor portant sur la vision stratégique du pouvoir chez Foucault (Taylor 1984), ainsi que dans un article clarifiant la notion du sujet foucauldien (Patton 1989; 2014). Il explique que pour ce dernier, le pouvoir sur les autres présuppose toujours déjà le pouvoir de faire quelque chose. En bref, même si la subjectivité des individus est engendrée, ou constituée, par les relations de pouvoirs, le sujet préserve toujours néanmoins sa capacité d'agir, son « pouvoir de », notamment son pouvoir de résister. Il est donc toujours libre de résister à l'action du pouvoir qui cherche à structurer son champ d'action. La résistance dans cette vision est ce point d'ancrage, ou cette force antagonique qui permet aux relations de pouvoir de bien réussir à s'appliquer à quelque chose ou à quelqu'un et de s'adapter en fonction de la résistance offerte. Chez Foucault, le sujet possède donc toujours une forme d'agentivité et de liberté minimale et irréductible à l'action constituante d'un pouvoir productif. Ainsi, partout où s'exerce le pouvoir se trouve toujours aussi une forme de résistance, même si elle est hétérogène et plurielle dans ses formes et ses modes d'actions.

l'entrecroisement des mécanismes de domination, des discours de vérité et des modes de subjectivation, dont sa résistance est partie intégrante. En l'absence d'une gouvernementalité alternative opérant de façon radicalement différente, il ne saurait y avoir de transformations significatives d'un régime gouvernemental dominant et il demeure difficile de concevoir comment un individu ou un groupe d'individus pourrait y arriver. À ce titre, Foucault notait précisément dans « Naissance de la biopolitique » qu'il n'existait à proprement parler pas de gouvernementalité socialiste autonome, au sens d'une rationalité munie de critères propres permettant de poser et surtout d'évaluer l'atteinte des finalités du gouvernement (au sens élargi)<sup>23</sup>.

D'autre part, même en admettant qu'il soit possible de (a) faire craquer l'institution de l'intérieur (b) délégitimer les dispositifs de savoir (compris comme régimes de vérité) et de pouvoir (incarnés par des mécanismes de domination) inscrits et entrelacés dans une gouvernementalité dominante, et (c) proposer de nouveaux modes de subjectivation faisant intervenir une nouvelle relation entre vérité et gouvernement de soi; entreprendre sur la base d'une telle résistance critique une nouvelle forme d'organisation politique collective ne pourrait que reconduire ou engendrer de nouvelles formes de dominations et d'exclusion. En effet, la mise sur pied d'un nouveau mode d'organisation collective et, *a fortiori*, d'une nouvelle gouvernementalité disposant d'un dispositif propre de savoir/pouvoir/subjectivation, entraînerait nécessairement la relégitimation d'un certain régime de vérité, de certaines technologies de gouvernement et d'un certain modèle de subjectivité aux dépens de d'autres. À ce compte, toute tentative d'autodétermination collective par le recours à un mode d'organisation politique quelconque, incluant la démocratie, ne peut que recréer de nouvelles formes de hiérarchie, d'exclusions, de violence, de domination, et ultimement, de déterminations. En adoptant le prisme d'analyse de la gouvernementalité, l'entreprise politique de la démocratie visant l'autodétermination collective est en ce sens vouée s'annuler par elle-même et à dissoudre son fondement normatif par sa propre action.

L'édifice théorique de la démocratie et le poids normatif qu'il supporte s'effondrent alors. Même si les individus sont capables de choix et peuvent résister à l'intérieur de jeux stratégiques visant une certaine politique de la vérité, si ces choix et cette résistance sont à nouveau conditionnés par les effets de subjectivation d'une nouvelle gouvernementalité (et de l'imposition d'un nouveau

---

<sup>23</sup> « [...] ce qui manque au socialisme, ce n'est pas tellement une théorie de l'État, c'est une raison gouvernementale, c'est la définition de ce que serait dans le socialisme une rationalité gouvernementale, c'est-à-dire une mesure raisonnable et calculable de l'étendue des modalités et des objectifs de l'Action gouvernementale » (NB, 93).

modèle de subjectivité lié à un contenu de connaissances normatif sur l'homme qui l'accompagne, inséparable de toute entreprise politique collective), il résultera que les choix collectifs qu'ils feront seront eux aussi inscrits dans, et délimités par cette nouvelle économie de savoir et de pouvoir. À cet effet, la démocratie c'est l'illusion de l'autonomie politique collective.

## Deux voies de sorties

Il semble que face à ce constat, deux options distinctes se profilent. Même si elles sont toutes deux ancrées sur la théorie foucauldienne de la gouvernementalité, elles aboutissent néanmoins à deux conclusions fort différentes quant à la démocratie. D'une part, des auteurs comme Pierre Dardot et Christian Laval, et à plus forte raison Wendy Brown, reprennent le concept de gouvernementalité néolibérale pour analyser les dynamiques politiques et sociales actuelles. Sur la base des effets disruptifs de cette gouvernementalité sur les liens sociaux, mais aussi et surtout sur la vie démocratique, ils soulèvent son incompatibilité théorique et pratique avec la démocratie et la menace qu'elle représente pour cette dernière (Dardot et Laval 2009; 2016; Brown 2003; 2006; 2015)<sup>24</sup>. L'aporie d'une telle approche réside en sa contradiction performative intrinsèque. En effet, ces auteurs s'appuient le cadre théorique et analytique foucauldien de la gouvernementalité pour construire leur critique du néolibéralisme et de ses effets antidémocratiques. Ils y opposent un cadre normatif démocratique ancré dans la notion d'autodétermination du *dèmos*. Dans les mots de Wendy Brown, "More than merely saturating the meaning or content of democracy with market values, neoliberalism assaults the principles, practices, cultures, subjects, and institutions of democracy understood as rule by the people" (Brown 2015, 9). Ou encore :

Le néolibéralisme comme *rationalité politique* a lancé un assaut frontal contre les fondements de la démocratie libérale, détournant ses principes – constitutionnalité, égalité devant la loi, libertés politiques et civiles, autonomie politique, universalisme – vers les critères du marché, les ratios coûts/bénéfices, l'efficacité, la rentabilité. [...] c'est ainsi que l'État cesse d'être l'incarnation de la souveraineté du peuple pour devenir un système où se traitent des affaires (Brown 2009, 63).

---

<sup>24</sup> En bref, cette critique avance que la gouvernementalité néolibérale, en généralisant la norme concurrentielle dans tout le tissu social et à travers toutes les sphères d'activités humaines, produit des individus qui rationalisent et agissent en vertu de leurs seuls intérêts égoïstes et dans l'objectif supérieur de faire croître leur capital humain. Ce nouveau mode de subjectivation, propre au modèle de l'entrepreneur de soi et propagé notamment par le biais du marché du travail, de l'éducation familiale et académique, par la publicité, encore par l'émergence des réseaux sociaux, entre en conflit avec un éthos démocratique et la conception analogue d'un *dèmos* autonome qui s'autogouverne par le biais des instances et procédures démocratiques.

Devant le défi existentiel que pose la rationalité néolibérale pour la démocratie, la question fondamentale pour Brown est justement de savoir « [...] comment le peuple peut-il déterminer et gagner les pouvoirs à exercer en commun, pour que la démocratie devienne autre chose qu'un masque légitimant de son inversion » (Brown 2009, 74)

Or, si l'on accepte les postulats de la gouvernementalité et notamment son ascendance profonde sur les processus de subjectivation (qui avait précisément permis d'identifier le modèle subjectif de l'entrepreneur de soi), on ne peut ensuite importer une notion normative d'un *dèmos* autonome qui s'autogouverne par le biais des pratiques démocratiques sans contredire ou invalider le cadre d'analyse qui avait permis de construire cette critique en premier lieu. En effet, cette idée est en tension directe avec le postulat de base de la gouvernementalité concernant le fonctionnement effectif du pouvoir sur les individus et les populations. Cette critique est donc aporétique puisque d'une part elle emprunte le cadre théorique de la gouvernementalité pour constituer et délimiter les contours de l'objet de sa critique (la gouvernementalité néolibérale), mais, d'autre part, lui opposent un cadre normatif qui lui est incompatible, exogène et incommensurable.

Pour rester cohérente, cette première approche aurait donc à choisir entre abandonner le cadre analytique de la gouvernementalité en vue d'avaliser les injonctions de la normativité démocratique, ou, à l'inverse, abandonner cet idéal et se contenter d'analyser comment cette gouvernementalité s'incarne et agit dans l'arène politique des régimes démocratiques.

La seconde alternative, à mon sens plus cohérente avec le cadre théorique de la gouvernementalité, nous convie à rejeter le concept même de démocratie tant il est galvaudé, surchargé, surdéterminé, et surtout victime d'un nœud théorique équivoque et polysémique. C'est l'essentiel de la critique d'Agamben portant sur le caractère amphibologique de la notion de démocratie (Agamben 2009). En continuité avec le travail de Foucault, il conclut en effet que le concept de démocratie est fondamentalement amphibologique, au sens où il est constitué sur la base d'un nœud théorique entre deux aspects irréconciliables et incommensurables du terme « démocratie ».

Un premier aspect est constitué par sa composante juridico-politique. Elle concerne une forme de constitution du corps politique et la justification en droit du pouvoir qui en découle. Elle vise à légitimer l'exercice du pouvoir souverain lié à l'État. C'est le volet normatif de la discoursivité

démocratique qui a toujours été au centre de l'attention la philosophie politique. Sa contrepartie économique-gestionnaire renvoie en revanche à une technique de gouvernement. Ce deuxième aspect concerne la démocratie en tant que régime voué à l'administration des hommes et des choses. Ici, la démocratie est un mode de gestion économique et de gouvernement des populations. À ce niveau, il n'est pas question de légitimation du pouvoir, mais bien davantage d'un art de gouverner. « Le terme (démocratie) renvoie donc à la fois à la conceptualité du droit public et à celle de la pratique administrative : il désigne aussi bien la forme de légitimation du pouvoir que les modalités de son exercice » (Agamben 2009, 9).

Face à cet aspect économique-administratif de la démocratie, irréconciliable et incommensurable avec son aspect juridico-politique en tant qu'il considère et agit sur les individus comme sujets d'intérêts plutôt que sujets de droit (citoyen), et en tant qu'il n'est pas concerné par la légitimation de son action et de ses effets, Agamben propose donc d'abandonner ce concept coupable de surdétermination de sens.

Il est probable qu'aussi longtemps que la pensée ne se résoudra pas à se mesurer avec ce nœud et avec son amphibologie, toute discussion sur la démocratie – comme forme de constitution et comme technique de gouvernement – risquera de retomber dans le bavardage (Agamben 2009, 13).

## **Le projet avorté de l'ontologie critique**

Est-ce dire qu'il faut, à ce compte, abandonner toute possibilité de critique, de jugement et d'action politique ? Ce serait se méprendre quant à la nature du projet philosophique foucauldien. Vers la fin des années 1970, Foucault éclaircit ce dernier dans une conférence qu'il intitule d'un nom sans équivoque : « Qu'est-ce que la critique ? » (QC), ainsi que dans une reprise du texte célèbre de Kant, « Qu'est-ce que les lumières » (WE). Il explore et développe précisément la possibilité, évoquée précédemment, de résistance du sujet à l'intérieur d'un dispositif de gouvernementalité, dans une politique de la vérité. Pour Foucault, cette résistance prendra la forme du projet « historico-philosophique » d'ontologie critique de nous-mêmes et du présent. Il s'agira ici d'abord de reconstituer les grandes lignes et les caractéristiques de ce projet, de voir comment les dernières enquêtes historiques de Foucault l'incarnent et le nourrissent et, enfin, de rendre saillant la conception de la philosophie qui les sous-tendent. Ce n'est que sur la base de ce travail préliminaire qu'il sera possible d'ensuite d'évaluer les limites et les écueils.

## **Le projet d'une critique généalogique**

### **L'esprit critique de la modernité**

Tout d'abord, le projet philosophique critique de Foucault doit se comprendre comme une tentative de réinterprétation de la modernité et du projet critique qu'elle porte. Dans *Qu'est-ce que la critique ?* et *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Foucault identifie la critique à une attitude générale de la modernité, un *éthos* par laquelle elle se distingue. Cette attitude critique se présente comme le corollaire d'un mouvement d'intensification et de multiplication de la gouvernementalisation de l'activité des hommes, et ce à partir de la fin du Moyen Âge et du développement de la critique biblique (QC, 34-38). L'attitude critique poserait la question « comment ne pas être gouverné *comme cela*, par ceux-là au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux ? » et consisterait en « l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix » (QC, 37). Face à une gouvernementalisation qui consisterait en un assujettissement des individus par des mécanismes de pouvoir se réclamant d'une vérité, la critique serait ce mouvement inverse « par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; [...] la critique aurait essentiellement

pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité » (QC, 39). La critique serait donc la contrepartie de la gouvernementalité, son foyer se posant sur l'entrelacement des rapports entre pouvoir, vérité et sujet et son action visant à dénouer les rapports entre les structures de rationalité et les discours de vérité qu'elles supportent d'une part, et les mécanismes d'assujettissement et de domination qui y sont liés d'autre part (QC, 48).

Deuxièmement, cette réinterprétation de la modernité doit se faire à partir de l'expérience historique, mais en évitant le recours à des catégories transcendantales. Pour Foucault, la critique doit donc prendre la forme d'une pratique historico-philosophique qui permettrait au niveau philosophique de substituer au sujet transcendantal le recours aux contenus de l'expérience historiques, tout en questionnant la vérité dont sont censés relever ces derniers sur les effets de pouvoir qu'elle produit (QC, 49)<sup>25</sup>. En ce sens, Foucault invite à inverser le projet critique de Kant. Selon lui, le décalage introduit par Kant entre sa compréhension de l'*Aufklärung* comme injonction à avoir le courage de penser par soi, *Aude sapere*, et sa définition du projet de la critique comme l'identification des limites nécessaires de la raison, conduit à poser la critique essentiellement et termes de connaissance. Aux fondements de la science moderne, la fonction de la critique doit donc être d'établir « les conditions de constitution et de légitimité de toute connaissance possible » et mène à une procédure d'analyse qui prend la forme d'une « enquête en légitimité des modes historiques de connaître » (QC, 50).

Foucault propose plutôt d'approcher la modernité à partir du problème du pouvoir et du rapport de la connaissance avec la domination. En évitant précisément le recours à une enquête en légitimité, il cherche non pas les limites et les conditions transcendantales de la connaissance, mais bien ce qu'il y a d'historique et de purement contingent dans les limites imposées par nos connaissances et les dispositifs de pouvoir qui l'accompagnent à nos identités, comportements et visions du monde. Sur cette base, la critique vise à mettre en lumière la contingence et la singularité de ce qui se présente à nous comme naturel, nécessaire ou universel en vue de faire naître la possibilité d'une éventuelle transgression.

*[...] If the Kantian question was that of knowing what limits knowledge has to renounce transgressing, it seems to me that the critical question today has to be turned back into*

---

<sup>25</sup> « Désubjectiver la question philosophique par le recours au contenu historique, affranchir les contenus historiques par l'interrogation sur les effets de pouvoir dont cette vérité dont ils sont censés relever les affecte » (QC, 49).



*a positive one: in what is given to us as universal, necessary, obligatory, what place is occupied by whatever is singular, contingent, and the product of arbitrary constraints? The point in brief, is to transform the critique conducted in the form of necessary limitation into a practical critique that takes the form of a possible transgression (WE, 45).*

En outre, l'attitude critique de la modernité est pour Foucault inséparable d'une volonté de comprendre et problématiser le présent. Elle reconnaît simultanément que nous sommes le produit de notre époque et que la tâche centrale de la modernité doit être, pour cette raison, d'en chercher les limitations et d'en critiquer les formes. C'est à partir d'une compréhension de ce qui constitue la particularité du présent et de son ancrage dans l'histoire que l'attitude de la modernité doit chercher à l'imaginer différemment en vue de le transformer. « *For the attitude of modernity, the high value of the present is indissociable from a desperate eagerness to imagine it, to imagine it otherwise than it is, and to transform it not by destroying it but by grasping it in what it is* » (WE, 41) ». En ce sens, on retrouve au cœur de cette attitude de la modernité ce qui incarne pour Foucault l'éthos philosophique des Lumières, à savoir « une critique permanente de notre temps » (WE, 42). D'où l'importance de s'appuyer pour sur le passé pour être à même de réaliser la tâche de comprendre, critiquer, imaginer et transformer le présent.

Ainsi, cette pratique historico-philosophique ancrée dans l'éthos critique de la modernité consiste à faire ce que Foucault appelle l'ontologie historique et critique de nous-mêmes. En ce sens, problématiser l'actualité, c'est essentiellement poser la question : « qui sommes-nous ? ». Cette question est centrale au projet de critique foucauldien parce qu'elle tisse ensemble les deux temps de son déploiement. En amont, la critique doit pouvoir identifier « de quelles synthèses historiques est constituée notre identité ? ». En aval, elle renvoie à la question « comment pourrions-nous être autrement ? » (Gros 2017, 96).

Ainsi, dans un premier temps, Foucault propose de réaliser une généalogie de nos identités en procédant à une épreuve d'événementialisation. Cette méthode vise à rendre saillants les liens entre les mécanismes de coercitions, les contenus de connaissances et les modes de constitution du sujet. Elle est généalogique dans sa conception et archéologique dans sa méthode<sup>26</sup> (WE, 45-46).

---

<sup>26</sup> « *Archeological – and not transcendental – in the sense that it will not seek to identify the universal structures of all knowledge or of all possible moral action, but will seek to treat the instances of discourse that articulate what we think, say, and do as so many historical events. And this critique will be genealogical in the sense that it will not deduce from the form of what we are what it is impossible for us to do and to know; but it will separate out, from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are, do, or think* » (WE, 46).

Sur le plan archéologique, l'épreuve d'événementialisation vise à saisir dans leur positivité et leur singularité historique l'expérience historique et plus précisément les éléments d'un nexus savoir/pouvoir qui produiraient l'acceptabilité d'un système donné. Il s'agit ici de faire outre des universaux, en remplaçant l'*Archè* des philosophes par l'archive de l'historien. En l'absence d'*a priori*, la généalogie vise ensuite à reconstituer les conditions d'acceptabilité propres à un système donné et cherche les lignes de fissures qui en marquent l'émergence ; les discontinuités, les ruptures ou les luttes l'ayant traversée. On voit ici comment un aspect d'analyse stratégique est également inclus dans cette méthode d'analyse historique<sup>27</sup>. Bref, l'épreuve d'événementialisation vise à retracer la contingence derrière nos identités et nos catégories politiques et épistémologiques et mettre en lumière les événements, les pratiques et les discours qui ont participé à constituer le sujet et le savoir tels qu'ils apparaissent comme nécessaires, universels ou naturels dans leur contemporanéité.

Sur la base d'une telle ontologie historique de nous-mêmes s'opère par voie de conséquence une forme de mise à distance des impensés et des « pris pour acquis », soudainement présentés dans tout ce qu'ils ont d'étranges et d'arbitraires. À ce titre, cette généalogie de nos identités contemporaines est d'abord critique dans ses effets, au sens où elle entraîne la remise en question de normes, d'identités ou de connaissances jusque-là non questionnées. Cette entreprise historico-philosophique constitue aussi une critique qui fonctionne à la délégitimation. Elle vise sciemment à délégitimer le savoir sur ses effets de pouvoir, le pouvoir sur ses effets de savoir, et les modes d'assujettissement qui en découlent.

*Because knowledge claims are conditioned by historical frames of understanding that have been partly constituted and affected by subliminal "power relations," Foucault wonders what it could possibly mean to "justify" (legitimate) a claim as true or valid. In short, in Foucault's account, all validity claims (as Habermas puts it) are necessarily partial, constrained, and illegitimate – even if only somewhat. Hence, for him, critique must take the negative form of "de-legitimizing" claims (Ingram 2005, 262).*

La critique foucauldienne s'attaque précisément à dissoudre et dénouer ce qui est au cœur et qui tient ensemble le dispositif d'une gouvernementalité, à savoir l'intersection et la co-constitution

---

<sup>27</sup> « En parlant d'archéologie, de stratégie et de généalogie, je ne pense pas qu'il s'agisse de repérer là trois niveaux successifs qui seraient développés les uns à l'artir des autres, mais plutôt de caractériser trois dimensions nécessairement simultanées de la même analyse, trois dimensions qui devraient permettre dans leur simultanéité même de ressaisir ce qu'il y a de positif, c'est-à-dire, quelles sont les conditions qui rendent acceptable une singularité dont l'intelligibilité s'établit par le repérage des interactions et des stratégies auxquelles elle s'intègre. C'est une telle recherche tenant compte de ces trois dimensions qu'on peut appeler une procédure d'événementialisation » (QC, 56)

qui s'opère entre savoir, pouvoir et mode de subjectivation. Il deviendrait dès lors possible d'inverser ou dénouer les effets de coercition propres à un système gouvernemental à l'intérieur même du champ stratégique qui les a induits (QC, 57).

Toutefois, on voit bien ici que Foucault ne tente pas de produire une nouvelle critique fondationnelle, mais bien plutôt une critique de la transgression<sup>28</sup>. « It is not seeking to make possible a metaphysics that has finally become a science; it is seeking to give new impetus, as far and wide as possible, to the undefined work of freedom »(WE, 46). En amont, l'ontologie historique de nous-mêmes rendrait ainsi possible une compréhension critique de ce que nous sommes et, grâce à elle, une transgression en aval des limites contingentes de nos identités, qui nous fixent dans certaines formes de subjectivité arbitraires, inscrites à l'intérieure d'une certaine gouvernementalité. L'ontologie de nous-mêmes, c'est un processus de réflexivité et de distanciation envers soi, de délégitimation des savoirs et des normes politiques, et de transgression des limites et déterminations contingentes de ce qui nous est permis de connaître, faire et être. Une telle opération critique, à la fois délégitimante, subversive et transgressive, ouvre la porte à la possibilité à une transformation éthique de du sujet par lui-même et à l'invention politique de nouvelles subjectivités. C'est une invitation politique à devenir autre, et vivre différemment.

Encore faut-il rappeler que le projet d'ontologie de nous-mêmes ne constitue pas seulement une méthode d'enquête historique généalogique, mais un *éthos* critique ou encore une éthique de la transgression par laquelle Foucault nous invite à réinventer nos vies à nous réinventer nous-mêmes.

*The critical ontology of ourselves [...] has to be conceived as an attitude, an ethos, a philosophical life in which the critique of what we are is at one and the same time the historical analysis of the limits that are imposed on us and an experiment with the possibility of going beyond them* (WE, 50).

## **Le dernier Foucault**

À la lumière de cette réinterprétation qu'opère Foucault du projet critique de la modernité, il n'est pas anecdotique de constater qu'à partir des années 80, celui-ci entame un virage dans ses recherches historiques qui seront marquées par un intérêt croissant pour le sujet et l'éthique. Dans

---

<sup>28</sup> Criticism is no longer going to be practiced in the search for formal structures with universal value, but rather as a historical investigation into the events that have led us to constitute ourselves and to recognize ourselves as subjects of what we are doing, thinking, saying. In that sense, this criticism is not transcendental, and its goal is not that of making a metaphysics possible (WE, 45-46)

la continuité de ses études historiques sur les règles systémiques qui structurent les régimes de vérité (archéologie du savoir), et sur les mécanismes normatifs et coercitifs liés au dispositif de discipline, de biopouvoir et plus généralement de gouvernementalité (généalogie du pouvoir), ainsi que de leurs effets d'assujettissement, Foucault va désormais se concentrer la problématique de la « constitution historique du sujet dans son rapport à la vérité, en tant que ce rapport engage fortement l'être même du sujet » (Gros 2017, 92).

Il ne faut toutefois pas voir là un retour à la catégorie du sujet transcendantal, comme instance universelle et transhistorique de médiation de l'expérience et de production de sens et de valeurs, qu'il avait tant fait pour évacuer. Il s'agit bien plutôt d'approcher l'histoire à partir de la catégorie de l'expérience historique, comprise comme l'interaction entre les formes historiques de subjectivité, les discours de vérité propre au domaine du savoir et les types de normativités inscrites dans la sphère du pouvoir. Ainsi, le sujet sur lequel Foucault porte alors son regard en est un qui est entièrement historique dans son mode d'être. Il informe le troisième élément qui était resté comme sous-développé dans la relation triadique pouvoir-savoir-sujet.

Cet intérêt pour les modes historiques de constitution du sujet s'inscrit donc en toute cohérence dans son projet d'ontologie critique de nous-mêmes. Dans les dernières enquêtes historiques de Foucault, il s'agit en quelque sorte de réaliser une problématisation de nos identités contemporaines grâce à une généalogie de la constitution du sujet, mais à travers le prisme de son expérience de la sexualité. Ce projet l'entraîne du christianisme jusqu'à la période classique et hellénistique de la Grèce antique, à la recherche de modes alternatifs de subjectivation. Loin de chercher à confirmer ou légitimer le régime de vérité des Grecs sur eux-mêmes, il tente plutôt d'identifier les conditions de possibilité de véridiction des régimes de vérité en Grèce antique. L'intérêt des Grecs pour Foucault, c'est justement qu'ils incarnent des formes de subjectivités qui engagent une relation différente du sujet à la vérité à celle héritée du christianisme ; qu'ils sont la démonstration que d'autres modes du rapport à soi et à la vérité sont possibles (Nègre 1996, 50, 70) . C'est d'ailleurs précisément dans ce rapport à la vérité propre aux modes de subjectivation grecs que Foucault retrouve l'importance stratégique de l'éthique.

Le problème de la subjectivation devient ainsi celui du processus de la constitution du sujet par lui-même, en tant que sujet éthique. La constitution d'un tel sujet éthique, comme « pratique de subjectivation », mais renvoie dès lors à la possibilité du sujet de s'autoconstituer en sujet

éthique, non pas dans la forme d'une soumission à un ensemble de règles et de valeurs morales imposées par un code ou une autorité extérieure, mais plutôt par des pratiques réflexives instituant un certain rapport à soi déterminé.

On peut identifier ici un certain glissement sémantique dans l'utilisation du terme de subjectivation. Alors que dans ses enquêtes généalogiques portant sur le pouvoir, la subjectivation était généralement comprise comme une subjectivation externe, comme un processus déterminé et produit par certains discours de vérité et par les pratiques disciplinaires, le biopouvoir et les dispositifs généraux d'une gouvernementalité donnée qui appréhende le sujet en objet<sup>29</sup>, et plus proche du terme assujettissement avec lequel l'usage est parfois confondu ; la subjectivation devient ici une pratique d'autosubjectivation qui, par le biais d'un certain rapport à soi, permet au sujet de se constituer en sujet éthique, en face de mécanismes coercitifs liés à une certaine vérité tenteraient de s'imposer à lui. Le processus de subjectivation pensé comme pratique éthique d'un certain rapport à soi devient ainsi une pratique de résistance possible au système de pouvoir en place. Elle pose la question : « comment le sujet peut-il se gouverner lui-même ? ». Elle s'inscrit donc comme contrepoids au dispositif de la gouvernementalité; comme ce qui permet non seulement de résister dans un jeu de détermination du sujet par des discours de vérité et des mécanismes de domination, mais aussi comme ce qui permet d'ouvrir un espace de liberté pour l'invention de nouvelles subjectivités, marquant potentiellement le passage d'une forme de pouvoir à une autre (Gros 2017, 94-95; Nègre 1996, 49).

Illustrons et donnons corps à ces propos en reprenant brièvement les grandes lignes des recherches historiques réalisées dans les volumes deux et trois de son Histoire de la sexualité ainsi que leur prolongation dans le dernier cours qu'il donne au Collège de France en 1984. Dans *l'Usage des plaisirs* (Foucault 1997a), il s'attarde d'abord au passage du mode de subjectivation grec à chrétien, et à la transformation de la structuration de l'expérience de la sexualité qui s'opère à l'intérieur de ce processus. Alors que chez les Grecs la constitution du sujet éthique repose sur

---

<sup>29</sup> Pensons à l'objectification de l'Homme opérée par les sciences humaines (Les mots et les choses), à la vérité du sujet produite par l'aveu et l'examen de conscience dans le pastorat chrétien (sécurité, territoire, population) ou par sa relation avec sa sexualité (Volonté de savoir), ou encore au modèle de l'entrepreneur de soi produit par la généralisation d'une grille d'intelligibilité économique du social dominée par le prisme d'analyse d'une rationalité néolibérale (Naissance de la biopolitique).

l'élaboration d'un style d'existence<sup>30</sup>, notamment par un usage modéré des plaisirs (tempérance, contrôle de soi, bienveillance) structuré par un par un isomorphisme social (respecter dans l'acte sexuel la position sociale de chacun des partenaires), le sujet éthique se déploie dans le Christianisme par le recours à la soumission à un code et à une autorité divine, morale ou politique. L'expérience de la sexualité dans le Christianisme passe désormais par une herméneutique du sujet qui doit lui révéler ses propres désirs, et par voie de conséquences, sa propre vérité. Le point de passage entre ses deux formes de subjectivités se situe dans la période hellénistique qui remplacera l'élaboration d'un style dans l'usage des plaisirs par des pratiques du souci de soi comme entreprise de perfectibilité dans la constitution du sujet éthique.

Cette mutation du sujet éthique, et donc de la pratique de subjectivation qui le produit, entraîne un schisme profond dans la façon de concevoir et d'être face à la vérité. Dans la période classique et hellénistique de la Grèce antique, on accède à la vérité par une manière d'être et le travail d'élaboration de soi ; en développant ce que Foucault appelle une « éthique de la vraie vie ». Dans le Christianisme en revanche, on accède à la vérité par la conformité à une méthode de la vérité. La conception « libre » de la vérité produisant une « éthique de la vraie vie » est remplacée par une conception « pure » de la vérité comme critères de conformité, produisant une métaphysique du monde et une morale plutôt qu'une éthique, divine d'abord, puis rationnelle (Kant). Cette vision de la vérité comme exigence de conformité est, on le voit bien, à la source de nos catégories morales, politiques (loi) et épistémologiques (science) modernes. Elle informe une structuration de l'expérience qui s'est substituée à celle qui prévalait en Grèce antique, où le rapport à la vérité était incarné dans une manière d'être, dans une façon de conduire sa vie avec un certain style, en somme dans une esthétique de l'existence. On voit bien ici déjà comment l'étude de l'évolution de l'expérience de la sexualité de la Grèce antique au Moyen Âge chrétien offre ainsi à Foucault un mode historique alternatif de subjectivation qui suppose un rapport à soi articulé dans un rapport différent avec la vérité de celui qui prévaut depuis le christianisme (Gros 2017, 99-109).

Dans *Le souci de soi* (Foucault 1997b), Foucault reprend son étude de la Grèce et de cette distinction dans le rapport antique et moderne à la vérité, mais se concentre alors sur la période hellénistique et le développement des pratiques de subjectivation liées au souci de soi. Ce souci de

---

<sup>30</sup> Par exemple, la norme de la fidélité n'est imposée par un code moral qui en interdirait strictement la contrepartie, mais elle est interprétée comme l'expression d'une belle vie, d'une vie correctement ordonnée et équilibrée (Gros 2017, 103).

soi constitue selon lui la dimension antique par excellence de l'expérience morale, remplacée par la « connaissance de soi » dans l'expérience philosophique moderne. À l'inverse d'une telle herméneutique, la pratique philosophique hellénistique repose sur un travail sur soi, pensée comme une élaboration éthique de soi dans un processus continu d'autosubjectivation. Visant une réalisation de soi dans l'immanence du monde – et non pas dans l'espoir de l'atteinte du salut dans un monde au-delà – la structuration interne de l'expérience du souci de soi suppose une vision non pas narcissique, mais athlétique d'une amélioration continue, ainsi que d'une culture de soi ancrée dans la connaissance du monde plutôt que s'en détournant. Cette conception du souci de soi est doublée par, et prend forme dans tous une série d'exercices concrets du corps et de l'esprit, incluant notamment des régimes d'abstinence ou des entraînements physiques, certains types de méditations précises (sur la mort notamment) ou encore la tenue régulière d'un journal chez les stoïciens, non pas pour fouiller la vérité de ses désirs et de son être, mais pour réitérer les vertus d'une vie bonne et bien menée (dont le Manuel d'Épictète est probablement le meilleur exemple). Ces exercices de travail sur soi doivent mener à une maîtrise de la volonté. Il s'agit essentiellement de faire de soi un objet à transformer en sujet. On voit bien ici comment l'éthique du souci de soi va constituer le modèle d'une pratique de liberté pour Foucault. Celle éthique s'incarne dans un art de vivre, une manière d'être, une exposition d'attitudes, etc. En fait, elle repose sur une philosophie comprise comme une pratique de l'existence envisagée comme une esthétique. On peut enfin comprendre le souci de soi, et le travail qu'il implique dans le rapport à soi, comme une esthétique de l'existence, au sens d'une éthique ancrée sur un régime de pratiques (Gros 2017, 109-16; Nègre 1996, 49-51).

Dans son dernier au Collège de France intitulé *Le Courage de la vérité* (Foucault 2009), enfin, Foucault reprend de front une notion qui était apparue pour la première fois de façon plutôt périphérique dans *Le souci de soi*. Alors qu'il analysait comment cette éthique hellénistique avait aussi produit une conception du discours comme défense ou armure envers tout ce qui, de l'extérieur, pouvait déséquilibrer ou subvertir l'équilibre atteint par tout un travail d'élaboration de soi, Foucault identifiait à l'intérieur de cette façon d'appréhender le discours un mode d'expression distinct et propre à la relation du maître à son élève. Incarnée dans l'obligation du premier envers le second au dire-vrai, au franc-parler, la *parrhèsia* s'établit non seulement en contrepartie au devoir de silence attentif de l'élève, mais aussi, et surtout en alternative radicale à la flatterie et la rhétorique. « Parole droite et directe : bâton solide offert au disciple sur le chemin ardu de la maîtrise de soi » (Gros 2017, 116).

Dans ce 4<sup>e</sup> tome de son *Histoire de la sexualité*, Foucault reprend alors cette notion, mais dans sa dimension politique. Il relève comment la *parrhèsia*, dans la démocratie athénienne, complète la notion d'*Isogoria*, la liberté du citoyen à prendre la parole dans l'assemblée. La *parrhèsia* politique, c'est une parole franche et courageuse, un dire-vrai, qui lie l'être même du sujet avec la vérité qu'il exprime et qui ouvre conséquemment et nécessairement un espace de risque pour celui ou celle qui l'énonce. La *parrhèsia* en ce sens est au fondement du régime démocratique et reflète un rapport à soi structuré par la liberté. Avec le recul de la démocratie athénienne, cette *parrhèsia* comme vertu politique est pervertie par la flatterie et la rhétorique justement et, de Périclès à Platon, est progressivement intériorisée par le philosophe dans un rapport privé. Cette vertu du philosophe aura alors pour mission de parler une vérité apte à s'opposer au pouvoir des tyrans ; comme Platon qui accepte d'accompagner Dion à la cour de Denys de Syracuse et qui, par une certaine *parrhèsia*, accepte de parler franchement au risque de sa vie.

Foucault s'intéresse aussi à la dimension éthique de la *parrhèsia* et de son incarnation dans la pratique philosophique. Chez Socrate déjà, le dire-vrai philosophique vise une adéquation et une harmonie entre un certain nombre de vertus et un mode d'être, une manière de vivre. C'est toutefois la reprise de cette *parrhèsia* socratique par les cyniques qui retient particulièrement l'attention de Foucault. Chez eux, il y a toujours cette exigence du souci de soi de faire du vrai la norme au centre des pratiques d'une esthétique de l'existence, mais il y a plus. Les cyniques exacerbent en effet cette exigence de la parole franche, décomplexée et sans complaisance, non pas pour l'ériger en doctrine métaphysique comme chez Platon, mais pour en faire le principe directeur d'une manière de vivre. Articuler son mode de vie à une pratique de la *parrhèsia*, c'est, chez les cyniques, incarner le dire-vrai par une parole publique libre – sans avoir besoin d'un recours à l'élaboration doctrinale – et un style d'existence fait de simplicité, de franchise et de provocation. Il est probable que l'harmonisation d'une existence sur le socle de la vérité ne soit pas une démarche unique aux cyniques. On peut très bien imaginer que l'ascétisme chrétien, le militantisme politique ou l'exigence artistique reposent tous sur une telle ambition. Néanmoins, chez les cyniques, la pratique de l'ascèse du souci de soi rencontre l'exigence de la *parrhèsia* à la fois dans un *éthos* où un certain rapport à la vérité prend forme dans une esthétique de l'existence et simultanément dans une philosophie de l'immanence où la transformation de soi se double d'une exigence de transformation du monde. Le cynique se constitue en sujet éthique en faisant de son corps et de sa



vie les théâtres de la vérité, et en faisant de la vérité un scandale permanent (Nègre 1996, 51-52; Potte-Bonneville 2009; Gros 2017, 121-22).

Trois éléments particuliers de l'héritage cynique expliquent peut-être au mieux cette fascination de Foucault : ils ont produit des effets historiques déstabilisateurs ; ils ont opéré une transformation du rapport philosophique entre paroles et actions ; et enfin ils ont illustré de façon éclatante une forme de reprise transgressive de normes communes de leur époque (comme l'indépendance et l'autarcie) (Potte-Bonneville 2009). On voit bien comment la critique (au sens foucauldien) devient ici un élément central du processus de subjectivation cynique, marquée par l'écart entre le contenu d'un code normatif et le comportement effectivement adopté par l'individu. C'est précisément dans ce décalage créé par une pratique (d'auto)subjectivation éthique que peut opérer la critique transgressive centrale au projet philosophique de Foucault.

## **La tâche de la philosophie**

D'une certaine façon, les cyniques sont l'incarnation de l'entreprise philosophique par excellence selon Foucault. Sur la base d'une pratique réflexive d'élaboration de soi et d'une critique des discours de vérités et des normes coercitives dominantes, ils opèrent une critique de leur temps, portée non seulement par le discours, mais aussi par leur corps, leur mode de vie et leur être tout entier. Cette philosophie est profondément historique, nominaliste et sceptique. Tout comme les cyniques, elle cherche d'abord à problématiser nos identités et les vérités et relations de pouvoirs en place, non pas par le recours à des valeurs ou des catégories universelles et transhistoriques, mais bien par le recours à l'histoire même, par le biais d'une épreuve d'événementialisation archéologique et généalogique qui permet de retrouver le contingent là où on ne le pensait plus. Elle opère ainsi une première mise à distance critique de nous-mêmes ; une première étape dans la déprise de soi. Fort de son héritage nietzschéen, détruire devient ici conditions de possibilités pour l'invention de nous-mêmes et du monde, c'est-à-dire pour l'exercice de la liberté. La philosophie chez Foucault est aussi profondément sceptique dans un double sens. Rien ne va de soi et tout dans nos existences doit être questionné, particulièrement ce qui est considéré comme naturel, universel ou nécessaire. Doublement au sens où la vérité sera toujours inscrite dans un régime de pouvoir, reposant à la fois sur des mécanismes coercitifs (règles du discours) et créant simultanément des effets de domination (gouvernementalité) et des formes de

subjectivités. À ce titre, il ne pourrait jamais être question d'une Vérité absolue. Le travail de problématisation du présent est donc une tâche à reprendre indéfiniment.

Dans un deuxième temps, la philosophie est chez Foucault, comme chez les cyniques, une entreprise profondément pratique, aux antipodes de la contemplation ou de la construction d'un système philosophique. Ainsi, l'ontologie critique de nous-mêmes ne vise pas simplement l'identification des limitations contingentes imposées à nos formes d'existence, mais leur transgression par une philosophie expérimentale pensée comme une tentative de se défaire de l'emprise du présent en vue de penser, agir et être autrement. La posture critique et résistante du philosophe est ainsi prolongée dans une expérience de la transgression qui se réalise dans une esthétique de l'existence. Pensée comme élaboration de soi éthique par l'ascèse et comme internalisation de la *parrhèsia* en tant que principe directeur d'un mode d'existence, cette esthétique repose fondamentalement sur un rapport à la vérité vécu par un certain style, dans une manière d'être à la vérité, plutôt que sur une conception de la vérité comme modalités de conformité à une métaphysique. À ce titre, la philosophie n'est pas l'application d'une métaphysique du monde ; elle est une expérience critique de la vie, guidée par le postulat qu'il ne pourrait y avoir de vérité sans la position d'une altérité radicale.

Or, elle n'en constitue pas moins une philosophie de l'immanence. En effet, l'altérité qu'elle pose n'est pas celle d'un au-delà ; elle est toujours déjà contenue dans le présent et les relations de pouvoir existantes. En ce sens, la « vie autre » et le « monde autre » poursuivis et expérimentés par les cyniques sont profondément hétérogènes à l'« autre vie » et l'« autre monde » chrétiens. Pour les cyniques comme pour Foucault, « un autre monde est possible, mais il est en celui-ci » (Potte-Bonneville 2009).

Enfin, cette philosophie se conçoit essentiellement comme politique. Ne serait-ce que parce que la résistance à l'intérieur de jeux de vérité et l'invention de nouvelles subjectivités à laquelle elle incite contiennent en elles le potentiel de réformer ou même renverser un système de pouvoir donné. Loin de délaisser le monde, l'ontologie critique de nous-mêmes invite à une transformation de soi qui est inséparable de la transformation du monde. Néanmoins, la philosophie foucauldienne n'est pas politique au sens d'une théorie politique que l'on avance sur la base d'un fondement en vérité ou d'une théorie morale à prétention universelle. Pour Foucault, le philosophe n'a pas pour mission de légiférer et de dire quoi faire politiquement. Il se doit d'utiliser la pensée contre elle-

même plutôt que vouloir l'imposer aux autres. La fonction politique de la philosophie en est une de délégitimation. Selon ses propres mots dans un entretien de 1980 :

[...] je ne veux absolument pas jouer le rôle de celui qui prescrit des solutions. Je considère que le rôle de l'intellectuel aujourd'hui n'est pas de faire la loi, de proposer des solutions, de prophétiser, car, dans cette fonction, il ne peut que contribuer au fonctionnement d'une situation de pouvoir déterminée qui doit, à mon avis, être critiquée (Foucault 1978e, 86).

Ainsi, par son ironie, son étrangeté et son scepticisme, le philosophe inquiète, bouscule, critique et déconstruit l'architecture de notre rapport au monde (connaissances, institutions, identités). Opérant comme les cyniques sur la base du scandale permanent, il secoue les impensés de son temps. Le philosophe est en quelque sorte la mauvaise conscience de son temps. Mais dans sa provocation, il défait notre liberté de nous inventer à nouveau. L'influence nietzschéenne chez Foucault est ici palpable. Contre un nihilisme de l'action, l'absence de fondement universel et transcendantal nous confronte inéluctablement à la tâche d'inventer l'avenir. Mais pour y parvenir, le philosophe doit d'abord abandonner l'espoir de produire une théorie politique dépositaire d'une émancipation ultime par le recours à un système métaphysique. Pour Foucault, c'est dans la construction de fictions et de récits politiques que réside désormais la possibilité de nous réinventer. *A fortiori*, en cherchant à faire de sa vie une œuvre d'art par une certaine esthétique de l'existence, le philosophe fait lui-même l'expérience critique de nouvelles possibilités d'existence, contre la force des habitudes et des conventions.

## **Les limites de l'ontologie critique de nous-mêmes**

L'exposition de ce projet critique et de la philosophie qui le sous-tend nous présente certes une autre conception de la relation entre éthique et politique et une autre modalité de l'agir politique. Or, loin de permettre une réconciliation avec un projet normatif de la démocratie, elle illustre à l'inverse l'hétérogénéité profonde entre une pensée de la gouvernementalité et une pensée démocratique. En fait, l'approche philosophique foucauldienne et sa prolongation dans le projet d'ontologie critique de nous-mêmes mènent à trois impasses importantes, qui constituent toutes autant d'obstacles à la possibilité d'une pensée normative du politique et de la démocratie comme entreprise collective. D'abord elle est incapable, malgré ses effets, à dépasser le cadre d'une éthique individuelle et d'un horizon biographique. Deuxièmement, son ancrage dans une philosophie sceptique conduit à un relativisme à la fois épistémologique et politique. Enfin, ce projet

philosophique entraîne nécessairement l'abandon corrélatif de tout schéma normatif à portée universelle, incluant un plaidoyer en faveur de la démocratie. Examinons donc à tour de rôle sur ces trois impasses.

### **Éthique individuelle et horizon biographique**

Premièrement, l'application du projet d'ontologie critique de nous-mêmes est limitée au domaine de l'éthique individuelle et à un déploiement à l'intérieur d'un horizon biographique. Faire de sa vie une œuvre d'art par une certaine esthétique de l'existence en constitue en effet l'aboutissement logique et la forme ultime de la critique, de la résistance et de l'action politique à la fois. L'implication semble ici aller de soi.

La possibilité de résistance à un dispositif de gouvernementalité repose d'abord dans la problématisation historique de celle-ci bien sûr, mais sa matérialisation implique ensuite un travail sur soi, une pratique d'ascèse et de déprise de soi, qui permette la constitution de soi en sujet éthique selon des modalités éthiques et esthétiques alternatives à celles imposées par le système de gouvernementalité en place. Les choix éthiques transgressifs opérés ici relèvent uniquement de l'individu qui les manifeste. À ce titre, le champ de l'éthique individuelle dans lequel est circonscrite l'opérationnalisation de la critique foucauldienne ne doit évidemment pas être compris dans le sens traditionnel de l'application de règles dérivées d'une théorie morale, mais comme l'ensemble des choix opérés par les individus concernant leurs valeurs et leur conduite en tant qu'incarnation particulière de ces valeurs éthiques dans un style d'existence cohérent. Comme la procédure critique foucauldienne ne procède que par délégitimation, elle ne peut produire de normes guidant l'action ou les choix éthiques des individus. Ceux-ci relèvent donc ultimement de ses préférences personnelles et d'une décision d'être autre.

En outre, il ne peut être question de conférer une valeur normative à ces choix éthiques et esthétiques substantifs – relativement à la vie bonne – sans invalider le projet d'ontologie critique initial. En effet, étendre ces choix éthiques individuels à un mode d'organisation collective, au fonctionnement d'une institution politique ou à une doctrine idéologique ou une théorie morale reconduirait nécessairement les mécanismes coercitifs, structurants et normalisant d'une gouvernementalité agissant sur la base d'une certaine vérité. Toute résistance est donc limitée au champ d'action de tel ou tel individu, ici et maintenant. S'il entend viser les institutions politiques ou l'organisation du vivre-ensemble par une action politique reposant sur ses choix éthiques, ces

derniers auraient beau être critiques, subversifs et transgressifs quant à un système normatif existant, il ne ferait que participer à l'imposition de nouvelles valeurs et reproduirait ainsi une nouvelle forme de domination, d'exclusion, d'oppression et de violence. Or c'est précisément cette domination qu'il était au départ pourtant question de problématiser, de critiquer et de subvertir. Toute lutte politique visant à imposer un système de valeurs ne peut que mener à l'émergence d'un nouveau dispositif de pouvoir. C'est en ce sens que l'application pratique du projet de critique foucauldien, pour rester cohérente, doit être circonscrite à un horizon biographique qui ne saurait être dépassé sans reproduire l'objet même de sa critique. D'où sa prolongation dans une esthétique de l'existence.

Si le projet d'ontologie critique de nous-mêmes et sa prolongation dans une esthétique de l'existence sont politiques donc, c'est au sens qu'ils permettent la construction de formes de subjectivités alternatives susceptibles de remettre en question et de bousculer les discours de vérités, les dispositifs coercitifs et normatifs et les identités propres à une époque et à un système de gouvernementalité donnés. L'activité sceptique et esthétique du philosophe foucauldien ne prend pas place dans un vase clos. Même circonscrite à l'intérieur d'un horizon biographique, et sans avoir recours à une lutte politique traditionnelle visant l'institution, elle peut produire des effets d'ensemble propres à déstabiliser une certaine gouvernementalité, que ce soit par opération de délégitimation ou de subversion. Toutefois, si elle permet en quelque sorte de problématiser et de contester le pouvoir, l'esthétique de l'existence ne permet pas d'y échapper. En montrer la limite, c'est aussi et surtout en permettre le développement sous de nouvelles formes et l'extension à de nouveaux lieux. Ainsi, la résistance à une certaine gouvernementalité par une esthétique critique et transgressive, si elle réussit, ne peut que constituer la base d'une nouvelle économie de pouvoir basée sur de nouveaux régimes de vérité et mode de subjectivation. L'invention de nouvelles formes de subjectivités ne peut donc que marquer le point de passage d'un système de pouvoir à un autre. C'est d'ailleurs précisément pour cette raison que Foucault indique que le travail d'ontologie critique de nous-mêmes est et sera toujours à refaire (WE).

Néanmoins, le projet critique foucauldien n'en demeure pas moins limité à une action circonscrite au domaine de l'éthique individuelle à l'intérieur d'un horizon biographique. Conséquemment, il n'est pas politique, au sens d'une action, d'un projet ou d'une théorie qui viseraient, consciemment et volontairement, à agir sur le mode de gouvernement et l'organisation politique et institutionnelle de la Cité, que ce soit en vue de les transformer, les réformer, les

conserver ou les abolir. Une telle action politique devrait nécessairement s'appuyer minimalement sur un système de valeurs ou sur une théorie de la justice propre à en garantir la légitimité et la normativité. Mais c'est exactement ce que Foucault ne veut pas et ne peut pas faire. L'esthétique de l'existence chez lui n'est donc pas politique, en ce deuxième sens, premièrement parce qu'elle ne dit rien sur comment devrait être organisées la gouverne et les institutions de la Cité, et deuxièmement parce qu'elle n'a pas la prétention de propager ou d'imposer les valeurs éthiques qui la guident par un recours à la théorie ou l'action politique. Elle agit sur le mode du scandale et de la déconstruction et non pas dans une optique de légitimation. *A fortiori*, elle ne PEUT PAS être politique en ce sens, parce qu'elle est fondée sur une philosophie sceptique qui conduit inévitablement au relativisme épistémologique et politique.

### **Scepticisme et relativisme**

Devant une telle accusation, des explications s'imposent, et ce même si je réitère une critique que d'autres ont déjà avancée avant moi<sup>31</sup>. Plutôt que de reprendre ce que d'autres ont pu écrire à ce titre, il sera plutôt question de formuler l'argument de façon originale en vertu de ce qui a été exposé jusqu'ici. Ainsi, le scepticisme philosophique de Foucault, et dans une certaine mesure son historicisme aussi, conduit à un double relativisme : sur le plan épistémologique et sur le plan politique.

#### Vérité et épistémologie

Sur le plan épistémologique d'abord, le savoir entretient chez Foucault une étroite relation de détermination réciproque avec la sphère du pouvoir. Brièvement, toute connaissance est inscrite à l'intérieur d'un régime de vérité dont les conditions de possibilités reposent sur des règles d'énonciation et de structuration du discours et des mécanismes de coercition, de censure ou d'exclusion à l'endroit des discours hétérogènes ou incompatibles avec un régime existant (Foucault 1969; 1971). En ce sens, le savoir repose lui-même sur un certain dispositif de pouvoir permettant de départager les critères de véridiction d'un énoncé à une période donnée. Le savoir, autant par sa méthode que dans son contenu, produit ainsi nécessairement des effets de pouvoir, de légitimation, de domination et d'exclusion (Foucault 1966; 1976a). En outre, il constitue aussi un élément structurant de l'économie de pouvoir d'un système ; il produit des discours de vérité

---

<sup>31</sup> Dont une des formulations les plus connue est attribuable à Habermas dans *Le discours philosophique de la modernité* (Habermas 1988).

opérant comme support d'un dispositif de gouvernementalité qui le renforce en retour (Foucault 1975; HSI; 1973; STP; NB). La vérité est ainsi un produit historique, toujours inscrite à l'intérieur de l'*épistémè* et du système de pouvoir de son époque<sup>32</sup>.

L'enjeu de toutes ces entreprises à propos de la folie, de la maladie, de la délinquance, de la sexualité [...], c'est de montrer comment le couplage, série de pratiques-régimes de vérité forme un dispositif de savoir-pouvoir qui marque effectivement dans le réel ce qui n'existe pas et le soumet légitimement au partage du vrai et du faux (NB, 22).

Toutefois, si la prétention de vérité de tout discours est à retrouver dans les effets de pouvoir qu'il produit et dans les pratiques qui l'engendrent ; qu'elle est en quelque sorte subordonnée à un certain complexe de pouvoir dont elle n'est qu'une fonction, alors conséquemment, tout critère de vérité est en soi situé, provincial, et fonction d'un certain pouvoir à une certaine époque. Cette hypothèse ne peut échapper à l'autoréférentialité : elle reste en effet applicable à la validité des recherches généalogiques qu'entreprend Foucault. Sa prétention à la vérité reste ainsi similairement subordonnée à ses effets de pouvoir ; à la fonction que ce discours peut avoir pour le pouvoir qui l'engendre. La validité de l'historiographie généalogique se révèle tout aussi contingente et illusoire que celle des discours qu'elle vise à démystifier, l'approche généalogique en perdrait tout son potentiel critique. Comme l'avance Habermas, elle ne pourrait ambitionner de discréditer d'autres discours à prétention de vérité par un appel au concept du nexus savoir-pouvoir sans saper son propre bien-fondé et sa propre valeur analytique (Habermas 1988, 331-32). Ainsi, si la critique ne peut qu'espérer délégitimer certains savoirs sur leurs effets de pouvoir et en vertu de leur instrumentalisation à l'intérieur d'une politique de la vérité, alors il ne peut plus être question de produire des connaissances à valeur de vérité sans reproduire des effets de pouvoir et sans donner appui à un nouveau dispositif de gouvernementalité ou à en étendre le champ d'action.

Pour éviter cette aporie, Foucault se place donc du côté du contre-pouvoir et des savoirs disqualifiés. Cette position du côté de la résistance et de la critique du pouvoir permettrait à Foucault de conférer un statut épistémologique supérieur à sa démarche généalogique, dont la vérité pourrait ainsi ignorer et transcender les exigences de validité du savoir formel. L'historiographie généalogique se poserait ainsi en opposition à un ensemble de discours formel, théorique et scientifique et serait subversive face aux contraintes et limites qu'ils imposent.

---

<sup>32</sup> C'est sûrement une des grandes lignes directrices qui traversent de l'ensemble des ouvrages de Foucault. Les références indiquées de façon très générale visent simplement à illustrer comment chacune de ses enquêtes historiques de Foucault s'insère dans cette trame et contribue à l'argument.

Néanmoins, donner une voix à des savoirs et des identités opprimés ou occultés revient à réaffirmer, à terme, de nouveaux savoirs privilégiés dans un nouveau dispositif de savoir. En effet, ce contre-pouvoir n'est pas essentiellement différent du pouvoir. Une fois ce dernier supplanté, une nouvelle hiérarchie des connaissances engendrera à son tour une nouvelle forme de contre-pouvoir aux savoirs alternatifs. La généalogie elle-même reste donc prise dans ce cercle et ne peut prétendre à une vérité qui dépasserait un foyer régional et situé. Ainsi, comme l'avance Habermas, prendre le parti du savoir opprimé ne permet pas d'émanciper l'historiographie généalogique du relativisme qui, tout en lui permettant de discréditer les discours qu'elle analyse, se discrédite elle-même dans sa prétention à la vérité (1988, 333-34).

La seule voie de sortie de cette aporie consiste en la multiplication de fictions politiques, de récits historiques et de vérité parallèles dont on ne peut juger la valeur que sur leurs effets de problématisation et de subversion des discours du présent. On perd alors la possibilité d'en déterminer la valeur en vérité, en termes de validité et de conformité au réel, sans reproduire la domination propre à tout système de connaissance que l'on voulait dénoncer à l'origine. À ce compte, on ne peut plus distinguer de savoirs supérieurs à d'autres et l'on reste tout de même emprisonné dans le relativisme.

D'ailleurs, ce relativisme épistémologique chez Foucault me semble exprimé et reconduit de façon encore plus évidente dans la prolongation de son projet d'ontologie critique de nous-mêmes par une pratique d'autosubjectivation éthique investie dans une esthétique de l'existence. Inspirée de la conception de la vérité qu'il identifie chez les Grecs, cette dernière privilégie un rapport à la vérité déterminé par le style plutôt que par des critères d'adéquation. Dans cette approche philosophique, la vérité doit s'incarner dans une manière d'être au monde et à soi – dans une certaine esthétique donc – plutôt que par des critères de conformité à une méthode (science), à des normes (morale) et plus généralement à une métaphysique du monde. Or, cette façon de concevoir la vérité suppose d'abord qu'il peut exister plusieurs manières d'être face à la même vérité sans qu'il y ait de critère qui puisse permettre de les comparer. Elle implique aussi que le style par lequel on conduit son existence en rapport à une certaine vérité n'est pas probant et ne témoigne en rien de la « valeur » de la vérité qu'il cherche à exprimer. Autrement dit, l'esthétique de l'existence ne peut être considérée comme un critère d'évaluation de la vérité qu'elle fait exister. Il en résulte qu'il ne peut plus y avoir de critère pour évaluer le contenu de la vérité, sa conformité à la



« réalité », la validité des énoncés qui tentent de l'établir et même l'adéquation entre ce qui est dit et fait relativement à une certaine vérité. Le processus de véridiction en devient profondément subjectif et relatif. Sans enquête en légitimité de la connaissance et sans critère de conformité pour en déterminer la validité, il n'y a plus moyen de distinguer des vérités plus « vraies » que d'autres. Cela s'applique autant au niveau de l'histoire, dans l'évaluation des formes historiques de la connaissance, qu'en épistémologie contemporaine. Conséquemment, c'est toute la science moderne et sa méthode comme condition de possibilité de la connaissance qui sont ainsi profondément remises en question.

### Éthique et politique

Similairement, la pensée de Foucault nous conduit aussi à un relativisme sur le plan éthique et politique. Sur le plan individuel déjà, le projet d'ontologie de nous-mêmes n'est d'aucune aide pour guider ou orienter les choix éthiques à faire dans la conduite de sa propre vie. S'il permet effectivement d'identifier les limites arbitraires et contingentes imposées à nos identités et ainsi à créer l'espace de possibilité pour réussir à être « autre » et s'inventer à nouveau, en revanche, ce projet ne peut d'aucune manière dire comment « autre » il faudrait être. En l'absence d'une approche éthique normative propre à informer une certaine esthétique de l'existence, et sans nécessairement devoir se fonder sur une théorie morale absolue, rien ne permet de juger des choix éthiques des individus et chacun est libre de conduire son existence selon les critères moraux et le souci esthétique qu'il voudra bien adopter pour lui-même.

Comme les valeurs morales sur lesquelles la théorie politique traditionnelle s'appuie sont contingentes, et comme tout discours de vérité qui essaierait de s'y substituer l'est tout autant – que ce soit par une approche réaliste ou pragmatique –, Foucault se garde bien de fournir des balises normatives qui pourraient guider le jugement et l'action politique. En l'absence de critères pour juger du juste et de l'injuste, du bien et du mal ou encore de la vie bonne, le projet philosophique foucauldien ne permet pas de poser des jugements entre différentes formes de régimes politiques afin de déterminer si l'une serait plus souhaitable que l'autre. Foucault évite volontairement ce genre d'enquêtes en légitimité de différents modes d'organisation politique. Ce n'est pas la tâche du philosophe de dire comment il convient d'organiser le gouvernement de la Cité. Dans *Naissance de la biopolitique*, il est significatif qu'il remarque que « jauger la quantité de liberté entre un système et un autre n'a, je crois, de fait pas beaucoup de sens. Et on ne voit pas quel type de

démonstration, quel type de jauge ou de mesure on pourrait appliquer » (NB, 64). Conséquemment, il ne pourrait non plus y avoir de guide ou de repère normatif permettant de fonder l'action politique.

Ainsi, au terme de son projet critique de déconstruction des catégories épistémologiques, politiques et identitaires contemporaines visant à libérer de nouvelles possibilités d'existence, Foucault ne remplace le vide créé par rien du tout. Pour rester cohérent, il ne peut effectivement rien rebâtir sans participer à l'émergence de nouvelles formes de domination et d'injustice (bien que cela puisse difficilement être défini par le recours à sa pensée). Même l'invention politique de nouvelles subjectivités par une élaboration éthique et esthétique de soi peut potentiellement reconduire le problème que Foucault veut dépasser, à savoir qu'elle est susceptible de marquer l'émergence de nouvelles formes de gouvernementalité opérant de nouveaux conditionnements sur les individus. C'est pourquoi le travail critique est constamment à refaire. Chez lui, l'envers du relativisme politique serait au fond une forme d'absolutisme moral. Si le philosophe foucauldien vise à bousculer nos certitudes par son entreprise critique, il se garde scrupuleusement de proposer un quelconque fondement qui serait à même d'asseoir un jugement éthique et politique quant au bien et au juste, aux bonnes institutions et aux mauvaises, aux comportements souhaitables et ceux à éviter. Poussée ici à son paroxysme, l'affirmation ultime de la critique et de la contestation devient celle qui n'affirme plus rien. C'est donc en toute cohérence que le projet d'ontologie critique de nous-mêmes conduit à un relativisme épistémologique, éthique et politique incontournable.

### **Abandon de la normativité et esthétisation du politique**

L'entreprise historico-philosophique de Foucault mène à un troisième écueil en ce qui a trait à la possibilité d'une approche politique normative à valeur universelle. Devant cette impasse, c'est en toute logique qu'elle conduit à l'esthétisation de la politique, en tant qu'activité consciente et volontaire visant la transformation du mode d'organisation collectif de la Cité. Ce n'est pas tant que cette entreprise ne soit pas supportée par une certaine justification normative – puisque celle-ci est bien présente et découle d'une certaine éthique de la vertu ; ou encore qu'elle soit victime de cryptonormativisme qui, comme le soutient Habermas, consiste en l'impossibilité de la généalogie critique foucauldienne à assumer ses fondations normatives – sous couvert d'opérer une critique axiologiquement neutre – sans se contredire derechef, considérant qu'elle vise précisément à saper

la prétention normative de tout discours à vocation de légitimation ou à prétention de vérité en démontrant sa contingence et son illusion d'universalité (Habermas 1988, 339). L'abandon de la normativité politique induite par l'entreprise historico-philosophique de Foucault découle plutôt du fait qu'elle rend impossible de justifier toute entreprise politique sur des considérations autres qu'esthétiques, et ce même si celles-ci prennent ancrage sur certaines valeurs éthiques implicites (et rarement explicites).

En effet, même si Foucault cherche volontairement à éviter toute forme de procès en légitimité, que ce soit à l'endroit de connaissances ou de régimes politiques, qu'il cherche à souligner les conditions de possibilité de leur existence plutôt que la validité des normes qui les supportent, et que conséquemment, il évite consciemment de fournir de balises normatives propres à fonder une nouvelle théorie politique ou à privilégier une approche éthique ou esthétique aux dépens d'une autre, il est conscient, je pense, de la nécessité de justifier malgré tout son propre projet de généalogie critique ; de le fonder sur quelque chose. Sinon, pourquoi même l'entreprendre ? À quoi bon résister au pouvoir ? Pour Foucault, cette résistance est motivée par une volonté décisionniste, une attitude critique qui semble *a priori* assez arbitraire. « [...] S'il faut poser la question de la connaissance dans son rapport à la domination », écrit-il, « ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine volonté *décisoire* de ne pas être gouverné, cette volonté *décisoire*, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité » (QC, 58). Or, son texte *What is Enlightenment ?* est explicite quant à ce qui peut motiver cette décision et l'entreprise critique qui la prolonge. Cette décision repose sur une attitude comprise comme « *a philosophical ethos consisting in a critique of what we are saying, thinking, and doing, through a historical ontology of ourselves* » (WE, 45). Cette attitude cherche à la fois à opérer une remise en question des formes modernes de pouvoir et de subjectivités (en retraçant leur contingence) et à dépasser ces dernières dans une approche transgressive et expérimentale, au sens où les limites découvertes par l'historiographie généalogique doivent être mises au test de la réalité dans son actualité. « *These inquiries will [...] be oriented toward the « contemporary limits of the necessary, » that is, toward what is not or is no longer indispensable for the constitution of ourselves as autonomous subjects* » (WE, 43).

Dans le même texte, Foucault ajoute : « *I shall thus characterize the philosophical ethos appropriate to the critical ontology of ourselves as a historico-practical test of the limits that we may go beyond, and thus as work carried out by ourselves upon ourselves as free beings* » (WE,

47). Ici, *on voit bien que l'objectif de l'autonomie suppose la liberté du sujet*. Ce point est essentiel. C'est dans la mesure où le sujet est fondamentalement libre de s'autodéterminer qu'il doit justement se poser la question des déterminations et des limites non nécessaires et contingentes qui le conditionnent. Ainsi, l'ontologie critique de nous-mêmes est, en même temps, à la fois nécessaire à la constitution de soi-même comme sujet autonome et aussi motivée par une attitude ou un éthos philosophique de travail sur soi qui suppose la liberté et la capacité du sujet à s'autoconstituer (de façon autonome évidemment). Autrement dit, le sujet doit accomplir un travail sur lui-même dans la mesure où il est un sujet libre et la décision d'accomplir ce travail repose non seulement sur sa capacité à s'autoconstituer librement, mais *sur une disposition éthique en faveur de cette autonomie et de cette liberté du sujet*. Dans cette perspective, on peut donc considérer Foucault comme un éthicien de la vertu pour qui la tâche de l'autodétermination est dictée par la valeur de la liberté.

*The critical ontology of ourselves [...] has to be conceived as an attitude, an ethos, a philosophical life in which the critique of what we are is at one and the same time the historical analysis of the limits that are imposed on us and an experiment with the possibility of going beyond them (WE, 50).*

D'autres vertus pourraient aussi être ajoutées comme fondamentales au projet de Foucault, notamment celles qu'il précise lui-même dans une entrevue donnée à Berkeley en 1980, soit le refus, la curiosité et l'innovation.

*[...] the three elements in my morals [...] are (1) the refusal to accept as self-evident the things that are proposed to us; (2) the need to analyze and to know, since we can accomplish nothing without reflection and understanding—thus, the principle of curiosity; and (3) the principle of innovation: to seek out in our reflection those things that have never been thought or imagined. Thus: refusal, curiosity, innovation (Foucault 1988).*

Cette éthique de la vertu chez Foucault ne doit pas être prise toutefois pour une morale de l'universalité. Foucault n'entend pas dire comment les gens devraient vivre leur vie ni ce en quoi consiste une vie bonne, et encore moins quelle forme d'organisation politique en serait le corollaire. La normativité de son projet n'a pas de prétention universelle. Les valeurs qui le supportent n'ont pas la fonction de définir le bien ou la vie bonne, mais à informer une méthodologie et une attitude par laquelle on peut mieux se comprendre d'abord, et s'inventer librement ensuite. Si Foucault nous convie à un certain *éthos* philosophique critique, ce n'est pas pour définir le bon ou pour dire quoi faire, mais pour permettre à chacun de le déterminer par soi-même. Rappelons-le, chez lui, le

philosophe n'a pas pour fonction de légiférer. À cet égard, quelques extraits de ce même entretien à Berkeley sont éloquentes.

*I'm not a prophet; I'm not an organizer; I don't want to tell people what they should do. I'm not going to tell them, "This is good for you, this is bad for you!" I try to analyze a real situation in its various complexities, with the goal of allowing refusal, and curiosity, and innovation. [...] I think that at the heart of all this, there's a misunderstanding about the function of philosophy, of the intellectual, of knowledge in general: and that is, that it's up to them to tell us what is good. Well, no! No, no, no! That's not their role. They already have far too much of a tendency to play that role, as it is. For two thousand years they've been telling us what is good, with the catastrophic consequences that this has implied. [...] Let's say that the intellectuals will no longer have the role of saying what is good. Then it will be up to people themselves, basing their judgment on the various analyses of reality that are offered to them, to work or to behave spontaneously, so that they can define for themselves what is good for them. What is good, is something that comes through innovation. The good does not exist, like that, in an atemporal sky, with people who would be like the Astrologers of the Good, whose job is to determine what is the favorable nature of the stars. The good is defined by us, it is practiced, it is invented. And this is a collective work (Foucault 1988).*

Dans cet esprit, la lutte politique ne peut plus être guidée par une théorie politique, qu'elle soit fondée sur une théorie morale à vocation universelle ou une vérité métaphysique du monde. Elle repose sur la possibilité d'être autre par la multiplication de récits politiques et l'invention de subjectivités éthiques et esthétiques alternatives et subversives. Se constituer soi-même en sujet éthique et mener sa vie selon une certaine esthétique visant à harmoniser valeurs personnelles et expérience deviennent ainsi une condition de possibilité même pour toutes luttes politiques. La lutte politique devient en ce sens essentiellement esthétique.

Toutefois, même si l'on admet que le projet d'ontologie critique du présent s'appuie sur une disposition éthique de Michel Foucault favorable à la liberté, au refus, à la curiosité et à l'innovation, ces valeurs n'ont pas fonction de dicter le contenu des normes éthiques et esthétiques par lesquelles on chercherait à résister à une certaine gouvernementalité, et encore moins celles qui devraient présider à l'organisation politique et institutionnelle de la Cité. En effet, la normativité chez Foucault s'arrête à la justification de son projet d'ontologie critique de nous-mêmes, qui, dans le cadre théorique de la gouvernementalité, constitue en quelques sortes la seule voie de résistance efficace possible. Or, ce projet critique qu'elle motive vise précisément à délégitimer toute autre forme de normativité, qu'elle soit éthique ou politique. En effet, toute entreprise collective et politique visant à l'établissement d'un certain mode d'organisation du pouvoir repose sur un certain régime de vérité et produit inéluctablement certaines formes d'assujettissement. Vouloir défendre

une théorie politique aux dépens d'une autre et activement chercher à modifier les institutions politiques existantes reviennent à reconduire la domination, l'exclusion et l'injustice, mais sous une nouvelle forme. Toute prétention à l'universalité d'une approche éthique ou d'une théorie politique repose *in fine* sur un absolutisme métaphysique, moral et politique.

Pourtant, un projet politique doit nécessairement faire appel à une certaine normativité et une certaine universalité, même limitée à un certain contexte (social, national, géographique, etc.). Sinon, pourquoi serait-il préférable à d'autres projets concurrents ? Comment avancer des raisons pour défendre sa supériorité sans recours à des arguments rationnels qui seraient valables pour tous ? Même en reconnaissant l'existence d'une multitude de rationalités, ne devrait-il pas y avoir une tentative de fonder le gouvernement des hommes ne serait-ce que sur des valeurs partagées ? Ne pas le faire serait reconnaître d'emblée que la politique ne peut qu'être domination et oppression.

Même si la pensée de Foucault n'interdit pas ce genre d'initiative et d'action politique en principe, elle en sape d'avance tout fondement normatif universel, qui ne peut d'une part être que le produit d'un régime de vérité contingent et propre à une certaine gouvernementalité, et qui ne peut, d'autre part, que reproduire dans ses effets de nouvelles formes de domination de toute façon. Ainsi, non seulement la base normative de ce projet historico-philosophique chez Foucault n'a pas vocation à être étendue universellement, au plan éthique comme politique, mais en plus, celui-ci conduit à l'abandon de toute normativité politique à prétention universelle et de la politique comme action collective plus généralement.

Reconnaître que les fondements de l'action politique reposent ultimement sur des préférences éthiques et esthétiques individuelles réduit l'action et la résistance politique à une esthétique transgressive qui, à l'image des cyniques, ne peut rien espérer reconstruire. En abandonnant l'objectif de l'universalité, toujours en soi élusif, mais malgré tout nécessaire – comme la recherche de l'objectivité en science par exemple – il devient inutile de délibérer sur les raisons qui motivent l'action et les choix politiques collectifs ou d'essayer de proposer des institutions ou des systèmes politiques qui seraient « bons » ou « justes » pour tous. Ce faisant, on remplace le *logos* par l'*éthos* ; l'entreprise rationnelle par l'action stratégique. Enfin, on livre ainsi le domaine du politique à l'affrontement entre des choix et des jugements qui, à l'instar du domaine de l'art, reposent principalement sur des préférences arbitraires, subjectives, aléatoires. Peu ont aussi bien compris à mon sens les implications de la philosophie sceptique de Foucault que son ami Paul Veyne, qui

écrit à ce titre : « Sur le terrain pratique de l'action, l'irrationalisme foucauldien débouche sur un *décisionnisme* individuel » (Veyne 2008, 193).

En accord avec sa philosophie sceptique, il n'avait de convictions que purement personnelles et souvent négatives, telles que celle-ci : on *ne peut* interdire par principe de se révolter, on *ne peut* refuser l'avenir naissant au nom de la prétendue rationalité du présent. Il est permis de rétorquer à notre auteur que, de principes aussi généraux, on ne peut tirer de conclusion positive; si bien qu'il ne saurait y avoir plus de *raison* de se révolter que de ne pas le faire ; l'avenir, quel qu'il doive être, ne sera pas plus rationnel que le présent ni que le passé, alors comment préférer ceci à cela? Par idiosyncrasie, par goût personnel, dont on ne peut pas plus discuter que des couleurs (Veyne 2008, 206-7).

Ainsi, adopter la conception du pouvoir et de la gouvernementalité de Foucault conduit inéluctablement à une esthétisation de la politique et à la neutralisation de tout projet d'émancipation démocratique. Traversée par une philosophie profondément sceptique qui lui refuse une fonction normative, cette conception entraîne nécessairement l'abandon de la théorie politique normative à prétention universelle et, plus largement, de la possibilité même de projets collectifs porteurs d'un potentiel d'émancipation. Si la philosophie de Foucault cherche à questionner les a priori, les catégories naturalisées et les grands impensés de la culture moderne, elle recule toutefois devant la tâche de reconstruire tout système ou toute pensée à portée normative. C'est à ce tableau qu'il faut ajouter la mort de l'idéal démocratique.

\*

Pourtant, cette conclusion n'est pas inéluctable. S'il semble indubitable que le cadre théorique de la gouvernementalité, le projet de l'ontologie critique de nous-mêmes et la philosophie sceptique qui les sous-tend court-circuitent la normativité démocratique, une autre avenue se profile néanmoins à partir du même fondement éthique. Cette alternative suppose d'abord de reconnaître *le rôle essentiel de la valeur de l'autonomie dans la poursuite philosophique foucauldienne* ; c'est elle qui motive fondamentalement le refus, la curiosité et l'innovation ; c'est elle qui explique pourquoi il est important de mieux se comprendre et, grâce à cette connaissance historique et critique de soi, vouloir être autre ; c'est elle enfin qui explique pourquoi Foucault cherche à éviter de conférer toute fonction normative à sa critique. L'autonomie comme liberté inaliénable de l'individu ; la subjectivité comme sphère irréductible au savoir et au pouvoir.

À partir de cette première reconnaissance, il faut toutefois déjà opérer une première rupture. Sans l'importer depuis un ciel métaphysique et éternel des Idées, il est possible de voir dans l'autonomie une valeur au potentiel universel. On ne peut effectivement la vouloir pour soi raisonnablement, sans *nécessairement* la désirer pour tous, à moins de se contredire soi-même. Mais poser l'autonomie comme norme universelle n'est que la première étape. Reconnaître ensuite l'indissociabilité de son aspect individuel et de son aspect collectif engage à la tâche de reconstruire un mode d'organisation collective qui soit à même de l'incarner.

S'il n'y a pas de significations émancipatoires ultimes qui permettraient de fonder de façon définitive les normes absolues d'un régime politique juste ou de la vie bonne, il faut néanmoins reconnaître que la tâche pratique, concrète et collective de créer cette signification de façon autonome est préférable à l'hétéronomie. Il s'agit à nouveau d'une attitude *décisionniste*, de la position d'une norme par la volonté – mais cette fois, d'en dégager toutes les implications, à la fois collectives et normatives : reconnaître d'une part qu'une autonomie individuelle authentique n'est possible que si les significations sociales (produites par un nexus savoir-pouvoir) peuvent être remises en question et réinventées, à l'intérieur même des structures institutionnelles qui les garantissent, les prolongent et les reproduisent. Et à l'inverse, que l'autonomie collective n'est possible que si les individus sont aptes à réaliser ce travail réflexif sur soi-même qu'exige l'autonomie individuelle et qui permette la distanciation critique envers les normes, symboles et significations imposés par les institutions.

L'invention du juste et de la vie bonne constitue non seulement une tâche essentielle à l'autonomie individuelle, mais aussi, et surtout une tâche collective qu'il est possible et qui doit être réalisée collectivement de façon autonome, plutôt qu'être imposée par une société prisonnière de sa propre hétéronomie. Elle suppose aussi la possibilité de créer du sens et des normes, ou plus généralement à l'invention de significations collectives donc, qui renvoie nécessairement à une capacité d'imagination et de création radicale à la fois individuelle et collective. Cette notion de création de sens reste est toutefois inexplorée chez Foucault. En fait, il invoque fréquemment la possibilité de reprise, de récupération, de retournement, de renversement, de transgression ou encore de subversion des normes sociales existantes, mais c'est la possibilité d'imaginer et de créer du radicalement nouveau qui est complètement absente. Comme si la créativité se limitait à la réorganisation de sens et de normes déjà existantes ou déjà données dans l'institution. À l'inverse, c'est en s'appuyant sur une ontologie de l'imaginaire radicale et de la création que Castoriadis



s'attaque à la tâche de repenser un mode d'organisation politique à même d'incarner et de produire à la fois cette autonomie individuelle et collective, auquel répond son projet de démocratie radicale.



## Ontologie de la création, autonomie et démocratie

En face de cette impasse à laquelle mène la position sceptique de Foucault lorsque l'on essaie de penser la démocratie à partir d'une analytique de la gouvernementalité, apparaît une autre conception particulièrement apte à redonner contenu à l'idée d'autonomie, individuelle et collective, et de démocratie. À moins d'être prêt à faire l'économie complète du concept de démocratie comme balise normative de l'action politique, il faut effectivement dépasser la conception philosophique foucauldienne et la substituer par une autre approche plus féconde pour penser la rencontre entre autonomie et démocratie. Cette autre vision du social et du sujet doit toutefois pouvoir reprendre les propositions fécondes de la perspective foucauldienne telle que l'historicité fondamentale du sujet, des significations et des normes politiques ou encore l'existence de rationalité politique dominante à certaines époques (ou similaire de significations imaginaires sociales centrales chez Castoriadis). Néanmoins, si l'enjeu et l'ambition de ce mémoire est de réussir à redonner consistance et une charge normative au concept de démocratie, alors cette vision alternative doit non seulement redonner une base théorique à l'idée d'autonomie individuelle et collective, mais aussi, sur le plan normatif, tenter d'éviter l'aporie relativiste dans laquelle la pensée de Foucault nous enferme. Cette dernière étape apparaît comme essentielle dans l'optique de pouvoir fonder un jugement politique quelconque qui ne soit pas, *in fine*, qu'une esthétisation du politique.

C'est le pari que l'on fera ici en adoptant l'approche philosophique développée par Cornélius Castoriadis. En retraçant sa conception du social et l'ontologie de la création qui l'étaye, ainsi que sa philosophie de la praxis orientée vers l'autonomie, on pourra formuler une base théorique à même de soutenir une théorie de la démocratie qui ne soit pas réductible d'une part à la légitimation d'un pouvoir *souverain* juridico-légal (comme chez Foucault) et qui puisse d'autre part lui redonner un rôle clé dans la mise en place d'une société libre et autonome.

Pour ce faire, il faudra premièrement explorer en quoi consiste cette « institution imaginaire de la société ». En ce sens, il sera tout d'abord question de cerner ce qu'est le *social-historique* chez Castoriadis et comment s'y articule l'ontologie de l'indétermination et de la création qui le supporte. Dans ce schéma, il sera nécessaire de situer l'institution et sa fonction sociale. Il sera à cet effet indispensable d'expliquer la conception singulière des *significations imaginaires sociales*

et de l'*imaginaire radical* chez Castoriadis. Cette première exploration permettra de clarifier la distinction entre société *instituée* et société *instituyente*. Dans un deuxième temps, il faudra montrer comment cette vision redonne consistance et fondement à une philosophie de la praxis normativement orientée vers l'autonomie. L'élaboration de cette entreprise philosophique et politique que Castoriadis nomme « projet d'autonomie » établira les bases pour saisir l'idée d'une auto-institution de la société. Ce n'est qu'au terme de cette reconstruction théorique que le rôle de la démocratie comme expression et réalisation concrète de l'autonomie individuelle et collective prendra tout son sens. L'analyse de la lecture castoriadienne de l'expérience démocratique de la Grèce ancienne et de son fondement essentiellement tragique permettra à ce titre de mettre en lumière les institutions et modalités concrètes requises par une société véritablement démocratique. Finalement, face aux critiques substantielles et non triviales émises par Jürgen Habermas et Alex Honneth, il sera nécessaire d'évaluer théoriquement les limites de l'approche castoriadienne.

## **Le social-historique et l'imaginaire**

### **Social-historique et ontologie de la création**

Pour comprendre la place et le rôle que joue la démocratie dans la pensée de Castoriadis, il faut tout d'abord retracer les contours de sa conception de la société. Notons d'emblée que pour Castoriadis, il ne saurait être question de traiter société et histoire séparément. Cette thèse avant tout méthodologique avance que la cohérence d'une société donnée est toujours aussi nécessairement inscrite dans un processus historique et qu'ainsi, on ne peut la comprendre en se limitant à une approche synchronique. Castoriadis réunit ainsi les questions du social et de l'histoire en une seule, le *social-historique* (Caumières 2007, 59). « Nous visons par cette expression l'unité de la double multiplicité de dimensions, dans la « simultanéité » (synchronie) et dans la « succession » (diachronie) que dénote habituellement les termes société et histoire » (IIS, 160).

Il est à noter que la société est ici entendue comme un ensemble qui comprend, mais dépasse et déborde les réseaux de relations intersubjectives, soit les rapports de personne à personne. Irréductible au produit de l'addition de ces dernières, même articulées à l'infini, le social constitue un ensemble plus vaste qui précède et englobe ces relations (IIS, 160). En effet, non seulement les individus qui entrent dans un rapport intersubjectif sont déjà socialisés, même minimalement, mais de plus certaines institutions sociales fondamentales, telle la langue, ne résultent pas de

l'intersubjectivité, mais la précèdent. Difficile effectivement d'imaginer des individus « rationnels » ou simplement « conscients » sans langage, ou encore des individus qui précéderaient le langage et s'entendraient sur la forme et le contenu à lui donner. Bref, pour Castoriadis, « le social relève, en effet, d'une tout autre dimension que celle des interactions entre individus : celle d'un collectif qui reste définitivement *anonyme* et ne peut être subjectivé » (Caumières et Tomès 2017, 113).

Le social-historique n'est ni l'addition indéfinie des réseaux inter-subjectifs (bien qu'il soit aussi cela), ni, certainement, leur simple « produit ». Le social-historique, c'est le collectif anonyme, l'humain-impersonnel qui remplit toute formation sociale donnée, mais l'englobe aussi, qui enserme chaque société parmi les autres, et les inscrit toutes dans une continuité où d'une certaine façon sont présents ceux qui ne sont plus, ceux qui sont ailleurs et même ceux qui sont à naître. C'est d'un côté des structures données, des institutions et des œuvres « matérialisées », qu'elles soient matérielles ou non; et, d'un autre côté, *ce qui* structure, institue, matérialise. Bref, c'est l'union et la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant (IIS, 161).

Sur la base de ces considérations, il faut donc se résigner à accepter une certaine relativité et un caractère ouvert à la connaissance qu'il est possible de produire sur le social-historique et renoncer à une théorie achevée et fermée, complète, compréhensive, et absolue des sociétés humaines. C'est en relevant les apories de Marx et de sa philosophie de l'histoire (le matérialisme historique) qu'il développe une critique du postulat ontologique rationaliste héritée de Hegel. Selon ce dernier, non seulement l'histoire serait conforme à la raison, « en ce sens que tout y a une raison assignable et que ces raisons forment système cohérent et exhaustif » (IIS, 61), mais le présent et l'avenir comporte aussi un aspect de nécessité qui découle de ces déterminations en vertu d'un principe premier.

Pour Castoriadis, ce rationalisme « ontologique » (ou « objectiviste ») caractéristique de la dialectique hégélienne et marxiste prend son origine dans ce qu'il appelle la logique ensembliste-identitaire (ou *ensidique*<sup>33</sup>). En outre, cette logique *ensidique* constituerait le postulat ontologique de toute la pensée héritée<sup>34</sup>.

Castoriadis désigne sous le terme de « logique identitaire » le procédé de théorie de la société qui tente de fixer le déroulement social sur des déterminations invariantes et de

---

<sup>33</sup> Abréviation d'*ensiblisme-identitaire* (FF, 12)

<sup>34</sup> Par « pensée héritée », Castoriadis fait le plus souvent référence à toute la tradition philosophique occidentale depuis Platon et Aristote, mais aussi à l'ensemble des théories et productions intellectuelles qui ont opéré une certaine traction jusqu'à aujourd'hui.

l'arracher ainsi par principe à la mutation historique. [...] L'intention propre à la logique identitaire qui est de vouloir fixer de manière catégoriale la réalité naturelle et sociale, forme le fondement ontologique dans lequel est ancrée la pensée occidentale (Honneth 1989, 201).

Non sans rappeler Heidegger, Castoriadis avance ainsi que cette logique *ensidique* est caractéristique et à l'origine d'une ontologie de la détermination implicite et axiomatique de toute la tradition philosophique gréco-occidentale (IIS, 60-62). C'est par le biais d'une critique de cette logique-ontologie héritée que Castoriadis va développer sa propre ontologie de la création. En effet, il identifie deux grands types de réponses de la pensée héritée (et reposant sur une telle ontologie) à la question du social-historique : la réponse physicaliste<sup>35</sup> et logiciste<sup>36</sup>. Sous ces deux formes, ces réponses visant à expliquer le social-historique aboutissent toutefois à en nier ce qui pour Castoriadis en constitue la particularité première, soit l'émergence du nouveau, compris comme altérité radicale et indéterminée.

Si aucune de ces réponses n'est satisfaisante, c'est parce Castoriadis refuse non seulement de traiter société et histoire séparément, mais refuse aussi de réduire la signification aux relations logiques telles que celles de cause à effet, de moyens à fins ou d'implications logiques propres à la logique *ensidique* dans laquelle reste enfermé autant le physicalisme que le logicisme. En effet, si la question de l'histoire concerne l'apparition du nouveau et de l'altérité radicale, « la causalité est (en revanche) toujours négation de l'altérité, position d'une double identité : identité dans la répétition des mêmes causes produisant les mêmes effets, identité ultime de la cause et de l'effet puisque chacun appartient nécessairement à l'autre ou les deux à un même » (IIS, 258-59).

Cette irréductibilité de la signification à la causation (Caumières 2007, 58) et aux fonctions logiques plus généralement fait exploser les catégories mobilisées traditionnellement par la logique-ontologie héritée pour penser le social et l'histoire. Elle ouvre une nouvelle dimension créatrice de l'histoire qui reposerait sur une ontologie radicalement différente (IIS, 254). Ainsi, l'histoire est émergence du nouveau absolu. Toutefois, il ne s'oppose pas à l'idée de causation

---

<sup>35</sup> La réponse physicaliste « réduit, directement ou indirectement, immédiatement ou en dernière analyse, société et histoire à la nature » (IIS, 255). De Platon qui pense la cité sur le modèle d'un organisme naturel où chacun aurait sa place jusqu'au fonctionnalisme qui « se donne des besoins humains fixes et explique l'organisation sociale comme l'ensemble des fonctions visant à les satisfaire » (IIS, 256), c'est la nature qui fournit le modèle, l'explication et le fondement du social-historique

<sup>36</sup> Les réponses de type logiciste regroupent autant les approches structurales que dialectiques : elles tentent d'expliquer le social-historique sur la base d'un ensemble de relations déterminées et nécessaires qui seraient invariantes d'une société et d'une époque à l'autre (IIS, 258).

comme telle, ni à celle de détermination d'ordre économique, social ou culturel qui en découle, mais plutôt à l'idée que celles-ci puissent épuiser le réel et les significations propres à chaque société historique, qu'elle puisse les engendrer de part en part. La contrepartie positive de ce rejet repose dans l'affirmation que le social-historique contient le non-causal comme moment essentiel.

[Le non-causal] apparaît comme comportement non pas simplement « imprévisible », mais *créateur* (des individus, des groupes, des classes ou des sociétés entières); non pas comme simple écart relativement à un type existant, mais comme position d'un nouveau type de comportement, comme institution d'une nouvelle règle sociale, comme invention d'un nouvel objet ou d'une nouvelle forme – bref, comme surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation précédente, conclusion qui dépasse les prémisses ou position de nouvelles prémisses (IIS, 65).

Ainsi, l'histoire est pensée comme un processus où apparaît le nouveau absolu ou l'altérité radicale, soit l'indéterminé : ce qui ne se laisse pas déduire ou expliquer par ce qui existait déjà. C'est l'émergence de nouvelles formes institutionnelles et surtout de nouvelles significations qui les portent. Il faut donc abandonner les schémas traditionnels de la succession « [...] », car ce qui se donne dans et par l'histoire n'est pas séquence déterminée du déterminé, mais émergence de l'altérité radicale, création immanente, nouveauté non triviale » (IIS, 276). Et ce n'est pas qu'il ne peut y avoir de relations de causalité, ou de déterminations partielles, mais que l'effet excède la cause et ne peut y être réduit. C'est qu'on peut voir comment dans l'histoire, les mêmes causes peuvent mener à des effets différents, ou des causes différentes aux mêmes effets. « [...] Il réfute [ainsi] le déterminisme historique en insistant [notamment] sur l'argument anthropologique, à savoir la capacité particulière de l'homme à donner des réponses toujours nouvelles à des situations toujours semblables » (Honneth, p.195). Si causalité entraîne nécessité, alors il faut voir l'histoire comme contingence où apparaît la nouveauté, ou l'altérité, insubordonnées à ce qui serait une détermination causale nécessaire, donc une nécessité historique.

L'histoire est création, ce qui veut dire : émergence de ce qui ne s'inscrit pas dans ses « causes », ses « conditions », etc., de ce qui n'est pas répétition [...], de ce qui est au contraire position de nouvelles formes et figures, de nouvelles significations, c'est-à-dire *auto-institution*. Pour le dire en termes plus étroits, plus pragmatiques, plus opérationnels : la spontanéité est l'excès de l'« effet » sur la « cause » (Castoriadis 1976, 382-83).

Castoriadis passe alors à une thèse ontologique affirmant que l'*Être* est essentiellement *création*, et donc indétermination (Caumières 2007, 64).

[...] Ce n'est qu'à parti de cette altérité radicale ou création que nous pouvons penser vraiment la temporalité et le temps, dont nous trouvons dans l'histoire l'effectivité

excellente et éminente. Car ou bien le temps n'est rien, étrange illusion psychologique qui masque l'intemporalité essentielle d'une relation d'ordre ; ou bien le temps est cela même, la manifestation de ce que autre chose que ce qui est se fait être, et se fait être comme nouveau ou autre et non simplement comme conséquence ou exemplaire différent du même (IIS, 276).

Si pour Castoriadis la pensée héritée depuis Platon est victime du postulat ontologique qui pose l'Être comme détermination, il affirme à l'opposé que l'Être est temps et que le temps est création. Conséquemment, l'imaginaire, l'inconscient et le social-historique échappent tous à la détermination. C'est l'indétermination principielle du monde social et naturel, et le processus d'une création continue de nouvelles figures de l'être qui constitue la nature ontologique de la réalité (IIS, 253; Honneth 1989, 191). Au centre de cette ontologie, on retrouve ainsi « l'événement » de la création de nouvelles significations et de nouvelles institutions par le collectif anonyme qui donne forme au social-historique.

### **L'institution, le symbolique et les significations imaginaires sociales**

Même s'il rejette le fonctionnalisme dans son ensemble, c'est néanmoins ce dernier qui le lance sur la piste de l'importance du symbolique comme médiation institutionnelle des significations sociales. En effet, il accepte avec le fonctionnalisme que les institutions jouent un rôle clé, non seulement pour répondre à certaines fonctions sociales bien précises (reproduction, survie, cohésion sociale, etc.), mais aussi dans l'établissement et le maintien d'un ordre symbolique dominant et unifiant. C'est que les institutions se présentent toujours aussi, et d'abord, sous un aspect symbolique. Elles cristallisent un ordre symbolique qui attache et fixe un certain nombre de significations déterminées à des signes définis. Cette infrastructure symbolique de l'ordre social n'existe toutefois pas de façon surplombante, mais s'inscrit concrètement dans les institutions qui la supportent et lui donne corps. L'institution consiste ainsi en « un réseau symbolique, socialement sanctionné, où se combinent en proportions et en relations variables une composante fonctionnelle et une composante imaginaire » (IIS, 197). Les symboles sanctionnés par les institutions agissent comme des référents culturels communs qui définissent le monde, la « réalité », et lui donnent un sens. Ainsi, au-delà de la contribution fonctionnelle des institutions, ce sont les signes sociaux qu'elles établissent qui constituent l'ordre social chez Castoriadis.

Castoriadis se distancie néanmoins du fonctionnalisme lorsqu'il avance que c'est dans l'imaginaire social qu'il faut chercher l'origine des institutions, à l'entrecroisement du symbolique et de la fonctionnalité. Sans cet imaginaire, « la détermination du symbolique comme du



fonctionnel, la spécificité et l'unité du premier, l'orientation et la finalité du second restent incomplètes et finalement incompréhensibles » (IIS, 197).

Il s'ensuit d'une part que les fonctions « symboliques » et « matérielles » que jouent ces institutions ne sont néanmoins jamais fixées dans le temps, répondant prétendument à des besoins vitaux qui seraient toujours les mêmes d'une société à une autre. Poser l'ordre social comme une série d'arrangements fonctionnels ne permet pas de comprendre pourquoi les besoins changent, prennent de nouvelles formes, et surtout pourquoi il y a toujours de nouvelles formes/structures institutionnalisées et ritualisées pour leur donner consistance (IIS, 203-4). Les besoins humains, toujours sociaux et jamais seulement biologiques, sont manifestement inséparables des objets sur lesquels ils s'appliquent. Besoins et objets visés par ces besoins sont toujours institués par la société (IIS, 256).

D'autre part, le fonctionnalisme échoue à reconnaître que la vie sociale ne précède pas les institutions qui en font partie, mais qu'elle ne peut exister indépendamment d'elles. En effet, « il est impossible de saisir un « contenu » de la vie sociale qui serait premier et « se donnerait » une expression, ou serait exprimée, dans les institutions indépendamment de celles-ci ; ce « contenu » [...] n'est définissable que dans une structure, et celle-ci comporte toujours l'institution » (IIS, 186).

Bref, les institutions ne comblent pas des besoins qui les préexisteraient, puisqu'elles existent déjà quand les besoins se forment. Ainsi, elles médiatisent toujours ces besoins. *A fortiori*, les institutions ne sont pas « l'expression » ou le « reflet » d'une réalité sociale qui les précéderait, parce que la vie sociale est elle-même conditionnée par l'existence des symboles, des structures et des fonctions sanctionnés par les institutions. Ainsi, au-delà de la fonction, c'est par le recours au symbolique et aux significations qu'il porte que Castoriadis analyse les institutions. Afin de « rendre justice à la constitution symbolique de l'ordre social, les institutions doivent être considérées non comme des instances fonctionnelles de l'autoconservation, mais comme des incarnations uniques de projets de sens historiques » (Honneth 1989, 197).

On peut voir ici dans la pensée de Castoriadis l'influence du « virage linguistique » dans les sciences sociales, introduit par la philosophie analytique et le courant herméneutique. En effet, cette attention portée sur l'aspect symbolique des institutions va de pair avec la compréhension du langage à la fois comme institution sociale incontournable et comme système symbolique par

excellence. C'est notamment par cette influence qu'apparaît chez Castoriadis un intérêt pour le structuralisme et une attention particulière pour les relations signifiants/signifiés héritées de Saussure. Castoriadis en vient à comprendre la société comme un « complexe de significations symboliquement médiatisé dans lequel les institutions acquièrent le rôle spécifique de conférer, à l'aide d'une combinaison rigide de signifiants et de signifiés, une valeur sociale aux projets de sens dominants » (Honneth 1989, 198). Ainsi, c'est en posant une relation fixe entre certains signifiants et signifiés que l'institution, comme le langage, impose un réseau symbolique sanctionnant un ensemble de significations et de valeurs socialement reconnues.

Une organisation donnée de l'économie, un système de droit, un pouvoir institué, une religion existent socialement comme des systèmes symboliques sanctionnés. Ils consistent à attacher à des symboles (à des signifiants) des signifiés (des représentations, des ordres, des injonctions ou incitations à faire ou à ne pas faire, des conséquences – des significations, au sens lâche du terme) et à les faire valoir comme tels, c'est-à-dire à rendre cette attache plus ou moins forcée pour la société ou le groupe considéré (IIS, 174-75).

Castoriadis donne l'exemple du droit romain qui, historiquement, a d'abord consolidé les symboles et les formalités autour des rituels liés à la propriété privée et aux contrats, avant d'être progressivement rationalisé en vertu de sa fonctionnalité. Cette évolution historique montre selon Castoriadis « la relative indépendance du formalisme ou du symbolisme à l'égard de la fonctionnalité » (IIS, 180). Castoriadis rejoint ainsi le structuralisme en tentant de comprendre les règles qui agencent ces signes/symboles (ou signifiants) dans des ensembles cohérents. Son approche converge effectivement avec la sémiotique par son analyse des réseaux symboliques d'une société à partir de l'ordre interne de ses signes.

Ainsi, il en découle que dans une approche structuraliste, les systèmes symboliques sociaux peuvent être compris et interprétés indépendamment des états de fait et réalités « objectives » qui seraient extérieurs aux systèmes et aux signes qui le constituent (Honneth 1989, 198). *C'est précisément cette conclusion à laquelle résiste néanmoins Castoriadis.* Il s'oppose d'une part à l'idée que la signification portée par les signes d'un système puisse être réductible à l'organisation interne de ce système de signes, indépendamment de ce qui existe en dehors.

Il y a un sens qui ne peut jamais être donné indépendamment de *tout* signe, mais qui est autre chose que l'opposition des signes, et qui n'est lié forcément à *aucune structure signifiante particulière*, puisqu'il est, comme disait Shannon, ce qui reste invariant lorsqu'un message est traduit d'un code dans un autre, et même, pourrait-on ajouter, ce qui permet de définir l'identité (fut-elle partielle) dans le même code de messages dont

la facture est différente. Il est impossible de soutenir que le sens est simplement ce qui résulte de la combinaison des signes. On peut tout autant dire que la combinaison des signes résulte du sens, car enfin le monde n'est pas fait que de gens qui interprètent le discours des autres ; pour que ceux-là existent, il faut d'abord que ceux-ci aient parlé, et parler, c'est déjà choisir des signes, hésiter, se reprendre, rectifier les signes déjà choisis – en fonction d'un sens (IIS, 207-8).

Ainsi, le *sens* résulte autant de l'agencement des signes dans un système symbolique que l'agencement de ces signes résulte du sens existant hors ou préalablement à lui. D'autre part, Castoriadis rejette aussi du structuralisme l'idée que les éléments ou les unités qui forment ces signes puissent être posés dans le monde ainsi, invariants de l'histoire humaine. Si la signification dépasse l'organisation interne des systèmes symboliques, c'est qu'elle doit se rapporter à un ailleurs, un au-delà, un extérieur qui n'est pas constitué d'entités transcendantes ou absolues.

Bref, comme le sens dépasse l'articulation d'éléments fixes au sein d'un code ou d'un système, on ne peut analyser les significations portées par les institutions que sur la base de l'ordre interne des réseaux symboliques qui les structurent. Les significations supportées par ces signes et symboles doivent provenir minimalement de quelque part, un monde d'expérience préexistant la constitution d'ordres symboliques.

Toute interprétation purement symbolique des institutions ouvre immédiatement ces questions : pourquoi *ce* système-ci de symboles, et pas un autre ; quelles sont les *significations* véhiculées par les symboles, le système des signifiés auquel renvoie le système des signifiants ; pourquoi et comment les réseaux symboliques parviennent-ils à s'autonomiser (IIS, 205-6).

Conséquemment, pour comprendre les structures symboliques d'une société, il est nécessaire d'aller au-delà de considérations structurales et s'attarder aux significations qu'elles portent. Même si « ces significations n'apparaissent que véhiculées par des structures signifiantes ; [...] cela ne veut pas dire qu'elles s'y réduisent, ni qu'elles en résultent de façon univoque, ni enfin qu'elles en sont déterminées » (IIS, 206-7). Castoriadis s'attarde donc, comme plusieurs avant lui, à la relation qui lie signe et signification. Il pose que l'indétermination relative du symbolique en constitue la caractéristique dominante, comme en témoigne « le phénomène de la sur-détermination des symboles (plusieurs signifiés peuvent être attachés au même signifiant) – auquel il faut ajouter le phénomène inverse, que l'on pourrait appeler la sur-symbolisation du sens (le même signifié est porté par plusieurs signifiants » (IIS, 209).

C'est en analysant la relation entre la signification et le symbolique propre à l'institution que Castoriadis en vient à développer sa conception de l'imaginaire et son rôle central dans la constitution du sens et son institution. Premièrement, il affirme que la signification sociale d'un ordre symbolique doit être reliée à un sens ou un état de fait extérieur qu'elle veut représenter. Afin de comprendre le processus de la constitution de cette relation symbolique, Castoriadis identifie trois types de phénomènes qui, dans le symbolisme social, permettent de renvoyer au sens. Ainsi, les signifiants institués peuvent correspondre à la sphère du perceptible ou de l'empirique (le *perçu*), du pensable (le *rationnel*) et du représentable (*l'imaginaire*) (IIS, 211).

C'est toutefois la troisième catégorie, celle de la représentation imaginaire, qui est incontournable pour Castoriadis dans le processus de constitution des connexions de significations symboliques. C'est celle qui précède et influence l'organisation de toutes les autres significations. Pour lui, chaque constitution sociale de symbole est liée à une production imaginaire qui dépasse une intuition empirique ou encore une construction rationnelle.

C'est dans un monde de référence non pas simplement perçu ou construit rationnellement, mais imaginé, dans un imaginaire donc, que les ordres symboliques de toutes les sociétés ont leur centre de signification ; c'est à partir de cet imaginaire que se construit un contexte de vie sociale plein de sens, c'est de lui qu'une société puise les interprétations et les significations qui lui confèrent un sens unitaire (Honneth 1989, 199).

C'est ce que Castoriadis va appeler les *significations imaginaires sociales* centrales ou premières d'une société. Il donne à cet effet deux exemples fort instructifs : celui de Dieu comme signifiant imaginaire incontournable de tout ordre symbolique religieux et celui du phénomène de réification de l'esclave et de l'ouvrier comme animal et marchandise, respectivement.

En ce qui a trait à « Dieu », il ne pourrait effectivement s'agir ni d'une signification empirique, qui prendrait appui dans le monde sensible, ni d'une signification rationnellement constituée dans le domaine du pensable. Dieu ne peut être symbole d'autre chose et il ne peut qu'être évoqué par le recours à des symboles, en commençant par le nom. La notion de Dieu dépasse pourtant ces symboles, renvoie à un au-delà et constitue une signification centrale de toute religion monothéiste. Cette signification fédératrice ne peut être qu'imaginaire :

Porté, indiqué par tous ces symboles, il est, dans chaque religion, ce qui fait de ces symboles des symboles religieux, une *signification* centrale, organisation en système de signifiants et de signifiés, ce qui soutient l'unité croisée des uns et des autres, ce qui en

permet aussi l'extension, la multiplication, la modification. Et cette signification, ni d'un perçu (réel), ni d'une pensée (rationnel) est une signification imaginaire (IIS, 211).

La constitution de tout système symbolique est inséparable d'une dimension de sens ne pouvant prendre appui ni dans le monde perçu ni dans celui du pensable. Dieu, indépendamment de sa représentation empirique ou conceptuelle, désigne un horizon de sens imaginaire ouvert, qui devient le centre organisationnel des structures symboliques sociales.

Similairement avec le phénomène de la réification, on retrouve un acte de création de sens, irréductible aux catégories de l'empirique ou du rationnel, par lequel l'individu humain acquiert la signification imaginaire d'un animal (l'esclave) ou d'une chose (la marchandise pour le salarié) ; signification opérante à l'intérieur du système économique d'une société donnée. Ainsi, cette signification imaginaire constitue le centre d'un ordre symbolique qui donne consistance aux catégories mêmes d'esclave ou de prolétaire.

Ce dont il s'agit dans la réification – dans le cas de l'esclavage ou dans le cas du prolétariat –, c'est l'instauration d'une nouvelle *signification opérante*, la saisie d'une catégorie d'hommes par une autre catégorie comme assimilable, à tous égards pratique, à des animaux ou à des choses. C'est une *création imaginaire*, dont ni la réalité, ni la rationalité, ni les lois du symbolisme ne peuvent rendre compte [...], et qui n'a pas besoin d'être explicité dans les concepts ou les représentations pour exister, qui agit dans la pratique et le faire de la société considérée comme sens organisateur du comportement humain et des relations sociales indépendamment de son existence « pour la conscience » de cette société. L'esclave est métaphorisé comme animal, l'ouvrier comme marchandise dans la pratique sociale effective longtemps avant les juristes romains, Aristote ou Marx (IIS, 212-13).

Ainsi, les significations imaginaires sociales acquièrent leur statut central lorsqu'elles ne peuvent, comme « Dieu », être renvoyées à aucun autre symbole et qu'elles agissent de façon structurante pour l'ensemble des institutions et autres significations sociales. Ces significations sociales relèvent d'une capacité imaginaire qui doit être comprise comme « la capacité élémentaire et irréductible d'évoquer une image » (IIS, 191) qui n'a pas déjà été donnée dans la perception. Cet imaginaire radical est à la source de tout système symbolique, rendant possible la conversion du purement virtuel vers des structures ou des institutions concrètes. Il faut ici préciser que l'imaginaire est entendu non pas comme capacité spéculaire de refléter la réalité, comme la lumière dans un miroir, mais au sens de créer authentiquement de nouvelles formes<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> « L'imaginaire n'est pas à partir de l'image dans le miroir ou dans le regard de l'autre. Plutôt, le « miroir » lui-même et sa possibilité, et l'autre comme miroir, sont des œuvres de l'imaginaire, qui est création *ex nihilo*. Ceux qui parlent d'« imaginaire » en entendant par là le « spéculaire », le reflet ou le « fictif » ne font que répéter, le plus souvent sans

C'est donc par la création de ces significations sociales imaginaires essentiellement indéterminées, mais opérant comme conditions de possibilités des institutions, que vont s'articuler les systèmes symboliques sociaux et les fonctions qu'elles accomplissent. Non seulement le noyau central de ces *significations imaginaires sociales* constitue la spécificité et l'unité d'une société, mais elles médiatisent également tous les besoins biologiques que l'aspect fonctionnel des institutions viserait à combler (Poirier 2004, 141).

Par-delà l'activité consciente d'institutionnalisation, les institutions ont trouvé leur source dans l'imaginaire social. Cet imaginaire doit s'entrecroiser avec le symbolique, autrement la société n'aurait pas pu « se rassembler », et avec l'économie-fonctionnel, autrement elle n'aurait pas pu survivre (IIS, 197).

Bref, ces significations sociales ne peuvent être interprétées et comprises que par le recours à la catégorie de l'imaginaire, puisque « l'on ne peut ni [les] (re)construire logiquement, comme c'est le cas dans une perspective hégélienne, ni [les] déduire de la nature, à la manière des fonctionnalistes : n'étant ni rationnelles ni réelles, elles doivent être comprises comme *imaginaires* (Caumières 2007, 67-68). C'est par ces considérations que l'on peut reconstruire synthétiquement le contenu central de sa thèse :

[...] chaque société représente un contexte de sens médiatisé symboliquement, qui vit constamment de son rapport à un horizon imaginaire de signification. Cet imaginaire agit comme un schéma catégoriel d'organisation qui forme le cadre des représentations possibles ; il détermine comment une société « vit, voit et forme sa propre existence, son monde et ses relations à ces représentations » (Honneth 1989, 200).

Ces significations imaginaires sociales ne sont toutefois pas imputables à l'action consciente de certains acteurs, ou de groupes sociaux en particulier. Cet acte de création d'horizons de sens *ex nihilo* est plutôt le résultat de processus anonymes au sein de la société. Ces significations imaginaires sont *sociales* au sens où elles sont attribuables au collectif anonyme que constitue toute société. Produit de l'imaginaire social, elles ne peuvent exister qu'en étant partagées. Sans cela, elle ne serait que le produit du phantasme imaginaire de l'individu. « Il est incontestable qu'une signification imaginaire doit trouver ses points d'appui dans l'inconscient des individus ; mais cette condition n'est pas suffisante, et l'on peut même se demander légitimement si elle est condition

---

le savoir, l'affirmation qui les a à jamais enchaînés à un sous-sol quelconque de la fameuse caverne : il est nécessaire que (ce monde) soit image *de* quelque chose. L'imaginaire dont je parle n'est pas image *de*. Il est création incessante et essentiellement *indéterminée* (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question *de* « quelque chose ». Ce que nous appelons « réalité » et rationalité » en sont des œuvres » (IIS, 7-8).

plutôt que résultat » (IIS, 217). Autrement dit, elles existent au-delà de l'addition des significations inscrites dans les psychés individuelles.

Créées dans l'imaginaire social d'un collectif anonyme, et institutionnalisées par des moyens symboliques, ces significations imaginaires sociales sont précisément ce qui distingue le monde social humain du monde naturel. Elles permettent de définir l'identité d'une société, son monde, ses rapports à celui-ci et aux objets qu'il contient, ses besoins et ses désirs. Sans ces significations et les définitions qu'elles permettent, il n'y a pas de monde humain, de société ou de culture et ni la réalité ni la rationalité ne peuvent fournir ces réponses (IIS, 221).

### **L'imaginaire et la socialisation**

Dans une telle perspective, les institutions constituent donc l'instance matérielle/symbolique où les significations imaginaires sociales résultant de l'activité d'un collectif anonyme se cristallisent. Il devient toutefois difficile de situer la place et le rôle d'individus conscients et agissants dans un tel tableau, et *a fortiori*, l'action politique.

Pour Castoriadis, les individus sont en effet toujours déjà sociaux, sans qu'ils soient pour autant réductibles au produit de leur socialisation. Pour expliquer ce paradoxe, il faut souligner l'influence de la psychanalyse dans la notion de sujet qu'il développe. Chez lui, le sujet est conçu comme une monade psychique initiale, un inconscient originel complètement *défonctionnalisé* par rapport au monde et dont l'expérience de l'unité est indifférenciée avec ce monde. Cet inconscient est d'abord et avant tout un « flux indissociablement représentatif/affectif/intentionnel » (IIS, 402). C'est dans la capacité originaire de la psyché de faire surgir des représentations qu'il situe le propre de la vie psychique et le siège de l'imagination radicale, propre à l'individu (et à distinguer de l'imaginaire social).

Toutefois, l'état monadique de la psyché, guidée essentiellement par le plaisir de l'ego, est rompu lorsque l'enfant commence à percevoir des objets qui lui sont indépendants. C'est ainsi que s'amorce le processus de socialisation par lequel il va réaliser l'existence d'un monde de significations et d'objets qui lui sont non seulement extérieurs, mais qui *a fortiori* sont indépendants d'un autre, et de toute autre personne.

[...] il faudra *toujours*, sans lui demander un avis qu'il ne peut pas donner, arracher le nouveau-né à *son* mode, lui imposer – sous peine de psychose – le renoncement à sa toute-puissance imaginaire, la reconnaissance du désir d'autrui comme aussi légitime

que le sien, lui apprendre qu'il ne peut pas faire signifier aux mots de la langue ce qu'il voudrait qu'ils signifient, le faire accéder au monde tout court, au monde social et au monde des significations comme monde de tous et de personne (IIS, 453).

C'est l'activité incessante de l'imagination radicale<sup>38</sup> qui permet, malgré le fait que le sujet reçoit de sa socialisation les significations sociales instituées issues de l'imaginaire social effectif, qu'il sera néanmoins en mesure de dépasser ces horizons significatifs actuels pour produire des significations radicalement nouvelles et indéterminées (Honneth 1989, 204-5).

Il faut ici introduire une distinction déterminante dans la conception de l'imaginaire radical chez Castoriadis. Si jusqu'à maintenant il a surtout été question de *l'imaginaire social effectif* par et dans lequel existent les significations imaginaires sociales qui sous-tendent les réseaux symboliques institutionnels, spécifions que cet imaginaire s'articule au niveau collectif et il est *effectif* dans la mesure où les produits de cette activité collective et anonyme du social-historique sont partagée et incarnée par des structures symboliques. L'imaginaire radical a toutefois deux composantes : cet imaginaire social d'une part, et d'autre part l'imagination radicale, qui est la caractéristique première de la psyché.

Castoriadis réinterprète ainsi le « phantasma » d'Aristote comme le pouvoir de (re)présenter, figurer, présentifier. Cette caractéristique propre de la psyché est ce qu'il appelle l'« imagination radicale » et constitue un flux de représentation ininterrompu. Ainsi comprise, l'imagination radicale de la psyché forme la condition première de toute pensée puisqu'il ne peut y avoir de perception s'il n'y a pas d'abord de flux représentatif indépendant de cette perception (IIS, 488). Cette imagination première, constituée d'un flux indéterminé de représentations, d'affects et d'intentions, précède ainsi la distinction même entre le « réel » et l'imaginaire, ou le fictif, et est la condition pour l'existence même d'une « réalité extérieure » et d'une pensée réflexive. Elle se distingue d'une imagination seconde telle que comprise par Aristote et Kant comme imitation, reproduction ou combinaison imaginaire (Tovar-Restrepo 2012, 35-36). L'imaginaire radicale constitue plutôt chez Castoriadis la condition transcendantale du pensable et du représentable (Poirier 2003, 391).

---

<sup>38</sup> Suite à la perte de l'unité monadique indifférenciée que la psyché formait avec le monde, et de son statut de producteur souverain de toute signification, le sujet va tout au long de sa vie produire des fantasmes visant à recréer cet état sans jamais y arriver. Cette activité pulsionnelle explique la création permanente de significations imaginaires par un flux ininterrompu d'affects et de représentations.



Toutefois, il ne pourrait y exister de monde de significations commun s'il n'existait qu'une pluralité incompatible de flux représentatifs incommensurables. Pour que l'imagination radicale puisse devenir pensée, et pensée partagée, il faut que les schèmes et les figures produites par ce flux se fixent et se stabilisent « dans des « supports » matériels-abstraites [...], à savoir, pour parler brièvement, des *signes* » (IIS, 490). Ces signes sont évidemment portés par des institutions, à commencer par le langage. Ainsi, « [...] chose, monde, individu, pensée, signification sont institutions et sédimentations d'institutions, qui doivent aussi et en même temps être portées par le flux représentatif des sujets pour pouvoir être et opérer [...] » (IIS, 492). C'est donc dire qu'il doit y avoir une certaine correspondance entre la composante collective de l'imaginaire radical, l'imaginaire social effectif propre au social-historique, et sa composante individuelle, l'imagination radicale. En somme, les significations imaginaires sociales sont le produit de la consubstantialité entre imagination radicale et imaginaire social.

On retrouve ici une fonction essentielle de l'institution. Si elle incarne et supporte d'une part les significations imaginaires sociales, matériellement et symboliquement, elle joue un rôle clé dans la socialisation de la psyché individuelle. En effet, c'est l'institution de la société, ou l'imaginaire social institué, qui seule peut limiter l'imagination radicale de la psyché en faisant être pour celle-ci une réalité sociale extérieure (IIS, 450). Ainsi, c'est l'institution, au sens large, qui permet de transformer la monade autistique et défonctionnalisée de la psyché en un individu socialisé, partageant par sa culture un monde de références symboliques communes.

On peut voir ici une similarité ou une convergence avec la façon dont Foucault conçoit la constitution du sujet. Si le champ de la subjectivité est pour ce dernier constitué et délimité par les relations de pouvoir dans lesquels le sujet est inséré, on retrouve aussi cette idée que la subjectivité est produite par la société chez Castoriadis. Pour lui, c'est toutefois le langage qui illustre au mieux cette condition de possibilité pour le sujet individuel. « Nous ne pouvons pas concevoir un individu sans langage, par exemple, et il n'y a de langage que comme création et institution sociale » (Castoriadis 1996, 222). La plus grande distinction est peut-être que chez Castoriadis, on retrouve la possibilité de dépasser les significations instituées et imposées au sujet par le biais de la socialisation, sur la base de l'existence de l'imagination radicale et par le recours à praxis collective basée une élucidation réflexive des conditions sociohistoriques présentes.

La détermination des sujets individuels par le processus de socialisation est donc un élément incontournable qu'il ne servirait à rien de nier ou de déplorer. C'est justement à partir de l'acceptation de cette nature toujours sociale de l'individu que la question de l'autonomie individuelle et collective commence à se poser.

Notre rapport au social – et à l'historique, qui en est le déploiement dans le temps – ne peut pas être appelé rapport de dépendance, cela n'aurait aucun sens. C'est un rapport d'*inhérence*, qui comme tel n'est ni liberté, ni aliénation, mais le terrain sur lequel seulement liberté et aliénation peuvent exister (IIS, 167).

La distinction fondamentale entre société autonome et société hétéronome repose alors précisément sur la reconnaissance ou la négation de cette auto-altération continue des institutions. Dire que la société est auto-institution, c'est reconnaître que la source de la création ou de la genèse du sens, des signes, du langage et des institutions en général n'est pas située en dehors de la société, mais est bel et bien contenue en elle-même. C'est la reconnaissance explicite de cet aspect du social-historique qui distingue une société autonome d'une société hétéronome, qui à l'opposé, attribue à des sources extra-sociales la source de ses lois et de ses institutions (Poirier 2011, 484-85).

Castoriadis soulève à cet effet le rapport double de l'aliénation aux institutions. D'une part, les institutions peuvent être considérées comme aliénantes dans leur contenu spécifique, en sanctionnant une structure de classe ou une division antagonique de la société comme une donnée naturelle ou un état de fait normal ou idéal. Toutefois, une société hétéronome fait aussi référence à un autre type d'aliénation qui lui est inséparable, non pas d'une frange de la société envers une autre, mais de la société dans son ensemble face à ses institutions. Cette aliénation survient lorsque les institutions et leur contenu symbolique et significatif deviennent considérés comme extérieurs ou indépendants par rapport à la société qui les a institués. L'aliénation de la société, comprise comme une modalité du rapport à l'institution, survient lorsque

[...] l'institution, une fois posée semble s'autonomiser, qu'elle possède son inertie et sa logique propre, qu'elle dépasse, dans sa survie et dans ses effets, sa fonction, ses « fins » et ses « raisons d'être ». Les évidences se renversent; ce qui pouvait être vu « au départ » comme un ensemble d'institutions au service de la société devient une société au service des institutions (IIS, 164).

Cette aliénation caractéristique des sociétés hétéronomes occulte le fait que les origines du fondement de la société se trouvent en elle-même et non pas en dehors. Castoriadis parle alors de *clôture du sens*, puisqu'en niant sa dimension auto-instituante, la société place dans une source

extra-sociale l'origine du sens et des institutions, qu'il devient impossible pour les membres de la société de questionner (Caumières et Tomès 2017, 73).

Ainsi, la question de l'origine de la communauté politique est un faux problème puisque la société est toujours déjà là, toujours déjà instituée. Reconnaître que toute société tire son fondement de l'imaginaire radical qui émane du collectif anonyme, c'est en même temps reconnaître que la société et les significations qui la structurent n'ont d'origine, de cause, ou de fin autre qu'elles-mêmes. Bref, c'est reconnaître que la société est sa propre origine (Castoriadis 1986a, 368). Ainsi, répondre à la question de l'origine de la communauté politique en reconnaissant qu'elle est toujours auto-institution, ou autocréation, permet de délaïsser le problème de son origine pour se concentrer sur la question politique par excellence pour Castoriadis, à savoir celle de la constitution d'une société autonome (Caumières et Tomès 2017, 118).

## **Praxis et autonomie**

### **Politique et philosophie**

Il peut sembler surprenant pour certains que l'orientation du projet de Castoriadis pointe ainsi dans la direction de l'autonomie. En effet, si les individus sont socialisés par les institutions, elles-mêmes produites de la cristallisation des significations sociales créées dans et par l'imaginaire d'un collectif anonyme, cela ne mène-t-il pas à une société totalisante dans laquelle il n'est plus possible pour les acteurs sociaux (individus ou groupes) de changer quoi que ce soit volontairement ? Pour éviter une telle impasse, il faut supposer qu'il existe une capacité de produire consciemment de nouvelles significations imaginaires par le biais de l'institution de nouveaux symboles. Mais la question demeure : comment est-il possible de prendre le contrôle (collectivement) du processus de production de nouvelles connexions de sens (de nouvelles significations imaginaires sociales) incarnées par les systèmes symboliques institutionnels ? C'est seulement dans la mesure où une société peut agir consciemment sur les institutions et systèmes symboliques qui la composent que s'ouvre la possibilité de l'autonomie sociale (individuelle et collective). Pour comprendre comment Castoriadis entrevoit cette possibilité, il faut d'abord comprendre comment philosophie et politique sont pour lui fondamentalement liées, comment il articule théorie et praxis et comment il redéfinit sur cette base un projet d'autonomie. Seulement une fois ces éléments posés pourrions-nous enfin bien situer la démocratie dans la pensée de Cornélius Castoriadis.

Tout d'abord, pour Castoriadis, l'émergence de la philosophie et de la démocratie dans la Grèce antique n'est pas un hasard. Il conçoit effectivement ces deux sphères d'activités humaines comme intrinsèquement liées. La philosophie constitue d'abord et avant tout « la prise en charge de la totalité du pensable » (FF, 11) par une « interrogation perpétuelle et remise en cause radicale des significations héritées, dans la perspective de l'autonomie individuelle et collective » (Poirier 2004, 23). La philosophie ainsi comprise est un élément indissociable du projet politique d'autonomie apparu en Grèce antique avec la démocratie :

La philosophie et la démocratie sont nées à la même époque et au même endroit. Leur solidarité résulte de ce qu'elles expriment, toutes les deux, le refus de l'hétéronomie – le rejet des prétentions à la validité des règles et des représentations qui se trouvent simplement là, le refus de toute source extra-sociale de la vérité et de la justice, bref, la mise en question des institutions existantes et l'affirmation de la collectivité et de la pensée de s'instituer elles-mêmes explicitement et réflexivement (Castoriadis 1990a, 234).

En fait, Castoriadis spécifie que l'humain s'est de tout temps interrogé philosophiquement ; seulement il a longtemps créé le mythe pour répondre à ces questions. Ainsi, « l'homme est un animal inconsciemment philosophique, qui s'est posé les questions de la philosophie dans les faits longtemps avant que la philosophie n'existe comme réflexion explicite : et il est un animal poétique, qui a fourni dans l'imaginaire des réponses à ces questions » (IIS, 222). En outre, philosopher suppose déjà une position volontariste en faveur du questionnement, de la réflexion et de la délibération, sur aucune autre base ou fondement que cette décision. Décider de philosopher, c'est nécessairement en même temps affirmer et attribuer une valeur à une activité qui ne peut avoir d'autre fondement qu'elle-même.

L'acte de réflexion philosophique partage à cet égard plusieurs axiomes avec un projet politique d'émancipation à commencer par un rejet de toutes sources extra-sociales de la vérité, du bien ou de la justice. Si la philosophie met ainsi en question de façon radicale toutes les significations qui sous-tendent les institutions sociales, un projet politique démocratique interroge directement et pratiquement ces institutions, sur la base d'une reconnaissance que le fondement de la société repose en elle-même et qu'elle possède la capacité de s'auto-instituer (Castoriadis 1990a, 234).

Il faut ici souligner la compréhension bien particulière de la politique chez Castoriadis et la distinction qu'il fait entre *la* politique et *le* politique. D'une part, le politique relève simplement de

la dimension du pouvoir et des structures de pouvoir institués socialement, que ce soit de façon explicite ou implicite. Bref, le politique concerne le pouvoir en tant qu'instance(s) « instituée pouvant émettre des injonctions sanctionnables et qui doit comprendre toujours, explicitement, au moins ce que nous appelons un pouvoir judiciaire et un pouvoir gouvernemental » (Castoriadis 1996, 222). Cette composante du pouvoir existe dans toute société, mais sans l'apport et les questionnements qu'amène la dimension de *la* politique, le politique, comme structures de pouvoir instituées, renvoie l'origine du sens, de la société et du pouvoir à une origine extra-sociale qui ne pourrait être questionnée. Cette clôture du sens, marquée par l'occultation de l'origine des significations sociales et incidemment des institutions, est une caractéristique typique des sociétés hétéronomes. À l'inverse, *la* politique consiste en l'activité de remise en question explicite de ce pouvoir institué et de sa légitimité (Caumières 2007, 82-83). Son objet est de « créer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société » (FF, 62). Elle va ainsi de pair avec la philosophie : alors que la politique est mise en question des institutions établies, la philosophie est mise en question des *Idola tribus*, c'est-à-dire des représentations collectivement admises (Castoriadis 1996, 225).

### **Praxis et projet d'autonomie**

La politique ainsi comprise comme le questionnement réflexif des institutions et des significations héritées, et auto-institution de significations sociales nouvelles, c'est-à-dire comme élaboration créatrice de sens symbolique, nécessite une réinterprétation du concept aristotélicien de praxis par Castoriadis (Honneth 1989, 195).

Comme Hannah Arendt avant lui dans *Condition de l'homme moderne* (Arendt 1983), il retrouve chez Aristote le concept de *praxis*, opposé à celui de *poesis*. Si ce dernier concept regroupe les activités qui ont leur fin dans quelque chose d'autre qu'elles-mêmes – dans ce qu'elles produisent – la *praxis* constitue quant à elle une activité qui porte son but ou sa fin en elle-même, tels l'action politique, le jeu sportif ou la médecine. « Tandis que la poésis (*poesis*) est dirigée vers la fabrication d'un produit qui lui est extérieur, la praxis se réalise dans son propre accomplissement » (Honneth 1989, 195). Ainsi, contrairement à la technique (*technè*) incluse sous la catégorie de *poesis*, la *praxis* n'est pas dominée par une relation de fin à moyen, mais contient essentiellement sa fin dans la réalisation d'elle-même (Aristote 1992; Caumières et Tomès 2017, 83-84). S'il n'y a

rien de particulièrement nouveau à cette distinction, c'est l'interprétation spécifique de Castoriadis du rapport qu'entretient la praxis au savoir – ou similairement du rapport entre théorie et pratique – ainsi que le contenu normatif qu'il insuffle au concept de praxis qui en font une pierre angulaire de sa conception de la politique et de son projet d'autonomie. En effet, chez Castoriadis, la *praxis* « est caractérisée aussi bien par une forme particulière du savoir orienté vers l'action que par une référence immanente à l'autonomie de l'individu » (Honneth 1989, 196).

Ainsi, il rejette le primat de la théorie sur la pratique par lequel la théorie, entendue comme contemplation, serait à même de dicter les moyens adéquats pour arriver aux fins recherchées, que ce soit la justice dans la cité (Platon) ou encore la conservation du pouvoir (Machiavel). C'est ce même primat que Marx avait dénoncé, mais qui l'avait finalement rattrapé dans sa compréhension de la pratique révolutionnaire comme application d'une théorie de l'histoire (Caumières et Tomès 2017, 80-81).

Premièrement, la théorie n'est pas réductible à une pure contemplation du monde qui serait donnée d'avance et se dévoilerait sous nos yeux. La connaissance s'inscrit dans un projet de compréhension du monde et elle ne prend sens que par sa participation dans ce projet, lui-même création humaine. En outre, le monde qu'elle vise à comprendre n'existe pas indépendamment d'elle. Il est aussi modifié par elle et les nouvelles déterminations qu'elle y introduit. C'est donc dire que la connaissance ne peut rester entièrement extérieure à son objet, en tant que pure contemplation (*theoria*), et agit sur le monde qu'elle tente de comprendre. Elle constitue ainsi une pratique qui participe à transformer son objet et qui ne prend sens qu'intégrée dans le projet humain de transformation du monde (Caumières et Tomès 2017, 82).

Deuxièmement, il découle aussi de cette compréhension de la théorie comme pratique que celle-ci ne peut jamais être complète ou achevée. Son inscription dans une pratique sociale historiquement et culturellement située interdit l'espoir d'atteindre un savoir absolu ou fini sur la nature, l'humain ou la société, duquel on pourrait déduire les techniques politiques qui permettraient d'atteindre un but quelconque, fixé par la théorie « vraie ». Certes, la *praxis* au sens où Castoriadis l'entend, est une activité lucide et consciente, qui suppose de s'appuyer sur un savoir, mais celui-ci reste toujours fragmentaire et provisoire. D'une part il est fragmentaire, car il ne peut y avoir de théorie exhaustive et achevée de l'homme ou de l'histoire. D'autre part, il est

provisoire, car la praxis, autant dans son aspect théorique que pratique (politique), produit elle-même de nouveaux savoirs.

Il n'est pas non plus un savoir « préalable » à l'action. La *praxis* ne peut en effet être l'application d'un savoir préalable puisque qu'elle participe à modifier ce savoir, lui-même toujours incomplet et ouvert au changement. En fait, « La praxis part de la reconnaissance explicite de l'ouverture de son objet, n'existe que pour autant qu'elle la reconnaît, sa « prise partielle » sur celui-ci n'est pas un déficit qu'elle regrette, elle est positivement affirmée et voulue comme telle » (IIS, 133).

Ainsi, l'impossibilité d'arriver à une théorie achevée et « vraie » absolument n'interdit ni l'action politique, ni l'ambition révolutionnaire de questionner radicalement les structures et significations instituées. Elle n'implique pas non plus l'inévitable glissement autoritaire ou totalitaire de toutes actions politiques volontaristes, sur la base de l'impossibilité de connaître le social et les individus de façon totale comme chez Popper ou Hayek. Bref, une ignorance partielle ne peut être un prétexte pour empêcher toute activité politique autonome impliquant une activité législative instituante. Il en est ainsi puisque la politique n'est pas une technique (*technè*), mais appartient bien plutôt au domaine de la praxis. Alors que dans l'activité technique, la relation de moyens à fins s'apparente à celle de cause à effet, les moyens étant choisis pour leur efficacité dans l'atteinte d'une fin qui leur est extérieure, la politique pour Castoriadis n'est pas la simple application d'une théorie par des moyens et des instruments appropriés. En revanche, elle est une *praxis* au sens où l'action politique auto-instituante qui vise la liberté de soi et des autres inclut aussi son objet et sa finalité. En effet, il y a chez Castoriadis un rapport intrinsèque entre la finalité visée (la liberté de tous) et ce par quoi elle est visée (l'exercice par chacun de sa liberté) (Poirier 2004, 76-80).

Exiger que le projet révolutionnaire soit fondé sur une théorie complète, c'est donc en fait assimiler la politique à une technique, et poser son domaine d'action – l'histoire – comme objet possible d'un savoir fini et exhaustif. Inverser ce raisonnement, et conclure de l'impossibilité d'un tel savoir à l'impossibilité de toute politique révolutionnaire lucide, c'est finalement rejeter toutes les activités humaines et l'histoire en bloc, comme insatisfaisantes d'après un standard fictif. Mais la politique n'est ni concrétisation d'un Savoir absolu, ni technique, ni volonté aveugle d'on ne sait quoi; elle appartient à un autre domaine, celui du faire, et à ce mode spécifique du faire qu'est la *praxis* (IIS, 111).

C'est ainsi que malgré son aspect abstrait et spéculatif, Castoriadis place son projet théorique dans le champ de la praxis et y intègre en addition une composante intrinsèquement normative. En

effet, il précise que la praxis est « ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie » (IIS, 112). Dans cette conception normative de la praxis, l'autonomie est à la fois fin et moyen : « elle vise le développement de l'autonomie comme fin et utilise à cette fin l'autonomie comme moyen » (IIS, 112). Elle implique aussi que les sujets sont constamment transformés par la pratique dans laquelle ils sont engagés.

Bref, Castoriadis s'oppose à la compréhension de la politique en termes de fins et de moyens, comme une technique susceptible d'être professionnalisée qu'il suffirait de connaître et appliquer. Dans ce modèle d'action enrichie normativement, l'objectif de la praxis, c'est le projet d'autonomie : redonner à la société la capacité d'être elle-même source « consciente » de la création des significations sociales et des institutions qui la structurent. Dans ce cadre conceptuel, la politique authentiquement révolutionnaire propre au projet d'autonomie « [...] est une *praxis* qui se donne comme objet l'organisation et l'orientation de la société en vue de l'autonomie de tous et reconnaît que celle-ci présuppose une transformation radicale de la société qui ne sera, à son tour, possible que par le déploiement de l'activité autonome des hommes » (IIS, 115). Bref, la praxis révolutionnaire est celle qui vise normativement l'autonomie par le recours au moyen de l'autonomie et qui implique de toujours considérer les autres comme des êtres autonomes.

### **Les deux facettes du projet d'autonomie**

Deux aspects indissociables s'articulent au sein de ce projet d'autonomie : la composante individuelle et la composante collective. Sur le plan individuel, il faut préciser que l'autonomie est tout d'abord impensable dans une société hétéronome. Comment l'individu pourrait-il être autonome si les institutions, les lois et les significations qui lui sont imposées ne peuvent être remises en question, modifiées et instituées collectivement?

En outre, cette première notion d'inspiration républicaine (contre la domination et axée sur une conception positive de la liberté) sur laquelle nous reviendrons, est enrichie d'une approche psychanalytique du sujet qu'il est d'abord nécessaire de développer. L'autonomie individuelle nécessite ainsi aussi l'instauration d'un nouveau rapport du sujet à soi-même. Castoriadis avance que l'autonomie suppose la domination du conscient (le « Je ») sur l'inconscient (le discours de



« l'Autre »<sup>39</sup>). Sans qu'il ne puisse jamais y avoir une suppression des pulsions ou une élimination complète de l'inconscient, cette domination de la conscience doit principalement prendre place dans le processus décisionnel d'un sujet réflexif et lucide. « Si à l'autonomie, la législation ou la régulation par soi-même, on oppose l'hétéronomie, la législation ou la régulation par un autre, l'autonomie, c'est ma loi, opposée à la régulation par l'inconscient qui est une loi autre, la loi d'un autre que moi » (IIS, 151).

Sur le plan de l'imaginaire, l'aliénation individuelle peut donc se comprendre comme la domination de la conscience par un imaginaire débridé qui définit, sans participation consciente du sujet, à la fois la réalité et le désir de ce dernier (IIS, 152). Pour viser l'autonomie, il faut ainsi instaurer un autre rapport entre le conscient et l'inconscient en développant une élucidation réflexive de soi-même : il faut chercher à se défaire de l'emprise sur soi du « discours de l'Autre », cette régulation par l'inconscient (Caumières 2007, 109).

Cette élucidation ne peut toutefois s'opérer sans résidu et évincer complètement le discours de l'Autre comme tel. En effet, dès que le langage permet au sujet d'être socialisé, et même avant que les premières paroles ne soient prononcées, « le monde et les autres s'infiltrèrent de partout, la conscience est inondée par le torrent des significations, qui vient, si l'on peut dire, non pas de l'extérieur, mais de l'intérieur. Ce n'est que par le monde que l'on peut penser le monde » (IIS, 157). De plus, l'« Autre » est toujours présent, même dans l'activité qui vise à l'éliminer.

Il ne peut donc s'agir [...] d'élimination totale du discours de l'autre – non seulement parce que c'est une tâche interminable, mais parce que l'autre est chaque fois présent dans l'activité qui l'« élimine ». Et c'est pourquoi il ne peut non plus exister de « vérité propre » du sujet en un sens absolu. La vérité propre du sujet est toujours participation à une vérité qui le dépasse, qui s'enracine et l'enracine finalement dans la société et dans l'histoire, lors même que le sujet réalise son autonomie (IIS, 158).

Malgré tout, c'est dans la tâche sans fin d'élucidation réflexive et critique que le sujet peut instaurer ce nouveau rapport, visant à dominer le « discours de l'Autre », à la fois dans le processus décisionnel que dans la redéfinition de son monde et de ses significations. D'inspiration freudienne, la notion d'autonomie chez Castoriadis consiste donc à remplacer des pulsions inconscientes par une pensée raisonnée et réflexive (Poirier 2004, 82).

---

<sup>39</sup> Selon la formule de Lacan : « L'inconscient, c'est le discours de l'Autre » ; c'est pour une part décisive, le dépôt des visées, des désirs, des investissements, des exigences, des attentes – des significations dont l'individu a été l'objet, dès sa conception et même avant, de la part de ceux qui l'ont engendré et élevé » (IIS, 151-52)

Cette vision de l'autonomie présuppose la possibilité d'une réflexivité du sujet sur lui-même, lui permettant ainsi d'explicitier sa propre activité de façon lucide. Cette réflexivité suppose à son tour une capacité imaginaire de se voir, de s'imaginer et de pouvoir s'imaginer autre : « au sens où je me pose, « moi », en tant que je suis moi, mais aussi en tant que je suis autre que moi, en ce sens que je peux être autre chose que ce que je suis » (IIS, 151). C'est ainsi grâce à l'imagination qu'il est possible de vouloir se transformer, de se donner ses propres « lois » et de choisir d'y obéir, tout en gardant la possibilité de les changer à nouveau. C'est ainsi l'imagination qui rend possibles réflexivité et autonomie à la fois.

Sans arriver aux mêmes conclusions, cette élucidation critique et réflexive comme processus nécessaire au projet d'autonomie chez Castoriadis ne va pas sans rappeler l'entreprise de la critique chez Foucault, qui, par le recours à une ontologie du présent, tente de mettre en lumière les limites historiques et contingentes posées au sujet, afin d'ouvrir la possibilité d'être autre que ce que nous sommes<sup>40</sup>.

Les rapprochements sont en effet frappants. Les enquêtes historiques chez Foucault cherchent à retracer comment certains concepts ou certains discours, aujourd'hui pris pour acquis ou considérés comme naturels, se sont formés et consolidés par la rencontre de plusieurs facteurs contingents, sans qu'il y ait eu nécessité ou évolution naturelle ou téléologique, rétrospectivement théorisés. Ces enquêtes avaient pour effet de remettre en question des discours dominants contemporains (sur la folie, la prison, l'État, la sexualité, etc.) en en retraçant la formation historique et généalogique. Elles ouvraient des brèches en travers de ceux-ci, permettant de penser et agir différemment dans le présent. Pour Foucault, faire l'ontologie du présent consiste à problématiser de façon réflexive les conditions de possibilités de notre subjectivité présente, afin d'en tracer les limites et de développer une critique transgressive qui puisse ouvrir de nouvelles possibilités d'existence pour les individus (QC; WE).

---

<sup>40</sup> Cette comparaison pourra sembler fort problématique et polémique pour certains. D'abord parce que Foucault se méfiait du recours à la psychanalyse comme tentative pour percer la vérité du sujet. Aussi, parce qu'il rejetait une opposition binaire entre autonomie/émancipation et oppression/aliénation sur la base d'une conception du pouvoir participant toujours de façon immanente à la constitution du sujet. Enfin, parce que non seulement Foucault s'opposait à une telle entreprise d'essentialisation du sujet ou à une conception juridique du pouvoir basée sur la coercition, mais son projet de critique transgressive ancrée dans une « ontologie du présent » ne comportait aucune portée normative qui aurait indiqué comment « autre » le sujet devrait devenir, sinon qu'il ouvrait simplement la possibilité d'être autre. Voir « Qu'est-ce que la critique » et « Qu'est-ce que les Lumières ? » (QC; WE).

Dans les mots de Castoriadis, les entreprises de Foucault participaient à briser la clôture de sens en permettant de réfléchir et questionner ce qui était donné comme tel, naturellement, et ce qui était donc impensable différemment. Pour ce dernier, l'élucidation critique et réflexive de nos conditions d'existence sert similairement à prendre conscience des influences et déterminations qui s'imposent à nous comme sujet et comme société historique, de façon à pouvoir nous en distancier afin de nous gouverner nous-mêmes de façon autonome. Cette élucidation sert ainsi à mieux comprendre le passé et le présent afin d'ouvrir de nouvelles voies à l'imagination et l'action dans le présent. Comme il écrit :

Notre projet d'élucidation des formes passées de l'existence de l'humanité n'acquiert son sens plein que comme moment du projet d'élucidation de notre existence, à son tour inséparable de notre *faire* actuel. Nous sommes déjà, et quoi que nous faisons, engagés dans une transformation de cette existence quant à laquelle le seul choix que nous ayons est entre subir et faire, entre confusion et lucidité (IIS, 248).

Toutefois, si ce serait un abus de langage que de parler de projet émancipateur chez Foucault puisqu'il n'y a pas de sujet *a priori* à libérer, ce qu'il appelle le projet de la critique s'articule surtout au niveau individuel. Toutes nouvelles formes d'actions collectives, entraînant nécessairement de nouvelles formes d'assujettissement, empêchent la possibilité d'une réelle « émancipation », ou d'une sortie du champ des relations de pouvoir (Martuccelli 2005; 2006). Non seulement il ne pourrait y avoir de « Vérité » absolue, indépendante de tout régime de pouvoir, il ne pourrait non plus y avoir de sujet qui s'émanciperait des relations de pouvoir qui le constituent, puisqu'il est inexistant avant elles et qu'il ne se constitue que dans et par elles. La problématisation de sa propre subjectivité, bien qu'elle puisse inspirer la démarche critique des autres, passe d'abord et avant tout par l'adoption d'une attitude réflexive ancrée dans un projet d'ontologie du présent visant à éclaircir les limites contingentes posées au sujet (QC; WE). Toute tentative d'organisation collective « émancipatrice » ne peut que recréer chez Foucault de nouvelles modalités de pouvoir, et donc d'assujettissement. La critique transgressive chez Foucault est donc d'abord et avant tout inscrite dans la constitution d'une éthique personnelle et non dans l'établissement d'une morale universelle ou d'une théorie politique normative (King 2009). Bien que la nuance qu'il introduit entre domination, « gouvernement » (entendu comme conduite de la conduite (Gordon 1991, 2)) et jeux stratégiques de pouvoir pourrait être à même de distinguer entre différentes formes de relations de pouvoir (Dean 1999, 10; Lemke 2002, 54), elle ne constitue en rien une critique

normative ou une prescription pour l'orientation d'actions collectives émancipatrices. Elle s'inscrit donc essentiellement dans le champ d'action individuelle.

Si Castoriadis rejoint Foucault sur l'impossibilité d'émanciper un individu dont la nature, l'essence ou la vérité « présociale », ou « précapitaliste », serait à libérer, et donc sur l'impossibilité d'émanciper les individus des relations sociales (et de pouvoir) dans et par lesquelles ils sont constitués (socialisés) en tant qu'individus, il se refuse à abandonner l'idée d'une praxis collective normativement justifiée qui puisse effectivement être porteuse d'un projet émancipateur – non pas au sens marxiste classique, mais dans son opposition à l'état d'aliénation d'une société qui nie ou occulte son pouvoir auto-instituant. Alors que l'entreprise généalogique de Foucault suppose que tout discours normatif et toute procédure de légitimation du pouvoir politique produisent en réalité de nouvelles formes d'assujettissement, que ce soit par le recours à la discipline des corps ou à la normalisation des comportements par une rationalité dominante, pour Castoriadis, non seulement cet assujettissement est inévitable dès qu'il y a société, mais la dimension collective de l'organisation humaine qui lui donne effet, l'institution, constitue plutôt la condition de toute politique et la possibilité même de créer socialement du sens. L'action collective, même si elle produit et produira toujours de nouvelles formes d'assujettissement, est donc indispensable pour construire le projet d'une société autonome et auto-instituante.

Contre les tendances « postmodernistes » qui s'inscrivent dans la filiation de la généalogie foucauldienne, débusquant derrière l'effort de normativité inhérent à toute politique de l'émancipation un pouvoir disciplinaire caché, et d'autant plus pernicieux qu'il se pare des atours de la liberté et affirme son désir de surmonter l'aliénation instituée, Castoriadis affirme la nécessité de penser l'institution politique comme la dimension au sein de laquelle les luttes des individus pour leur autonomie prennent un sens, la « subjectivation » étant inséparable de l'insertion dans une collectivité, qu'on ne doit pas prendre pour un fardeau, mais comme l'espace où une action politique devient possible (Poirier 2011, 480).

Ainsi, tout projet d'élucidation critique visant l'autonomie doit nécessairement aussi penser le projet d'autonomie dans son aspect collectif, de façon à ce que les institutions et les significations qui nous dominent et qui contribuent à former les contours de nos subjectivités puissent être consciemment questionnées et modifiées par le recours à une praxis instituante.

« L'on ne peut vouloir l'autonomie sans la vouloir pour tous, et [...] sa réalisation ne peut se concevoir pleinement que comme entreprise collective » (IIS, 159). Castoriadis exprime ainsi l'indissociabilité entre l'aspect individuel et collectif du projet d'autonomie. Si une réflexivité

critique est certes nécessaire au plan individuel, elle est néanmoins insuffisante pour qu'il y ait effectivement autonomie, même individuelle. En effet, celle-ci nécessite la mise en place des conditions *effectives* d'autonomie au plan collectif. On aura beau vouloir élucider les significations imaginaires sociales qui dominent notre société et qui ont participé à la socialisation et la structuration de notre psyché, ce sera bien inutile si les lois ou les institutions qui dominent la société ne peuvent être ni remises en question ni discutées par l'ensemble des citoyens formant une société. C'est la *clôture de sens* que la philosophie et la démocratie, chacune à leur façon, doivent conjointement permettre d'abattre.

En outre, la réinterprétation du concept de praxis opérée par Castoriadis implique que l'autonomie ne peut se développer que par son exercice effectif. Il faut ainsi que les institutions d'une société soient en mesure de créer les conditions effectives de l'autonomie individuelle et collective. D'une part, elles doivent ainsi faciliter le plus possible l'accession des individus à l'autonomie individuelle en incitant à la philosophie et à la réflexivité critique, notamment par l'éducation (Caumières 2007, 110-11).

D'autre part, elles doivent aussi garantir la possibilité d'une participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société, dont la participation au processus politique. Sur le plan collectif, une société autonome suppose ainsi une démocratie radicalement participative comme pratique d'auto-institution collective et consciente. En effet, c'est en participant à la mise en place et la transformation des institutions et des lois qui régissent une société, et donc à l'institution des significations imaginaires sociales qui s'imposent symboliquement par elles, qu'il peut être question d'une société autonome et auto-instituante. Autrement dit, l'autonomie d'une communauté consiste en sa capacité à produire collectivement les significations imaginaires sociales qui la structurent, comme résultat des délibérations, choix et actions communes qui y prennent place. C'est donc par et dans l'action politique collective, plus spécifiquement par la démocratie directe, que Castoriadis entrevoit la possibilité émancipatrice d'un projet d'autonomie collective.

Toutefois, Castoriadis évite de tomber dans le phantasme d'une société où tous les conflits pourraient être dissipés par une nouvelle organisation sociale radicalement démocratique. Même une société autonome ne pourrait jamais être totalement transparente à elle-même, au sens où la réalisation d'une utopie ou d'un projet politique émancipateur pourrait conduire à la réconciliation

de tous les antagonismes sociaux. D'abord parce qu'il ne pourrait être question d'individus complètement transparents à eux-mêmes, étant donné qu'il existera toujours une partie d'inconscient pour influencer leurs perceptions et leurs actions, ni de relations intersubjectives ou même de rapport à l'imaginaire social qui soit sans résidu et également compris par tous (IIS, 166).

Ainsi, il faut exclure la possibilité d'établir des significations imaginaires sociales, des institutions, ou des lois qui seraient bonnes pour toujours et pourraient assurer mieux que toutes autres les conditions de l'autonomie. Les institutions et les significations qu'elles supportent sont constamment travaillées par les pratiques individuelles et collectives et doivent donc constamment être questionnées et instituées consciemment. Les poser une fois pour toutes reviendrait à établir à nouveau une *clôture de sens*. Castoriadis redéfinit sur cette base le projet révolutionnaire comme « la visée d'une société devenue capable d'une reprise perpétuelle de ses institutions. [...] société qui s'auto-institue explicitement, non pas une fois pour toutes, mais d'une manière continue » (Castoriadis 2015, 51).

Au terme de la réflexion de Castoriadis sur le projet d'autonomie, on retrouve ainsi la notion centrale de démocratie, entendue comme pratique collective permettant l'auto-institution consciente et perpétuelle de la société. Pour être certain, *la* politique, comprise comme « activité explicite et lucide concernant l'instauration des institutions souhaitables », est donc inséparable de la démocratie, définie « comme le régime d'auto-institution explicite et lucide, autant que faire se peut, des institutions sociales qui dépendent d'une activité collective explicite » (DPR, 225). En somme, la démocratie constitue pour Castoriadis le régime politique de l'interrogation et de l'indétermination par excellence. En ce sens, c'est l'incarnation institutionnelle et politique de l'activité philosophique qui rejette toute transcendance et accepte l'absence de fondement absolu. Si la philosophie interroge et questionne sans cesse le réel au sens large, la démocratie en est la contrepartie dans le domaine social-historique, puisqu'elle remet continuellement en question les significations sociales instituées et les lois et institutions politiques qui les incarnent. La démocratie permet ainsi d'éviter la clôture du sens liée à l'imaginaire institué et d'explicitier le processus d'auto-institution des significations imaginaires sociales.

## **De la démocratie**

Si la démocratie devient donc l'expression de l'autonomie collective par excellence pour Castoriadis, elle doit se comprendre dans le sens spécifique qu'il lui confère. Ainsi, toute société

autonome doit non seulement s'autogouverner, mais s'auto-instituer de façon explicite et consciente. C'est bien là le sens véritable de la démocratie, qui reconnaît à la fois la contingence de toutes institutions et néanmoins la nécessité de l'institution (Caumières et Tomès 2017, 75). Les institutions qui émanent de ce régime et qui règlent la vie en société doivent aussi être considérées par les individus comme leurs propres créations collectives, toujours transformables en droit (Poirier 2003, 389).

Alors que dans sa célèbre réponse à la question « *Qu'est-ce que les lumières ?* » Kant avançait que l'autonomie consistait en la capacité de se gouverner soi-même sans être mis sous la tutelle d'un autre, Castoriadis rajoute que l'autonomie ne peut avoir de sens au plan collectif que si une société reconnaît être la source de ses institutions, et donc d'elle-même ; que si l'organisation sociale rejette toute transcendance dans l'établissement des lois qui la gouvernent (Caumières 2007, 77). Ainsi, en refusant de fixer l'institution pour toujours, le régime démocratique maintient ouverte en permanence la question de la validité de la loi. « La démocratie est en effet le seul régime qui reconnaît à la fois l'inexistence d'une norme transcendante (ce qui rend toute loi particulière contingente) et la nécessité d'une loi » (Caumières 2007, 86). En outre, si toute société est instituée par elle-même et s'il n'existe pas de source ou de fondement transcendant à l'organisation sociale, alors à la différence des autres régimes, la démocratie permet concrètement l'expérience explicite de cette auto-institution, « l'institution des lois n'étant rien d'autre que la mise en forme du chaos primordial d'après une exigence d'autolimitation » (Poirier 2011, 480).

Cette conception relativement abstraite de la démocratie est aussi relayée par une contrepartie plus concrète. Castoriadis définit en effet les dispositions et institutions concrètes nécessaires aux régimes démocratiques pour véritablement contribuer à la réalisation d'une société autonome. Il s'inspirera notamment de certains modèles telle la *polis* grecque, ou encore les conseils ouvriers hongrois de 1956.

### **L'expérience tragique de la démocratie grecque**

Il sera ici question de traiter séparément de ces différents aspects plus concrets de la démocratie, en s'appuyant sur l'analyse que Castoriadis fait de l'expérience démocratique grecque. En effet, la *polis* grecque revêt une importance toute particulière pour lui. Elle constitue d'abord le *locus* historique de la naissance simultanée de la philosophie et de la démocratie. Plus que le simple fruit du hasard, Castoriadis lie très clairement la culture et la pensée grecques de cette époque à

cette émergence. Il insiste néanmoins : la démocratie grecque n'est pas un modèle ni un simple régime politique parmi tant d'autres. Elle constitue pour lui un *germe*, dans la mesure où il y voit l'origine de la société gréco-occidentale, et dans la mesure où les significations imaginaires sociales qui ont émergées à cette époque continuent d'être le moteur d'un projet d'autonomie contemporain (PGCD, 263-64). En effet, Castoriadis retrouve dans l'expérience grecque non seulement la source de notre propre civilisation, mais l'origine de notre capacité à la réflexivité philosophique, à questionner la source des normes et des institutions qui les fixent, et à la possibilité même de s'adonner à l'activité démocratique.

Pour lui, c'est en Grèce qu'apparaît la question politique par excellence : « Comment pouvons-nous aborder raisonnablement, sinon « rationnellement », la question du jugement et du choix entre différentes institutions de la société ? » (PGCD, 282). C'est sur la base d'une telle question que la société grecque sera la première historiquement à pouvoir penser ce problème et à lui donner un aspect proprement politique ; en délibérant explicitement de ses lois en vue de les changer. Cette activité légiférante, basée sur la confrontation et la discussion collective concernant les bonnes et mauvaises lois, mène les Athéniens à poser non seulement la question de savoir si une loi particulière est bonne ou mauvaise, mais plus profondément à demander « qu'est-ce que, pour une loi, d'être bonne ou mauvaise ? », et par extension, « qu'est-ce que la justice ? ». Ce qui ne peut évidemment pas se faire sans soulever une réflexion philosophique d'interrogation explicite sur les représentations collectives et instituées du monde, dont le corolaire politique consiste à questionner et délibérer collectivement de l'institution existante de la société, dans la forme de ses lois et de ses institutions.

La société grecque a d'ailleurs la particularité de soulever des questions tout en acceptant qu'elles restent à jamais ouvertes. Politiquement : qu'est-ce que la justice en général ? Philosophiquement : qu'est-ce que la vérité ? Ainsi, la philosophie et la démocratie « émergent comme mises en question de l'imaginaire social institué » (PP, 274). Bref, l'élément radicalement nouveau introduit par l'apparition de la démocratie en Grèce est cette reconnaissance que la société est source d'elle-même, et qu'il n'y a pas de source ou d'origine extra-sociale à sonder pour trouver une ou des normes transcendantes. Quoique nécessaire, la loi est contingente et il tient à la société de la poser de façon inaugurale; à décider explicitement et lucidement des lois à se donner pour le bien commun, sans autres fondements que ceux qu'elle aura choisis. « Si la loi est loi parce qu'elle



a été posée comme loi, nous pouvons en poser une autre. Cette rupture est donc rupture *politique*, au sens profond du terme : reconnaissance par la société elle-même de sa possibilité et de son pouvoir de poser ses lois » (PP, 276). Ainsi, l'émergence de la démocratie affirme, pratiquement, que « la source de l'institution est l'activité instituante du peuple » sur la base de la reconnaissance que « rien ne peut déterminer d'avance le contenu de la loi, [et] qu'il n'existe aucune norme extra-sociale sur laquelle on puisse régler ce contenu » (PP, 294).

Cette rupture du sens qu'opèrent simultanément l'émergence de la philosophie et de la politique (au sens de Castoriadis, comme activité explicite d'auto-institution) consiste en une activité d'interrogation incessante qui non seulement refuse toute source de sens autre qu'elle-même, mais aussi qui refuse toute autorité qui ne justifierait pas la validité de droit de ses énonciations. Pratiquement, il en découle pour tous l'obligation de rendre compte en raison de leurs paroles et de leurs actes, mais aussi le rejet des disparités et inégalités entre citoyens qui seraient dues à l'existence d'une hiérarchie de pouvoir préalable. Enfin, cette rupture politique entraîne aussi la question concrète pour tous de devoir choisir quelles seraient les bonnes ou les meilleures institutions, puisque celles-ci dépendent de l'activité de chacun. Nécessairement s'ouvre ainsi la question de la justice.

Or, la reconnaissance que les racines de la justice ne prennent pas place dans un ordre transcendant, mais repose plutôt sur une création humaine suppose l'absence d'un ordre originel qu'il faudrait respecter ou retrouver. C'est précisément cette absence qui rend possible une compensation ou une réparation de la violence auquel se livrent les êtres humains entre eux (Raynaud 2008a, 19).

Ainsi, la précondition pour que la question de la justice, centrale à la démocratie, émerge en Grèce antique se situe dans la vision grecque du monde et de la vie humaine. En effet, c'est « l'ontologie du chaos » présente au cœur de l'imaginaire grec qui ouvre la possibilité des questionnements avancés par la philosophie et la démocratie. Cette position ontologique repose sur l'idée d'une absence d'ordre originel, sur la primauté du chaos sur le cosmos, et par extension sur l'inexistence d'un sens qui serait intrinsèquement lié à celui-ci. Pour Castoriadis, cette découverte, voir cette « désoccultation » de l'Abîme est au cœur de l'expérience grecque (PP, 278). Il retrace plusieurs versions de conception du monde marquée par l'absence d'ordre, de fondement et de sens. Cette position s'exprime notamment dans la mythologie, avec le mythe de Pandore, ainsi que

dans la poésie homérique, particulièrement dans la réponse d'Achille à Ulysse au pays des morts ; il n'y a pas d'espoir à attendre d'une vie après la mort ni d'un Dieu bienveillant, mais l'homme est libre de penser et d'agir dans ce monde. Au centre de ces récits, l'idée de l'« Abîme » est aussi reprise dans par la Théogonie d'Hésiode qui pose le chaos, entendu comme un vide, un néant et un désordre, à l'origine du monde.

Mais déjà chez Hésiode, l'univers est aussi chaos au sens où il n'est pas parfaitement ordonné, c'est-à-dire où il n'est pas soumis à des lois pleines de sens. Au début régnait le désordre le plus total, puis l'ordre, le *cosmos*, a été créé. Mais, aux « racines » de l'univers, au-delà du paysage familier, le chaos règne toujours souverain. Et l'ordre du monde n'a pas de « sens » pour l'homme : il dicte l'aveugle nécessité de la genèse et de la naissance, d'une part, de la corruption et de la catastrophe – de la mort des formes – de l'autre (PGCD, 284-85).

Enfin, Castoriadis retrouve cette conception aussi sur le plan philosophique chez Anaximandre, dans un des premiers textes philosophiques dignes de ce nom. Pour ce dernier, l'élément essentiel de l'être est l'*apeiron*, soit l'indéterminé, ou l'indéfini, ce qui n'est qu'une autre façon de penser le chaos de l'être. Contrairement à la vision heideggerienne, « l'expérience fondamentale grecque, c'est le dévoilement, non pas de l'être et du sens, mais du non-sens irrémédiable » (PP, 278). Pour Castoriadis, c'est donc cette vision qui conditionne et rend possible la création de la philosophie et de la politique ; puisque la philosophie, à l'inverse d'un régime de vérité qui serait unique et définitif, n'est possible que si le monde n'est pas totalement ordonné – et aussi puisque la politique repose sur la possibilité de créer un ordre qui soit proprement humain.

Si l'univers humain était parfaitement ordonné, soit de l'extérieur, soit par son « activité spontanée » (« main invisible », etc.), si les lois humaines étaient dictées par Dieu ou par la nature, ou encore par la « nature de la société » ou par les « lois de l'histoire », il n'y aurait alors aucune place pour la pensée politique, ni de champ ouvert à l'action politique, et il serait absurde de s'interroger sur ce qu'est une bonne loi ou sur la nature de la justice (cf. Hayek). De même, si les êtres humains ne pouvaient créer quelque ordre pour eux-mêmes en posant des lois, il n'y aurait aucune possibilité d'action politique, instituante. Et si une connaissance sûre et totale (*épistèmè*) du domaine humain était possible, la politique prendrait immédiatement fin, et la démocratie serait tout à la fois impossible et absurde, car la démocratie suppose que tous les citoyens ont la possibilité d'atteindre une *doxa* correcte, et que personne ne possède une *épistèmè* des choses politiques (PGCD, 285).

Comme le résume bien Raynaud en préface du deuxième tome de « Ce qui fait la Grèce » :

[...] l'expérience ou l'intuition fondatrice des Grecs, c'est celle de l'*absence d'ordre*, du caractère *second* du « cosmos » par rapport au « chaos », et c'est de là que naissent ensemble la politique et la philosophie : l'absence d'ordre autorise un questionnement

illimité, et c'est à la capacité instituante des hommes de suppléer l'absence d'un ordre « juste » (Raynaud 2008a, 16).

Cette découverte de l'Abîme essentiel du monde entraîne en conséquence le dévoilement du non-sens inéliminable sur lequel s'étaye la culture tragique grecque. Dans cette vision tragique de la vie et du monde, les cycles d'injustice, de démesure et d'outrage mènent nécessairement à la catastrophe et à la destruction. La seule façon de ramener l'ordre est par la justice (PP, 279-80). Ainsi, la reconnaissance de l'Abîme, ou du chaos essentiel de l'être, est inséparable de la décision et la volonté de l'affronter. « Il y a à faire, et il y a à penser et à dire – dans un monde où rien n'assure, d'avance, la valeur du faire, la vérité du penser et du dire. Cette dimension pratique-effective de l'institution grecque du monde et de la société, [...] nous ramène aux racines politiques de la constitution du monde grec » (PP, 283). Face à ce non-sens ontologique, la démocratie sera donc la réponse pratique pour donner un sens et un ordre au monde humain, par la création de la loi et de la justice. Elle sera à la fois le questionnement pratique de la validité de tout ordre politique hérité, mais sera aussi une interrogation permanente sur le contenu et la source de la loi. Et puisque celle-ci ne peut être retrouvée dans un univers qui est essentiellement chaos, le *dèmos* d'Athènes s'autoproclamera la source et le siège du pouvoir, de l'activité législative ainsi que de l'exercice de la justice (PP, 283-84). Ainsi, il découle du postulat ontologique à l'origine de l'imaginaire et de la culture tragique grecque, selon lequel il n'existe aucune signification préalable du monde et de l'existence, autre que le non-sens de la mort, la nécessité d'une part de la question illimitée de la nature et des mythes et représentations (par la philosophie) et d'autre part, de l'auto-institution de la société par la démocratie (naissance de la politique).

Cet aspect de la tragédie soulève d'ailleurs deux éléments essentiels et sous-jacents au principe démocratique : l'universalité et l'impartialité. D'abord, puisque la tragédie n'épargne personne, et que sur la base d'un monde privée de sens, elle prend la forme d'une injustice fondamentale. Mais c'est aussi cet aspect d'universalité et d'impartialité qui suscite non seulement l'intérêt pour la vie et les mœurs d'autres peuples (liés à l'émergence de la réflexion historique), mais aussi qui entraîne l'impartialité du regard face à l'autre. Sans cette posture, il ne peut y avoir relativisation des lois et des normes de la société. Bref, la tragédie grecque exprime dans un premier temps la catastrophe et la destruction liée à l'injustice et l'*hubris*, mais aussi la nécessité de confronter et limiter celles-ci en instaurant un ordre, des lois et une justice dans le monde des humains (PP, 280). Ainsi, l'expérience grecque telle qu'interprétée par Castoriadis est

essentiellement tragique, non pas seulement dans la relation entre l'homme et le *cosmos*, mais aussi dans sa dimension civique, à savoir dans la relation entre les hommes.

En outre, si la démocratie est la réponse pratique à un ordre a-sensé du monde, elle est aussi en soi un régime tragique. En effet, la communauté politique qui se donne ses propres lois n'a aucune garantie absolue de demeurer juste et elle est constamment menacée par l'*hubris*, c'est-à-dire par la démesure du *dèmos* (Raynaud 2008a, 18-19). Étant source d'elle-même, la communauté des citoyens ne connaît aucune autre limite que celles qu'elle se donne elle-même. Ainsi, la réponse pratique au non-sens ontologique propre à l'expérience grecque est non seulement la démocratie, mais l'aspect d'autolimitation qui lui est inséparable. « Cette réponse (la démocratie) est celle qui met en avant l'*autolimitation*, aussi bien pour l'individu que pour le peuple (*dèmos*) – autolimitation qui a nom loi et justice » (PP, 280).

Castoriadis donne l'exemple de la tragédie d'Antigone où « la catastrophe se produit parce que Créon *comme* Antigone se crispent sur leurs raisons, sans écouter les raisons de l'autre » (PGCD, 302). Comme rien ne peut garantir la justice *a priori*, pas même la raison ou la piété, il doit y avoir délibérations et décisions collectives pour que la communauté se donne les règles les plus justes possibles. Le récit d'Antigone démontre la folie de vouloir être sage tout seul (*monos phronein*), puisque même l'application rigide de normes rationnelles ou pieuses peut mener à l'*hubris* et donc à la catastrophe. En dénonçant cette vision d'une sagesse individuelle liée à l'inflexibilité de l'application de certaines normes, Castoriadis avance que la tragédie d'Antigone formule un aspect essentiel de la politique démocratique, soit la nécessité de maintenir la question de la justice et des bonnes lois constamment ouverte, et d'en faire un processus de délibération collective plutôt qu'une application de principes fixes (PGCD, 302-3).

Mais si la société, et plus précisément le *dèmos* auto-instituant, se reconnaît comme la source des normes qu'elle se donne, alors la tragédie, c'est aussi qu'il n'y a aucune limite externe et aucune norme transhistorique pour contenir l'*hubris* potentielle des hommes, individuellement ou collectivement. Il en découle pour le régime démocratique la nécessité de l'autolimitation. « Dans une démocratie, le peuple *peut* faire n'importe quoi – et doit savoir qu'il ne *doit pas* faire n'importe quoi. La démocratie est le régime de l'autolimitation ; elle est donc aussi le régime du risque historique – [...] le régime de la liberté – et un régime tragique » (PGCD, 296-97).

L'*hubris*, en tant que démesure ou injustice inhérente au caractère a-sensé et tragique du monde, ne concerne pas la violation de normes claires et posées préalablement, mais constitue à l'inverse la violation de la seule norme qui n'est nulle part définie, celle de l'autolimitation. Sans critère intrinsèque à la loi, il n'existe pas de norme, ni même de norme de la norme (c.-à-d. une constitution), qui ne soit pas une création historique. Cela signifie qu'il n'existe aucune garantie que le critère de l'autolimitation ne soit jamais transgressé ni aucun moyen d'éviter ou d'éliminer les risques, pourtant potentiellement catastrophiques, d'une *hubris* collective. Comme le soulève Castoriadis, aucune Constitution, et encore moins le droit international, n'a jamais réellement suffi à empêcher ou contrôler un mouvement historique disposant de la force, que ce soit l'inertie d'un mouvement populaire révolutionnaire ou du pouvoir d'une minorité aux commandes d'une force brute (PGCD, 297-98).

À ce titre, Castoriadis note qu'en Grèce il n'y a pas de distinction entre « constitution » et « loi ». Puisque la constitution, tout comme la loi, est création sociale-historique et prend son origine dans l'activité instituante de la collectivité, il ne saurait être question de la poser en limite externe à la loi, ou encore à en confier l'interprétation à des experts non élus. Castoriadis évoque plutôt deux institutions créées par les Grecs pour aborder l'autolimitation intrinsèque au régime démocratique. Premièrement, il expose la procédure de *graphè paranomôn*, ou d'accusation d'illégalité, par laquelle un citoyen pouvait contester une loi proposée par un autre, et votée par l'*ecclesia*, en traînant ce dernier devant la justice pour avoir incité à faire voter une loi « illégale » ou injuste. Dans le cas d'une condamnation, la loi était aussitôt annulée. La particularité de cette procédure est que le jury responsable de juger de l'affaire était un jury populaire constitué de 500 à 1500 citoyens tirés au sort plutôt que par les juges d'une Cour suprême nommés à vie. « Ainsi, le *dèmos* en appelait-il contre lui-même » (PGCD, 299). Un citoyen pouvait en effet demander à ce qu'un large échantillon de citoyens tirés au hasard se prononcent sur une loi passée par tous les citoyens présents lors de l'adoption de ladite loi, pour en juger de nouveau une fois les passions retombées et avec un certain détachement. « Le peuple étant la source de la loi, le « contrôle de la constitutionnalité » ne pouvait être confié à des « professionnels » [...], mais au peuple lui-même agissant sous des modalités différentes. Le peuple dit la loi ; le peuple peut se tromper; le peuple peut se corriger. C'est là un magnifique exemple d'une institution efficace d'autolimitation » (PGCD, 299).

La deuxième institution qu'évoque Castoriadis est la tragédie comme telle, en tant que manifestation culturelle d'une vision du monde propre à l'expérience grecque de la démocratie. Tel que susmentionné, la tragédie démontrait comment l'absence d'ordre et de sens du monde peut mener à la catastrophe et aux déchaînements des passions, comment « non seulement [...] nous ne sommes pas maîtres des conséquences de nos actes, mais [...] nous ne maîtrisons pas même leur *signification*. Le Chaos est aussi présentifié comme Chaos *dans* l'homme, c'est-à-dire comme son *hubris* » (PGCD, 300). Et comme l'*hubris* ne prend pas nécessairement la forme de la transgression de normes bien définies, mais peut aussi découler d'un respect inflexible à certaines normes, même dans le cas de dirigeants bien intentionnés, il s'en suit la nécessité de réfléchir et délibérer collectivement des lois, des institutions et de l'ordre social.

Ainsi, la réponse politique à la tragédie doit dépasser les oppositions violentes qui mènent à la catastrophe, et mettre en place les conditions propices à l'autolimitation. Le pouvoir ne doit ainsi plus appartenir à une seule personne ou une seule catégorie ou classe, mais doit appartenir à tous et à personne à la fois et être placé à égale distance de tous. Ainsi, les structures du pouvoir explicite ne peuvent plus être l'objet d'appropriation, mais sont basées sur l'égalité de participation de tous, de manière simultanée et collective (PP, 290). Ce n'est pas dire pour autant que le danger d'une *hubris* collective est ainsi écarté. Dans son aspect tragique, la démocratie ne peut jamais non plus garantir le contrôle de l'*hubris*. Elle est nécessairement le régime du risque. Néanmoins, elle permet précisément d'instituer consciemment les conditions de son autolimitation. « Dire que la démocratie est le régime de la liberté, c'est aussi dire que c'est le régime sous lequel les risques de l'existence sociale et historique sont les plus explicites – ce qui ne veut nullement dire : les plus grands, au contraire » (PP, 305). Castoriadis relève à cet effet qu'Aristote déjà avançait que le petit nombre était plus susceptible d'être corrompu que le grand, que ce soit par l'argent ou par les faveurs (PP, 306). *A fortiori*, ce n'est qu'une fois conscient des risques, et lorsque la participation au pouvoir est également partagée, qu'apparaît la possibilité même de l'autonomie et de sa contrepartie, l'autolimitation, comme visée de la démocratie. « La démocratie est la reconnaissance de ce fait : être libre, c'est comprendre qu'on n'a aucun recours contre soi-même » (PP, 297).

Castoriadis souligne en sus plusieurs éléments qui font de l'expérience de la démocratie à Athènes un germe, ou un exemple dont nous pourrions nous inspirer pour poursuivre le projet d'autonomie. Tout d'abord, l'activité politique de questionner les institutions et les lois et de les

transformer y est pensée comme un processus permanent. La démocratie ne peut pas avoir avec un contenu et une forme fixe, mais consiste justement dans le régime où l'activité et la lutte entourant le changement des institutions et des lois devient explicite et permanent. Le *dèmos* peut et doit ainsi questionner et modifier de façon continue les règles qui s'imposent à lui (PGCD, 286).

Deuxièmement, c'est précisément ce *dèmos*, ou encore la communauté des citoyens dans son ensemble, qui détient le pouvoir de modifier ses lois et ses institutions. Ainsi, la communauté politique proclame par son action sa souveraineté absolue. Par conséquent, le *dèmos* non seulement dispose du pouvoir de légiférer sur tout au sein de l'*ecclésia*, mais également du pouvoir juridictionnel de trancher les conflits et de se gouverner lui-même. Évidemment, cette autoposition du corps politique et la proclamation de sa souveraineté absolue contiennent toujours un élément arbitraire, mais dans un régime démocratique, elle est toujours accompagnée du principe fondamental de l'égalité politique entre les citoyens qui en font partie. En effet, la démocratie, la loi et le droit plus généralement reposent tous sur le principe d'égalité. Là où s'impose la force, il ne saurait être question d'égalité, alors qu'inversement, entre égaux, c'est le droit qui doit prévaloir ou si le droit prévaut, c'est qu'il y a égalité (PP, 295). Cette égalité ne tombe toutefois pas du ciel et n'existe pas non plus dans un état de nature. Elle est le résultat d'un acte instituant qui détermine qui est égal, c'est-à-dire dans quelle catégorie d'individu elle prévaut. Mais si c'est le politique qui dit et qui fait la loi, déterminant ainsi la source du droit, c'est aussi le politique qui détermine qui est égal quant à la création et l'application de la loi, et donc qui est égal quant au politique et de quelle façon. La particularité de la démocratie, c'est qu'elle « signifie que le peuple *se pose* comme peuple d'égaux quant au pouvoir et à la loi. Elle signifie donc aussi que le peuple pose et dit le droit » (PP, 295-96), et ce, à partir de rien d'autre que de lui-même, ce qui revient à dire à partir de rien.

En outre, il faut bien préciser que l'égalité instituée par la démocratie grecque n'est pas limitée au regard de la loi, en termes de droit. Elle doit aussi être une égalité de participation dans les prises de décisions et dans la gestion des affaires publiques. Cette participation est encouragée à la fois par des règles formelles, ainsi que par l'*ethos* général de la *polis*. Par exemple, en cas de refus d'un citoyen de prendre parti dans les luttes concernant les affaires publiques de la cité, il risque d'être déclaré *atimos*, ce qui implique qu'il perd alors ses droits politiques (PGCD, p.287-288).

Ce pouvoir et ce devoir de participation reposant également sur tous les citoyens de la communauté président dans ses principales institutions décisionnelles. C'est notamment le cas pour la participation à l'*ecclesia*, le corps souverain agissant constitué par l'assemblée délibérative du peuple. À cette assemblée, tous les citoyens disposent du droit de parole (*isègoria*), ainsi que de la garantie de l'égalité de leur voix (*isopsèphia*). Bien qu'il y ait certains magistrats élus pour assurer des postes spécifiques qui requièrent un certain savoir technique (par exemple les généraux de l'armée), la grande majorité des citoyens qui occupent des offices politiques sont choisis par rotation à tour de rôle ou par tirage au sort. Similairement, les tribunaux ne sont pas formés de juges professionnels, mais plutôt formés de jurys tirés au sort. Il importe aussi particulièrement que les magistrats, élus, tirés au sort ou nommés par rotation soient tous révocables à tout moment, par condamnation dans une procédure judiciaire. Pour Castoriadis, ce sont ces éléments concrets qui constituent le cœur du régime de démocratie directe élaborée par les Athéniens (PGCD, 388; PP, 290-91).

### **Contre la vision libérale : les conditions de possibilités de la démocratie**

À cet égard, il ne manque pas de souligner trois grandes différences entre ces éléments, qu'il considère essentiels à une expérience véritablement démocratique, et différents aspects de la « démocratie » libérale moderne. La première distinction qu'il relève est le rôle que joue la représentation dans ces dernières. Il oppose en effet la démocratie véritable, où le pouvoir réside dans le peuple et est exercé par lui, aux régimes constitués sur le principe de la représentation permanente. Déjà dans la pensée politique, Castoriadis avance qu'autant chez Aristote, Rousseau ou Constant, la représentation est un principe étranger à la démocratie. Pour Aristote, l'élection de magistrats introduit un principe aristocratique dans la *Politeia*. Similairement, Rousseau note que même si les Anglais se croient libres d'élire leur Parlement, ils ne le sont en vérité qu'un jour tous les cinq ans. Enfin, même chez Constant – qui défend pourtant la représentation au titre notamment que la démocratie directe est incompatible non seulement avec les dimensions des États modernes, mais aussi avec la perte d'intérêt des citoyens pour les affaires publiques – la représentation et les élections ne sont qu'un moindre mal et donc qu'une forme compensatoire de ce que serait la véritable démocratie. Pour Castoriadis toutefois, la représentation vient dénaturer l'esprit et le principe démocratique. « Dès qu'il y a des « représentants » permanents, l'autorité, l'activité et l'initiative politiques sont enlevées au corps des citoyens pour être remises au corps restreint des



« représentants » - qui en usent de manière à consolider leur position et à créer des conditions susceptibles d'infléchir, de bien des façons, l'issue des prochaines « élections » (PGCD, 289).

À l'opposé, Castoriadis souligne que dans l'histoire moderne, tous les mouvements politiques révolutionnaires, ou « d'autoconstitution radicale », ont fait resurgir l'expérience de la démocratie directe. Sous diverses formes, les collectivités politiques engagées dans un tel processus ont organisé le pouvoir de façon à permettre la participation de tous. Castoriadis donne ici en exemple les conseils communaux (*town meetings*) durant la révolution américaine, les *sections* pendant la révolution française, la Commune de Paris, les conseils ouvriers et les soviets dans leur forme initiale. Ces structures avaient en commun de désigner le corps souverain comme étant composé de la totalité des personnes concernées et de permettre leur participation (PGCD, 288).

Ainsi, la représentation permanente constitue pour Castoriadis une aliénation du pouvoir du peuple par une catégorie d'individus. Elle peut être nécessaire si certaines positions requièrent des compétences spécifiques, mais les élus qui occupent ces postes doivent être continuellement révocables. Sans cela, la division des *tâches* politiques entre tous, propre à la démocratie, devient une division du *travail* politique caractéristique des sociétés hétéronomes et mène à une division rigide entre gouvernants et gouvernés, ainsi qu'à « l'existence d'une catégorie d'individus dont le rôle, le métier, l'*intérêt* est de diriger les autres » (FF, 66). Pour Castoriadis, la démocratie représentative est en définitive la négation de la démocratie puisqu'elle parvient à aliéner le pouvoir du peuple tout en laissant croire qu'elle en est l'incarnation. Elle est ainsi la « grande mystification politique des temps modernes » (PP, 299) et elle s'appuie sur une mystification analogue des élections, élevées en procédure démocratique par excellence alors qu'elles introduisent au contraire un principe aristocratique. Ceci n'implique cependant pas que Castoriadis s'oppose à une influence accrue des meilleurs (tel que Périclès), mais que celle-ci doit se réaliser dans le cadre d'un régime démocratique où chacun peut également participer au pouvoir (PP, 299-300).

À ce titre, le deuxième élément des démocraties libérales qu'il oppose à une véritable expérience démocratique est l'influence des experts. Dans la démocratie grecque, « l'expertise » politique revient à la communauté politique qui doit décider de ses lois et s'autogouverner. L'activité politique est du ressort de la *praxis* ; c'est-à-dire que sa finalité lui est intrinsèque. Autrement dit, la fin de l'activité démocratique est l'activité démocratique elle-même, en tant qu'incarnation de l'autonomie collective. À l'inverse, une expertise technique appartient au

domaine de la *poesis* et de la *technè*. Sa finalité ou son *telos* se situe en dehors d'elle-même, dans la réalisation d'un objectif qui lui est extérieure. L'expertise et l'existence d'experts liées à différents domaines sont donc inséparables de champs d'activité technique spécifiques. Castoriadis donne à cet effet l'exemple de la guerre, dont l'objectif est la conquête et/ou la domination et non la guerre en elle-même. Elle constitue ainsi un domaine technique particulier, avec l'expertise qui lui est associée. Conséquemment, les dirigeants militaires étaient élus à Athènes, selon leur niveau d'expertise. Toutefois, à la différence de la conception moderne, Castoriadis voit dans l'élection des experts un principe clé : que le bon juge du spécialiste (de l'expert) n'est nul autre que l'utilisateur, et non pas un autre spécialiste : « le guerrier (et non pas le forgeron) pour l'épée, le cavalier (et non pas le bourrelier) pour la selle. Et naturellement, pour toutes les affaires publiques (communes), l'utilisateur, et donc le meilleur juge, n'est autre que la *polis* » (PGCD, 290). À l'opposé, la vision moderne implique que les experts ne peuvent être jugés que par d'autres experts. Celle-ci contribue pour Castoriadis à la multiplication structures bureaucratiques et hiérarchiques modernes, ainsi qu'à leur irresponsabilité devant le citoyen. C'est aussi cette conception des experts, qui passe sous silence l'inexistence d'une expertise quant à l'universel ou quant à la définition du bien commun, qui créer aujourd'hui un hiatus entre d'une part la faculté de certains à se hisser au pouvoir et de l'autre l'aptitude distincte à gouverner. En outre,

l'idée dominante qu'il existe des « experts » en politique, c'est-à-dire des spécialistes de l'universel et des techniciens de la totalité, tourne en dérision l'idée même de démocratie : le pouvoir des hommes politiques se justifie par l'« expertise » qu'ils seraient seuls à posséder – et le peuple, par définition inexpert, est périodiquement appelé à donner son avis sur ces « experts » (PGCD, 290).

Enfin, le troisième élément par lequel Castoriadis distingue la démocratie athénienne des démocraties libérales est la conception de l'État comme séparée de la société qui domine dans ces dernières. En Grèce antique, il n'existe pas cette dichotomie. La *polis* n'est pas un État au sens moderne, mais consiste à la fois en une institution/constitution politique et une manière, un mode par lequel le peuple s'occupe des affaires publiques. Cette indivisibilité entre la *polis* et le corps ou l'activité des citoyens est exprimée notamment par Aristote lorsqu'il écrit non pas « la constitution d'Athènes », mais bien « la constitution des Athéniens », ainsi que par Thucydide pour qui : « la *polis* ce sont les hommes » (PGCD, 291). Ainsi, pour les Grecs, l'État n'est pas une institution distincte ou séparée du corps des citoyens ; l'État *est* le corps des citoyens assemblé et agissant. S'il y a effectivement une administration technique (police, conservation des archives publiques,

finances publiques », elle est opérée par des esclaves, et ne détient ainsi aucune souveraineté en soi. Elle se résume dans l'ensemble à des tâches d'exécution supervisées par des citoyens magistrats, soit tirés au sort ou choisis par rotation. Ainsi est assurée à la fois la participation d'un grand nombre de citoyens au pouvoir et par l'intermédiaire de cette participation, l'apprentissage des fonctions de la *polis* par l'ensemble des citoyens. L'*ecclesia* demeure donc souveraine sur toutes questions gouvernementales et assure le contrôle politique sur l'ensemble des magistrats, qui doivent non seulement rendre compte de leur gestion, mais sont aussi toujours révocables en droit (PGCD, 290-92).

Il n'y a donc pas de séparation société civile/État chez les Grecs. La « communauté politique » ou la « société civile » qui forme la *polis* est évidemment aussi un objet d'action politique instituante, arbitraire en soi, mais n'implique pas pour autant le phantasme ou la nécessité d'homogénéité. C'est la création d'un espace social proprement politique qui, bien que ses éléments sociaux puissent être hétérogènes (ex. : les tribus à Athènes), constitue une unité à la fois spatiale (géographiquement), mais aussi temporelle au sens où les actes passés de la communauté sont pris en charge par la communauté présente (PGCD, 292-93).

En revanche, la conception moderne d'un État séparé de la société civile est ancrée dans une attitude défensive et méfiante face au pouvoir. Castoriadis soutient qu'après un millénaire de monarchie de droit divin, et de renforcement de l'Église pour qui tout pouvoir vient de Dieu, a subsisté en Europe la représentation d'un pouvoir comme étranger et autre, comme s'opposant à la société. Si le pouvoir est *autre* et en principe hostile, alors il s'agit de le contenir à l'intérieur de certaines limites et de se défendre contre lui et ses abus. Malgré les révolutions française et américaine qui ont tenté de retrouver cette idée du pouvoir souverain résidant dans le peuple, ou dans la nation (« *We the people* »), la représentation politique instituée par les démocraties modernes a vite fait de vider de son contenu pratique ce principe. Ainsi, les chartes de droits et libertés apparaissent aujourd'hui principalement comme des moyens de défense contre un État tout-puissant, essentiellement étranger à la société civile et dont il faudrait se protéger et se prémunir (DPR, 236-37). C'est donc contre cette vision d'un État séparé de la société que doit se constituer une véritable démocratie, de façon à retrouver une vision plus proche de celle des Grecs, pour qui la *polis* est non seulement une institution politique, mais d'abord et surtout l'activité politique souveraine et instituante de la communauté politique.

Il résulte de cette troisième distinction entre la démocratie athénienne et les démocraties libérales modernes une autre différence quant à la place qui est donnée aux intérêts particuliers et à l'intérêt général. Pour les Grecs, il est principalement question d'écarter au maximum l'influence des intérêts particuliers. Idéalement, les décisions devraient être prises en vertu de considérations générales s'appliquant à tous. En revanche, Castoriadis souligne que chez les modernes, la défense et l'affirmation des intérêts particuliers occupent une place névralgique et sont institutionnalisées de plusieurs manières dans les régimes libéraux ; qu'il s'agisse de groupes de pression, de lobbies publics ou privés, de mouvements sociaux ou de syndicats. En conséquence d'une société profondément divisée, et qui en sus revendique et approfondit volontairement ces divisions, l'espace politique devient lui aussi fragmenté par l'affirmation et la défense d'intérêts particuliers portés par des groupes de pressions des plus diverses. Cette fragmentation de l'espace politique entraîne avec elle la disparition de projets politiques rassembleurs et de portée générale, ainsi que le risque d'une décomposition du corps politique, éclaté entre groupes de pression et lobbies. Face à cette situation, il ne peut être question de faire abstraction du social. Celui-ci doit à l'inverse être transformé de façon à ce que les conflits d'intérêts sociaux, le plus souvent de nature économique, ne soient plus les facteurs dominant la formation des attitudes politiques quant aux questions d'intérêt général (PGCD, 293).

S'il faut se départir de cette vision de l'État séparé de la société civile et comme *locus* des luttes entre une pluralité d'intérêts particuliers, incompatible avec l'exercice véritable de la démocratie et de l'autonomie collective, il faut alors se demander comment la société peut être pensée et structurée différemment pour permettre la réalisation de cet idéal. Comment peut-on en effet concevoir les différentes sphères de l'activité humaine afin de pouvoir énoncer les conditions de possibilité de la démocratie athénienne, et potentiellement de toute démocratie ? Castoriadis répond à cette question en retrouvant dans la langue grecque ancienne et la pratique politique des Athéniens une conception de la société établie sur la distinction entre trois sphères d'activité humaine : l'*oikos*, l'*agora* et l'*ecclesia*. Sommairement, l'*oikos* constitue la sphère privée, celle de la maison-famille ; l'*agora* la sphère privée/publique, soit celle du marché-lieu de rassemblement ; et enfin l'*ecclesia* est la sphère du pouvoir explicite, formellement et fortement publique, la sphère « publique/publique ». Ces sphères ne sont pas naturelles, mais sont instituées ainsi et articulées entre elles par la société elle-même (FF, 63-64; DPR, 229). Au regard de ces sphères, la démocratie

est « le régime où la sphère publique devient vraiment et effectivement publique – appartient à tous, [et] est effectivement ouverte à la participation de tous » (DPR, 229).

Ainsi, une des conditions de réalisation de la démocratie est l'existence d'une *sphère* publique (*ecclesia*) qui soit réellement publique. Cette condition « implique que les pouvoirs législatif, judiciaire et gouvernemental appartiennent effectivement au peuple et sont exercés par lui » (FF, 65). Toutefois, cette participation générale à la vie politique nécessite l'existence concrète d'un *espace* public, pas simplement dans l'*ecclesia*, où se prennent les décisions, mais aussi et de façon inséparable, dans l'*agora*, le domaine public/privé, puisque c'est là que se forment les opinions (*doxas*) des citoyens. Un tel espace public requiert qu'il existe effectivement, et pour tous, la liberté de parole, de pensée et de questionnement sans limite. La création d'un tel espace « établit le *logos* comme circulation de la parole et de la pensée au sein de la collectivité » (PGCD, 294).

En outre, les relations entre les trois sphères d'activités humaines que forment l'*oikos*, l'*agora* et l'*ecclesia*, bien que socialement instituées et non naturelles, sont déterminantes dans la possibilité de réalisation d'un espace public libre et du devenir radicalement public de l'*ecclesia*. En effet, la liberté de la sphère privée, comme celle de l'*agora*, constituent des conditions essentielles à la liberté de la sphère proprement politique. L'*ecclesia* doit donc veiller à ce que d'une part la sphère privée, l'*oikos*, soit intouchable et comme inviolable par le pouvoir explicite, à l'exception du droit criminel et des matières éducatives. Elle doit aussi garantir le plus de liberté possible à l'*agora*, pour qu'il existe un espace de délibération et de regroupement libre, permettant à tous de poursuivre leurs projets respectifs (activités, regroupements, échanges), mais aussi afin de créer un espace de réflexion concernant les enjeux à l'agenda dans l'*ecclesia*. Enfin, cette dernière sphère publique, où réside le pouvoir explicite, ne doit pas simplement être pensée dans sa relation et sa « protection » des sphères privée et publique/privé. Elle est aussi le *locus* de création de projets de sens collectifs et cette possibilité doit être préservée et cultivée (FF, 68-69).

À ce titre, l'existence d'un espace public véritable repose aussi sur la possibilité réelle et concrète de participer aux prises de décision et au pouvoir de façon générale. Il est nécessaire que les citoyens aient un intérêt à pouvoir participer activement dans l'espace public, en raison même du fait qu'ils doivent aussi prendre part aux délibérations ayant lieu à l'*ecclesia*. Devant l'impuissance d'influencer le pouvoir, il ne peut y avoir d'intérêt tangible pour les affaires

publiques. Ainsi, la démocratie directe, si elle nécessite l'existence d'un espace public, en est aussi la condition de réalisation effective. « On discute avec passion des affaires publiques, parce que l'on aura à en décider soi-même » (PP, 299). Ainsi, si les délibérations à l'*ecclesia* sont significatives, c'est parce qu'une *agora* libre permet déjà de discuter librement des affaires communes et inversement, c'est parce qu'il y a ces délibérations et la possibilité de participer au pouvoir que les citoyens athéniens s'intéressent sérieusement aux affaires communes.

Il n'existe d'espace public véritable que dans la mesure où il existe un *intérêt vital* des citoyens pour cet espace public, et cet intérêt n'existe que comme partie et porteur de leur intérêt vital pour la chose publique [...], lequel à son tour ne peut exister que dans la mesure où ils *peuvent* quelque chose quant à cette chose publique » (PP, 298).

C'est par la création de cet espace public que l'existence d'un *logos* comme discours collectif et raisonné peut advenir. Terme certainement employé avec une multitude de significations et de connotations au fil de l'histoire de la philosophie, Castoriadis comprend le *logos* comme :

le discours qui circule entre les humains, auquel tous participent, en droit, également, lequel, moyennant cette répartition et cette circulation, risque le moins d'être fixé une fois pour toutes à une place et d'être mis au service d'une *hubris* personnelle. Le *logos* est ici la vérité effective telle qu'elle se fait dans et par la cité, comme vérité commune, et aussi déploiement de la vérité – et non pas possession d'une vérité donnée une fois pour toutes (PP, 293).

Le *logos* ainsi compris est concrétisé par la création d'un espace public d'interrogation et de contrôle réciproque des discours et de l'argumentation. Il est le « médium de coexistence des citoyens » participant activement à l'auto-institution explicite de leur société. En ce sens, il est essentiel à l'activité démocratique de la *polis*. Le *logos* et l'existence d'un espace public sont donc intimement interreliés et conditions de possibilité réciproque. C'est notamment leur création conjointe qui fait toute la particularité de l'expérience démocratique grecque (PP, 293).

Pour transformer la *polis* de simple enceinte et refuge fortifié en communauté politique, le *dèmos* doit créer le *logos* comme discours exposé au contrôle et à la critique de tous et de soi-même et ne pouvant s'adosser à aucune autorité simplement traditionnelle. Et, réciproquement, le *logos* ne peut être effectivement créé que dans la mesure où le mouvement du *dèmos* instaure en acte un *espace public et commun*, où l'exposition des opinions, la discussion et la délibération, l'égalité sans laquelle cette discussion n'a pas de sens et la discussion qui réalise cette égalité (*isègoria*), la liberté qu'elles présupposent et qu'elles entraînent (*parrhèsia* : responsabilité et obligation de parler) deviennent possibles et réelles pour la première fois (que l'on sache) dans l'histoire de l'humanité (PP, 284).

En outre, cet espace public doit aussi être envisagé dans un rapport double, non seulement dans son aspect synchronique, mais aussi dans son aspect diachronique. Castoriadis entend par là la création non seulement d'un espace délibératif public et commun, mais aussi la création d'un temps public par lequel la communauté politique s'identifie en continuité avec les activités et décisions passées de cette même communauté. Ce temps public requière donc l'identification de chaque citoyen à un corps politique, à une communauté, dont le passé est intimement lié au présent, sans pour autant imposer les dogmes des traditions passées. Ce temps public est exprimé par l'apparition d'une histoire commune instaurant une mémoire collective, explicite, consignée, mais aussi critique. Cette mémoire constitue aussi une forme d'autolimitation de la démocratie en tant que recherche de repères relatifs pour son action, en conséquence de la reconnaissance de l'inexistence de loi transcendante, qu'elle soit divine, naturelle ou rationnelle, qui soit à même de fonder ultimement les significations, institutions et normes sociales (PP, 300). Dans une société démocratique, la création d'un espace public est ainsi inséparable de celle « d'un temps public de la pensée, où un dialogue continu avec le passé est rendu possible, où le présent n'est ni résorbé dans la simple répétition d'une tradition, ni condamné à ne pouvoir en sortir que par de nouvelles fondations inspirées ou révélées qui doivent obligatoirement se soustraire à la discussion » (PP, 284).

D'autre part, si un espace public libre est une condition de réalisation de la démocratie, il repose aussi sur le respect de deux principes fondamentaux susmentionnés, soit le droit égal pour chacun de parler en toute franchise (*isègoria*), ainsi que l'engagement de chacun à parler et à s'investir sincèrement dans les débats concernant les affaires publiques (*parrhèsia*). Le respect de ces principes nécessite toutefois le renforcement de certains traits déterminants chez les citoyens, à savoir le courage, la responsabilité et la honte. Sans ceux-ci, l'espace public est condamné à devenir un lieu de propagande et de mystification. La *paideia* ou l'éducation des citoyens grecs est ainsi essentielle pour donner un contenu véritable à cet espace délibératif commun. Cette éducation est aussi importante au sens où elle participe à conférer un sentiment d'appartenance au futur citoyen et à lui faire prendre conscience que sa participation est condition même de la santé et l'existence de la démocratie. Ainsi, la *paideia* grecque « est d'abord et avant tout la prise de conscience du fait que la *polis*, c'est aussi vous, et que son destin dépend aussi de votre réflexion, de votre comportement et de vos décisions ; autrement dit, elle est participation à la vie politique » (PGCD, 295). Ainsi, il ne peut y avoir de démocratie sans la participation de citoyens qui lui

correspondent et qui soient en mesure de la faire fonctionner et de la reproduire. Conséquemment, il ne peut y avoir de société démocratique sans l'existence d'une *paideia* et d'un *ethos* démocratique (DPR, 233).

Une telle conception de la démocratie est en rupture avec la figure de la liberté des Anciens telle que décrite par Benjamin Constant. Au contraire d'un sacrifice de la liberté privée à la participation politique, la démocratie consiste en un « type d'organisation politique qui repose sur l'autonomie de tous et favorise la liberté de chacun » (Raynaud 2008a, 19). Elle suppose que l'autonomie individuelle et collective dépendent de la possibilité de participation de tous à la création de la loi, même si les préférences de tous ne peuvent en tout temps prévaloir. Ainsi, la réalisation de la liberté de chacun est en même temps fonction de la liberté effective des autres, et la participation à la position de la loi ne réalise la liberté que si elle est également et effectivement possible pour tous (DPR, 227).

À cet effet, afin de pouvoir réaliser cette autonomie individuelle et collective, une démocratie véritable nécessite des dispositions institutionnelles précises, incluant évidemment des dispositions formelles et procédurales. Castoriadis donne en exemple les dispositions modernes assurant la protection des droits individuels (*bill of rights*), les garanties judiciaires (*due process of law*) et la séparation des pouvoirs. Toutefois, un accent mis uniquement ou principalement sur la protection de libertés négatives reste prisonnier d'une vision du pouvoir qui serait étranger à la collectivité et dangereux pour la société civile, et dont il faudrait simplement limiter la puissance, court-circuitant incidemment dès lors la possibilité même d'identification à la *polis* et de la réalisation concrète d'un autogouvernement. En outre, il s'oppose aussi à une vision de la démocratie qui reposerait uniquement sur le respect de dispositions formelles et procédurales. L'activité même du pouvoir, ainsi que sa configuration constitutionnelle, implique toujours des considérations substantives. Il accuse la position procédurale « d'affirmer que, dans un régime « démocratique », seule la « forme » ou la « procédure » selon lesquelles ces décisions (concernant des questions de substances) sont prises importent – ou bien que cette « forme » ou « procédure » à elles seules caractérisent un régime comme « démocratique » (DPR, 232).

Premièrement, les procédures liées à un régime démocratique ne sont pas que des moyens vers une fin autre, mais constituent en soi une finalité substantive de ces régimes. Les procédures de rotation, de tirage au sort, de décision après délibération, d'élections et de tribunaux et jurys



populaires sont toutes des incarnations du processus démocratique. Ces procédures sont ainsi à la fois substantives et éducatives. Elles forment le corps politique et concrétisent le principe de l'égalité politique. Déjà, pour que ce principe puisse exister concrètement, et ne pas être simplement réduit à un principe *contrefactuel* ou purement spéculatif, il faut admettre l'égale valeur des opinions (*doxas*) des citoyens. « C'est le travail permanent de l'institution de la société de rendre les individus tels que l'on puisse raisonnablement postuler que leurs opinions ont le même poids dans le domaine politique. Une fois de plus, la question de la *paideia* s'avère inéliminable » (DPR, 234). L'éducation démocratique de tous, axée sur le développement d'un esprit critique et ouvert à la délibération, doit ainsi être une des préoccupations politiques centrales et constitue en soi la promotion d'une valeur substantive.

De plus, ces mêmes procédures démocratiques sont aussi envisagées sous l'angle de leur potentiel éducatif. Non seulement reposent-elles sur le postulat de l'égale capacité de tous à participer aux charges publiques, mais elles sont aussi « les pièces d'un processus politique éducatif, d'une *paideia* active, visant à exercer, donc à développer chez tous les capacités correspondantes et par là à rendre aussi proche que possible de la réalité effective le postulat de l'égalité politique » (DPR, 235). Bref, ces procédures participatives sont elles-mêmes des mécanismes éducatifs permettant de créer les citoyens correspondant au régime démocratique. Ainsi, non seulement le postulat égalitaire à la base de la délibération démocratique et des procédures participatives requière une éducation démocratique substantive pour créer les citoyens à même de prendre part aux affaires publiques et de reproduire le processus politique démocratique, mais ces mêmes procédures qui requièrent cette *paideia* démocratique en forment aussi une partie constitutive.

Dans un deuxième temps, les garanties procédurales entourant la possibilité d'une liberté positive, ou effective, en contraste avec une liberté « négative » (I. Berlin), n'implique pas plus une conception substantive du bien commun que n'importe quelle décision politique ou juridique qui serait prise des représentants, des experts ou des juges professionnels. En ce sens, aucun système de droit ne peut être neutre face aux valeurs (DPR, 237). Même pris globalement, « un régime politique ne peut être totalement agnostique en termes de valeurs (ou moraux ou éthiques). Par exemple, le droit ne peut qu'exprimer une conception commune (ou dominante et tant bien que mal acceptée) sur le « minimum moral » impliqué par la vie en société » (DPR, 239). Si le bonheur

est avant tout une question d'ordre privé, une telle conception de la définition du bien commun ou de la vie bonne relève quant à elle essentiellement du domaine public. Étant donné qu'aucune philosophie ne peut donner une définition universelle d'un bien commun substantif qui serait valable de tout temps, c'est au domaine du faire social et non de la théorie à produire cette conception substantielle du bien commun, toujours inscrite dans une période social-historique. C'est d'ailleurs bien là un des objectifs derrière la démocratie; de donner à tous la liberté de participer à la définition de ce bien commun, incluant le régime politique, *l'ethos* et la *paideia* démocratique qui rendent cet objectif possible.

Accepter cette vision du bien commun historiquement inscrit et produit de l'activité démocratique ne mène pas pour autant au relativisme, puisque que la démocratie suppose et nécessite la possibilité que chaque citoyen puisse s'interroger effectivement. Ainsi, une des composante substantive inéliminable du bien commun d'une démocratie est qu'il doit y avoir une prise en charge par la cité du devenir autonome de ses citoyens. « La démocrate comme régime est donc à la fois le régime qui essaie de réaliser, autant que faire se peut, l'autonomie individuelle et collective et le bien commun tel qu'il est conçu par la collectivité concernée » (DPR, 240).

Enfin, Castoriadis s'appuie sur l'oraison funèbre de Périclès pour exemplifier sa conception substantive de la démocratie. À ce titre, l'objet de l'institution de la *polis* est la création d'un type d'être humain, à savoir le citoyen athénien, « qui existe et qui vit dans et par l'unité de ces trois éléments : l'amour et la « pratique » de la beauté, l'amour et la « pratique » de la sagesse, le souci et la responsabilité du bien public, de la collectivité, de la *polis* » (DPR, 305). Ainsi conçu, le citoyen athénien n'est ni un artiste privé, ni un philosophe privé; il est un citoyen dont le mode de vie intègre l'art et la philosophie. C'est là pour Castoriadis « la réponse concrète de la démocratie antique à la question concernant l'« objet » de l'institution politique » (DPR, 306).

Au terme de cette longue exploration de l'expérience démocratique grecque, nous sommes à présent en mesure d'énoncer synthétiquement les conditions pratiques que doit remplir une démocratie véritable si elle peut espérer réaliser l'autonomie de la société. Il doit d'abord y exister une sphère publique (*l'ecclesia*) qui soit véritablement publique et permette la réappropriation du pouvoir par la communauté politique. Cette sphère publique doit aussi être supportée par un espace public libre assurant la circulation sans entrave de l'information politique pertinente et du *logos* plus largement. Ces dispositions, allant de pair avec une égale participation de tous au pouvoir,

doivent ainsi conduire à l'abolition de la division du *travail* politique entre dirigeants et dirigés, ainsi qu'à l'abolition de structures bureaucratiques hiérarchiques. Cette conception de la démocratie requière également une décentralisation radicale des prises de décision ancrée sur le principe : pas d'exécution des décisions sans participation aux prises de décisions. Ainsi, un tel régime doit non seulement permettre, mais doit aussi encourager une participation universelle aux décisions qui engagent la société en général, et doit conduire à une autolimitation collective comme résultante des délibérations collectives et de la possibilité d'un autocontrôle effectif du *dèmos* sur lui-même. Enfin, excédant ici légèrement le cadre de la section précédente, il est à noter que Castoriadis soutient que l'autonomie qui doit présider à la sphère publique et proprement politique, nécessite aussi une autonomie dans toutes les autres sphères, puisque la société est une totalité et qu'il ne pourrait être question de sphères d'activités indépendantes et imperméables aux autres. Il invoque conséquemment une *démocratisation radicale de l'économie et des structures productives*, et ajoute aux critères d'une société autonome le respect de la souveraineté des consommateurs et l'autogouvernement des producteurs (FF, 74).

On peut ici établir un certain contraste avec la pensée de Foucault. Pour Castoriadis, l'objectif de la politique démocratique est en quelque sorte de limiter le caractère contingent de notre existence social-historique et ce, dans ses déterminations substantives. Il s'agit donc d'élucider le social-historique pour pouvoir en identifier les éléments contingents, et les remplacer par une pensée et une action guidée par l'autonomie. Comme Foucault, qui désire retracer ces contingences afin de pouvoir être « autre que l'on est », Castoriadis cherche à remplacer une existence dominée par la contingence, par un mode de vie et d'organisation politique et social orienté par l'autonomie, à la fois au niveau individuel et collectif. Ainsi, « politique démocratique et philosophie, *praxis* et pensée, peuvent nous aider à limiter, mieux : à transformer, la part énorme de contingence qui détermine notre vie, par l'action libre » (DPR, 241).

Toutefois, à la grande différence de Foucault, Castoriadis voit la contingence comme une condition même de notre liberté, de notre réflexivité et de notre activité d'élucidation. Il en fait ainsi une condition de notre autonomie collective.

La simple conscience du mélange infini de contingences et de nécessité – de contingence nécessaire et de nécessité ultimement contingente – qui conditionne ce nous sommes, ce que nous faisons et ce que nous pensons, est loin d'être liberté. Mais elle est condition de cette liberté, condition requise pour entreprendre lucidement les actions pouvant nous

mener à l'autonomie effective sur le plan individuel comme sur le plan collectif (DPR, 241).

Ainsi, là où Foucault pense que toute entreprise collective entraîne nécessairement de nouvelles formes de subjectivation, et invalide ainsi les aspirations potentielles du sujet à l'autonomie, Castoriadis croit que l'entreprise démocratique peut être réalisée de façon telle que cette nouvelle organisation du social donne lieu à un mode de subjectivation qui permette précisément l'autonomie, et pour l'individu, et pour la collectivité.

Finalement, il importe de préciser que s'il a été grandement question de l'influence dans la pensée de Castoriadis du modèle de la démocratie athénienne et de l'expérience antique grecque en général, ce dernier ne s'inscrit pas dans un discours qui voudrait un retour aux Anciens et un abandon des Modernes. Au contraire, il est aussi fortement influencé par l'idéalisme allemand et s'inspire de plusieurs expériences démocratiques modernes tels que les conseils ouvriers hongrois de 1956. Dans les mots de Philippe Raynaud :

[...] (Castoriadis) revendique l'héritage de l'idéalisme allemand autant que celui de la philosophie grecque, et il accorde (presque) autant de dignité aux figures « modernes » de l'émancipation (les cités républicaines d'Italie, les révolutions américaine et française) qu'à l'Expérience de la Cité grecque (Raynaud 2008b, 14).

## Limites et critiques

### Habermas : sens, validité et création démiurgique

Au terme de cette exploration, il apparaît nécessaire de s'arrêter sur certaines des critiques les plus difficiles de sa théorie, notamment celles soulevées par Jürgen Habermas et Alex Honneth, afin de mieux en mesurer sa pertinence, sa portée et ses limites. Dans « Le discours philosophique de la modernité », Habermas dédie toute une section à la réfutation de la conception développée par Castoriadis. Il y avance que la praxis telle qu'envisagée par ce dernier, essentiellement créatrice et normativement orientée par et vers l'autonomie, ne permet pas d'assigner une responsabilité significative aux agents sociaux pour les transformations sociales découlant du caractère auto-instituant de la société. Il lui reproche en outre de ne pas fournir les fondations normatives susceptibles de justifier une telle praxis révolutionnaire. Sa thèse est que Castoriadis échoue à

concevoir la fonction langagière d'ouverture au monde [*qui permet justement l'institution de mondes nouveaux*] de telle sorte qu'elle corresponde à un concept de praxis qui dispose d'un contenu normatif, [*et ce parce que*] l'économie de sa conception

de la société ne laisse aucune place à une praxis intersubjective, qui *puisse être attribuée* aux individus socialisés » (Habermas 1988, 390).

En effet, après avoir reconstitué la spécificité ontologique et normative de l'interprétation du concept aristotélicien de praxis chez Castoriadis, Habermas soutient qu'en étendant le cas *limite* de l'acte de fondation d'une institution au cas *type* de ce qui fait la politique, et en soutenant que ce moment d'auto-institution est ontologiquement indéterminée et fondamentalement créateur, Castoriadis non seulement assimile l'activité des acteurs sociaux à celles de démiurges, mais il dissout également l'agentivité de ces acteurs dans l'anonymat du social-historique. Ainsi, Habermas voit dans l'auto-institution de la société une « mise-en-œuvre-de-soi démiurgique », une « genèse ontologique de mondes toujours nouveaux », où la figure auto-instituante n'est cependant plus le sujet, mais bien le corps anonyme de la société (Habermas 1988, 390).

Ce qui est institué chez Castoriadis, c'est l'imaginaire central d'une société, soit un magma de significations qui « représente à la fois une compréhension créatrice du monde, un sens novateur et un nouvel univers de significations » (Habermas 1988, 390). Il en résulte une tension entre d'une part la conception d'une société comme institution d'un monde de significations, caractérisée par son propre horizon de sens, et d'autre part une praxis intramondaine susceptible de l'instituer, de le transformer, et qui puisse être attribuée à des agents sociaux consciemment et volontairement engagés dans cette transformation transcendant l'horizon d'intelligibilité déjà institué/constitué.

S'il existe bien chez Castoriadis un monde « objectif », ou une première strate naturelle qui étaye toutes significations imaginaires sociales, il ne peut y avoir de praxis, de dire ou de faire humain, qui ne prennent forme à l'intérieur d'un horizon de significations fournies par l'imaginaire social. C'est en outre par le langage que ce monde et les significations imaginaires sociales qui le médiatisent prennent forme et s'imposent aux individus par le processus de socialisation. Mais cette conception du langage comme créateur de sens, s'il permet de comprendre comment émergent et s'imposent les significations sociales, ne permet pas par ailleurs de différencier le *sens* de la *validité*, et donc de distinguer les propositions vraies ou moralement valides de celles qui ne le seraient pas. Pour Habermas, il découle donc de cette absence de critères pour distinguer sens et validité l'impossibilité d'une accumulation de savoir, et ce même dans les sciences naturelles ou dans les forces productives. Sans cette distinction, comment de nouvelles significations, ou l'accumulation de nouveaux savoirs, pourraient-ils influencer la conception préalable du monde de la société instituée, et *a fortiori* faire éclater la totalité de sens existante (Habermas 1988, 392) ?

Ainsi, sur le plan normatif, le fait que l'imaginaire social incarné par et dans le langage institue l'horizon d'intelligibilité général d'une société entraîne que la question de pourquoi choisir certaines significations plutôt que d'autres devient sans réponse. Sans pouvoir distinguer la validité du sens, il devient impossible de justifier pourquoi un ensemble de significations serait préférable à un autre. « *For Habermas the fact that the social imaginary significations institute the horizons for intelligibility in general entails that the question as to why 'this' set of significations should be chosen in opposition to any other is unanswerable* » (Bernstein 1989, 113).

Il en découle que chez Castoriadis, il ne peut y avoir de praxis intramondaine qui soit autonome. Elle doit plutôt être attribuée à des démiurges sociaux qui, en instituant chaque société, et donc chaque monde de significations, le créent *ex nihilo*. Ainsi, ils « créent le langage, projettent le monde et enchevêtrent les univers » (Habermas 1988, 392). La praxis telle que Castoriadis la conçoit cesse donc de s'apparenter à un faire humain, marqué par la finitude due à la résistance d'une nature externe d'une part, et aux contraintes découlant de l'existence historique, sociale et corporelle et d'un horizon de sens donné d'autre part. Ce qui institue de nouveaux horizons de sens ne peut conséquemment être fini, intramondain, ni même vraiment social-historique. Ainsi, Castoriadis confère plutôt à la praxis un caractère de genèse ontologique, qui « ne rencontre de temps historiques, d'espaces sociaux que ceux qu'elle projette, et de limitations possibles que celles qu'elle instaure » (Habermas 1988, 393). Bref, Castoriadis « *can no longer conceive of autonomous action as intramundane praxis ; instead, Castoriadis has to assimilate it to language-creating, world-projecting, world-devouring praxis of the social demiurge itself* » (Bernstein 1989, 113). En assimilant ainsi la praxis à un processus ontologique de création de l'Être, Castoriadis perd la capacité de situer une lutte politique en faveur de l'autonomie, puisque tout devient institution de la société. Ou alors, rien « d'intramondain » n'atteint cette dimension instituante...

Si la société est en effet toujours instituée, elle va toujours aussi en s'instituant, même lorsqu'elle nie et s'occulte à elle-même son pouvoir instituant. Toute praxis locale, et donc tout combat politique pour l'autonomie, ne peut ainsi avoir de sens qu'une fois replacée dans le contexte de la totalité des significations imaginaires sociales de la société dans son ensemble (Bernstein 1989, 114). Castoriadis ne peut donc attribuer cette praxis émancipatrice qu'à des démiurges sociaux capables de transcender les limites et contingences propres au social et de créer l'absolument nouveau, l'immotivée, le radicalement « Autre ». En effet, comment des individus

socialisés, produits par la société et les significations contenus dans l'imaginaire social et imposées par le langage, pourraient-ils transcender cette totalité de sens, et *a fortiori*, sans disposer de critères pour distinguer sens de validité? Même l'hétéronomie sociale, ou l'aliénation, au sens d'une société qui occulte son auto-institution et lui attribuant des sources extra-sociales, est attribuable aux institutions sociales, dont le langage, et à leur capacité de fixer un sens et d'opérer, dans les mots de Castoriadis, une fermeture du sens. Si le langage possède néanmoins cette fonction d'ouverture au monde et de création d'horizons de sens, source de la possibilité d'auto-institution sociale, elle est aussi simultanément responsable de la reproduction de la société instituée et de l'aliénation sociale. C'est finalement une critique de cohérence de « l'ontologie heideggerienne » de Castoriadis que Habermas soulève lorsqu'il pose la question : « à qui imputer la responsabilité du fait que la société instituée se détache des origines de son auto-institution, si ce n'est à la source démiurgique du langage elle-même ? » (Habermas 1988, 393). Comme l'écrit Bernstein :

*Habermas denies that on Castoriadis' account we have any rational grounds for undertaking the revolutionary project other than the existential resolve: "because we will it". But Castoriadis' "we" cannot rationally will its own self-transformation since it is itself an "instituted" product of the social imaginary. Hence the production of new social forms is as rationally uncontrolled and ungrounded as the dispensations of Being, and Castoriadis' gestures toward autonomy are self-cancelling; all that remains are the historically mutating forms of social imaginary significations themselves (Bernstein 1989, 113)*

Néanmoins, les critiques de Habermas sous-estiment et passent sous silence certains éléments des conceptions du social-historique et du sujet développées par Castoriadis. Sa critique ignore notamment et complètement la faculté de l'imaginaire radicale, à la fois dans sa forme individuelle en tant qu'imagination radicale propre à la psyché, et dans sa forme collective, en tant qu'imaginaire social, institué et aussi toujours instituant. C'est cette faculté qui permet à la fois de créer des concepts et du sens, d'étendre certains concepts à de nouvelles situations, et par extension, aussi de créer un sens nouveau. C'est dire que c'est l'imagination qui permet d'apporter de nouvelles réponses aux mêmes problèmes, ou similairement, qui permet d'instituer le nouveau et de transcender l'horizon d'intelligibilité de la société instituée.

De plus, parler de création indéterminée n'implique pas qu'il y ait création inconditionnée, indépendante de toute influence des conditions naturelles, matérielles et sociales régnantes. « Conditionnés, et non pas déterminés, puisque nous avons prise sur une partie de notre conditionnement, « celle qui a trait aux institutions explicites de la société » » (Caumières et Tomès

2017, 158). Bien qu'en effet toujours influencée et conditionnée par un certain contexte, la praxis peut néanmoins parvenir à créer quelque chose d'ultimement indéterminée et absolument nouveau, et ce justement grâce à la faculté première de la psyché humaine, l'imagination. C'est d'ailleurs ce qui constitue pour Castoriadis la caractéristique principale du social-historique, soit l'apparition de l'indéterminée dans le temps.

Habermas reste ainsi ancré dans une ontologie de l'Être comme détermination (Bernstein 1989, 115)<sup>41</sup>, en refusant la possibilité d'une genèse ontologique produite par la praxis humaine. Le consensus obtenu par l'argumentation rationnelle soumise aux normes de la « situation idéale de communication » constitue pour lui la nouvelle conception d'une vérité déterminée (Bernstein 1989, 116)<sup>42</sup>. Il ne peut ainsi reconnaître ce fait que l'histoire est émergence de l'altérité radicale et retombe nécessairement dans une conception téléologique de l'histoire, guidée par un principe *a priori* permettant l'émergence du savoir « vrai ».

*Pace Habermas, revolutionary praxis can only ever be lucid by being intramundane and local in its target. The perception that such praxis exceeds its social-historical inscription derives from Habermas' refusal to acknowledge ontological genesis: the gap between the social motivation and social action, the gap between ideal and exemplification, and the forever indeterminate fecundity of magmas. These gaps and the fecundity of magmas permit and enjoin an indeterminate othering of society to itself* (Bernstein 1989, 122).

En somme, « l'intérêt de l'approche de Castoriadis réside bien dans le fait (de) penser la praxis et sa possibilité à partir de l'indétermination fondamentale du social-historique, dont l'imaginaire radical rend compte. C'est ce qui du reste interdit d'enfermer la *praxis* dans une série de règles » (Caumières et Tomès 2017, 188). Même si l'imaginaire social constitue un horizon d'intelligibilité qui englobe toute praxis et la dépasse infiniment, cela ne revient pas à dire que celle-ci est inapte à transformer les conditions et significations d'où elle émerge. Ainsi, sans pouvoir être assimilé à une hyper-conscience ni au simple produit de relations intersubjectives,

---

<sup>41</sup> "Habermas' austere pose either/or to Castoriadis – enter participation in the heteronomous happening of the event of institution of the social imaginary or the autonomous positing of a social demiurge – repeats exactly the either/or of inherited thought that refuses indeterminacy. What is shared by the Hegelian thought of absolute knowledge (=autonomy) and Gorgias' claim for absolute non-knowledge (=heteronomy) is the premise of complete determinability. For Hegel this premise is satisfied, while for Gorgias it is forever unsatisfied (IIS, 176). The measure and power of Habermas' either/or is the measure and power of inherited thought: the presupposition of determinacy" (Bernstein 1989, 115).

<sup>42</sup> "Agreement through rational argumentation thereby becomes the new conception of determinate truth". What makes this ideal of determinacy possible is Habermas' weak prizing apart of validity and meaning. Validity now comes to refer to the procedural norms governing the argumentative assessment of claims raised within the three validity domains or "worlds" of truth, truthfulness and moral rightness" (Bernstein, p.116)



l'imaginaire social effectif et les significations imaginaires qui le constituent n'en sont pas pour autant indépendants de la praxis proprement humaine. La langue fournit ici une analogie fort pertinente pour penser la relation entre l'activité des agents sociaux et l'horizon de sens constitué par l'imaginaire social :

[Même si] la langue précède l'individu; [...] il n'y aurait pas de langue s'il n'y avait pas une parole qui fait vivre la langue et qui la modifie en l'utilisant. De même, si les créations imaginaires sociales instituées précèdent toute activité sociale, elles ne peuvent vivre sans être portées par la praxis des individus – qui peut également les défaire. Il est bien évident que si nous ne créons pas la langue, nous pouvons la modifier, soit par l'usage, c'est-à-dire par les interactions quotidiennes entre individus parlants, soit de manière explicite, en la réformant, ce qui renvoie bien ici à une activité politique : nous avons le pouvoir de réfléchir et de délibérer sur ce qui constitue le pouvoir implicite ou l'infra-pouvoir d'une société (Caumières et Tomès 2017, 189-90).

Évidemment, les critiques de Habermas sont motivées et informées par sa propre théorie de l'agir communicationnel. Pour pouvoir réfuter complètement ces critiques, il faut non seulement pouvoir démontrer la cohérence de la conception de Castoriadis, mais aussi invalider les attaques de Habermas et renverser l'analyse en critiquant la théorie de Habermas à partir de Castoriadis. Or, lire Habermas à partir de Castoriadis n'a rien d'une stratégie purement rhétorique, mais s'impose comme une étape logique de cette mise à l'épreuve, puisque Habermas adopte en fait plusieurs prémisses qui sont directement critiquées par Castoriadis. Ainsi, montrer les failles de la théorie de Habermas permet d'invalider les critiques qu'elle informe à l'endroit de la philosophie de la praxis de Castoriadis.

On pourrait notamment souligner comment la tentative de Habermas de fonder normativement une éthique de la communication ignore que même les normes qui devraient structurer la délibération sont le produit d'un imaginaire social. En effet, même les exigences et conditions de validité qui seraient propres à une raison communicationnelle procèdent de significations sociales partagées et d'une vision du monde commune. Ainsi, la validité supposément produite grâce à la soumission de l'argumentation à ces normes procédurales entourant l'activité délibérative n'a rien d'absolu et est inséparable des significations imaginaires sociales instituées. Elle ne s'émancipe donc ni des relations de pouvoir telles que théorisées par Foucault, ni du monde des significations imaginaires sociales qui les a produites. C'est à cet effet que Castoriadis note la différence entre une entreprise d'élucidation du social-historique, qui reste consciente de sa contingence, de l'entreprise d'élaboration théorique fondée absolument (Bernstein

1989, 114-15). Castoriadis note à cet effet : « le sens, la signification, l'idéalité sont créés par la société ; la validité, aussi. La distinction sens/validité est *constitutive* de l'institution de la société. Elle est le présupposé des distinctions correct/incorrect, licite/interdit, etc. » (FF, 37)

Par ailleurs, la critique de Habermas concernant le manque de médiation entre individu et société chez Castoriadis, et donc son incapacité à fournir une praxis véritablement fondée sur l'intersubjectivité, mériterait une discussion prolongée. Une piste possible serait de montrer en quoi la notion d'intersubjectivité chez Habermas ne prend pas en compte le fait qu'avant même qu'il puisse y avoir intersubjectivité, il faut que les sujets aient déjà acquis un ensemble de signification sociales, notamment par le langage, sans quoi il ne pourrait y avoir d'intercompréhension. Les individus doivent ainsi déjà être « sociaux » avant d'entrer en relation intersubjective. Autrement, comment pourrait-il le faire sans langage ? Bref, s'il « y a là « activité communicationnelle » et « intercompréhension », pour reprendre les expressions d'Habermas, [...] ces activités ne sont possibles que parce qu'il y a déjà du social, qui est le lieu d'apparition du subjectif et de l'intersubjectif » (Caumières et Tomès 2017, 114)<sup>43</sup>.

### **Honneth : la sauvegarde ontologique de la révolution?**

Similairement, Axel Honneth développe aussi une critique qui, tout comme celle de Habermas, remet à a fois en cause la cohérence et la portée de l'ontologie développée par Castoriadis, ainsi que l'orientation normative en faveur de l'autonomie que ce dernier assigne à une praxis instituante. Alors que Habermas lui reproche d'une part l'aporie de sa conception de l'imaginaire social instituant qui requiert l'activité créatrice de démiurges sociaux, et d'autre part son incapacité à fournir une théorie du social et du langage qui puisse à la fois clairement articuler une praxis intersubjective (et délibérative) et fournir les fondements normatifs de cette praxis orientée vers l'autonomie; Honneth, malgré une reconstruction honnête et plutôt favorable de la philosophie de Castoriadis, voit tout de même dans cette « ontologie de la création » une extension illégitime d'une théorie concernant les sociétés humaines à une ontologie sur l'ensemble de l'Être, ainsi que la subordination *in fine* de cette conception « philosophique » à la défense théorique d'un idéal révolutionnaire normatif et arbitraire que Castoriadis refuserait d'abandonner. Le

---

<sup>43</sup> Sans aller plus loin dans la critique de la théorie de l'agir communicationnel de Habermas, qui dépasse largement le cadre de ce mémoire, voir la critique de Bernstein dans « Praxis and Aporia : Habermas' critique of Castoriadis » pour un traitement plus complet de la question.

développement théorique réalisé par Castoriadis serait ainsi mobilisé à la fois pour camoufler et pour appuyer ses convictions militantes premières en faveur de la révolution. Cette critique s'inscrit dans une lecture du parcours de Castoriadis qui voit dans son passage de militant à philosophe la marque de l'échec de l'élan révolutionnaire dans un contexte de privatisation de l'individu et d'apathie généralisée, et une fuite en avant pour tenter de sauvegarder ses convictions politiques propres par le recours à un domaine de la philosophie traditionnelle, l'ontologie. Ainsi, « c'est à l'aide d'une ontologie que Castoriadis croit pouvoir retrouver l'idée de la révolution refoulée de la conscience de notre temps » (Honneth 1989, 191).

Sur le plan substantif, Honneth rapproche le concept de magma à celui d'« élan vital » chez Bergson, comme concept clé qui permet à Castoriadis de passer d'un refus de l'ontologie hérité (de la détermination, basé sur la logique ensembliste-identitaire) à l'affirmation d'une nouvelle ontologie positive, ancrée sur l'idée d'indétermination et de création. Ce magma, Honneth l'interprète comme un flux continu et ininterrompu qui englobe nature, représentations et significations. C'est en s'intéressant au langage humain et à la psyché individuelle que Castoriadis rendrait compte de ces magmas. Ce qui pose problème pour Honneth toutefois, c'est que de ces deux domaines, Castoriadis déduit une faculté ou un potentiel de création de la réalité dans son ensemble sous le concept de magma. Il voit dans les rares moments historiques d'émergence de nouveaux horizons de significations et de fondation de nouvelles institutions (caractéristiques notamment des révolutions), l'éruption d'un magma latent par une praxis collective consciente qui explicite le processus ordinaire, mais implicite de toute vie sociale, à savoir la tension continue entre société instituée et institutante.

Pour Honneth, si effectivement le langage et la psyché constituent des champs de la réalité qui possèdent un potentiel créateur, c'est qu'ils procèdent tous deux soit de performances intentionnelles ou minimalement, de la pratique combinée, même inconsciente, de sujets humains. Même si les systèmes de significations langagières tout comme le déroulement des activités pulsionnelles et imaginaires chez les individus englobent et dépassent largement les intentions subjectives et même intersubjectives des agents sociaux, les actes de production créatrice de sens qui les caractérisent (sous la forme d'innovations de la langue ou de fantasmes) sont néanmoins impossibles sans activités et investissement d'énergies cognitives et psychiques propres à l'humain. En somme, même inconsciemment, les agents sociaux constituent le support essentiel et

nécessaire à la production de nouvelles significations, et ainsi à la création de nouveaux horizons d'intelligibilité. Si par le recours à ces deux domaines de la réalité que constituent le langage et la psyché Castoriadis réussit à fournir les fondements théoriques d'une « ontologie » du monde social et humain, ils ne permettent toutefois pas l'extension de cette théorie du social-historique à une ontologie de l'Être dans son ensemble. Certes, Castoriadis théorise les conditions psychiques et culturelles de l'émergence de nouveaux horizons de sens, mais rien ne l'autorise à faire ce saut de catégorie en considérant les créations langagières et fantasmatiques comme « le remplacement intramondain d'un acte de création inhérent à la réalité en général » (Honneth 1989, 206). Pour Honneth, ce saut de catégories reposant sur le concept de magma, assimilé à l'entière de la réalité comme extension du mode d'existence de l'imaginaire social, conduit à une substantialisation des activités créatrices propres à l'Homme, que rien n'autorise à étendre au-delà du domaine social-historique, sous la forme d'une ontologie.

Du fait que Castoriadis voit la source de toutes les productions créatrices de l'homme dans une force substantielle, celle du « magma », il peut parler finalement tout aussi bien d'un « magma de ce qui est » que d'un « magma » du flux de signification langagier. De sorte que sa théorie de la société débouche finalement, fuyant devant sa propre radicalité, sur une cosmologie, au sujet de laquelle il n'est plus possible de discuter avec des arguments (Honneth 1989, 206-7).

Ainsi, une fois érigée en cosmologie, il deviendrait impossible de discuter l'inadéquation d'une telle théorie avec la réalité puisque son adoption reposerait désormais sur la Foi, ou parce que son ambition démesurée de prise en charge de la totalité du réel en rendrait impossible une discussion spécifique, ou encore parce qu'elle supposerait l'existence d'une organisation, d'une régularité ou d'une cohérence de la totalité qui constituerait en soi une prémisse injustifiée. L'ontologie de Castoriadis pourrait ainsi faire l'économie de la confrontation avec l'observation empirique ou même avec la discussion rationnelle propre à la pensée scientifique.

L'argument principal de Honneth tient à ce qu'il est injustifié de vouloir fonder une ontologie de l'être à partir de champ d'activités proprement humains. Toutefois, cette thèse n'invalide en rien l'analyse de Castoriadis en ce qui a trait aux sociétés et aux cultures humaines. Honneth avance seulement que cette ontologie n'est pas applicable au reste de l'Être en général, et donc à la nature, au monde animal, végétal, minéral, etc.

Si l'on accepte que cette extension de l'analyse du langage et de la psyché à l'ensemble du réel revient à faire une cosmologie, il faut bien admettre que cet argument n'invalide pas pour

autant l'analyse qu'il fait du monde humain. À ce niveau, la vision que développe Castoriadis reste tout à fait ouverte à la discussion et à l'argumentation. Qu'est-ce qui empêche en effet qu'elle soit révisée ou contredite sur la base de contre-observations sociologiques, psychologiques, anthropologiques ou autres, sur la base d'arguments théoriques ou de cohérence logique, ou tout simplement que l'on propose une théorie alternative qui puisse rendre compte de la réalité sociale et historique de façon plus convaincante ? Toutefois, si on rejette la conversation dans le domaine humain sous prétexte que les bases théoriques de l'ontologie de Castoriadis ne justifient pas cette extension, d'une part on perd de vue l'objectif premier de Castoriadis de mieux comprendre les sociétés humaines, et d'autre part on se prive de l'apport d'une approche féconde et cohérente, malgré sa complexité, en la discréditant d'un seul trait. Au lieu d'une telle fuite devant une discussion de fond, on pourrait alternativement, si l'on accepte l'argument de Honneth, accepter cette limitation et tout de même discuter du contenu de cette conception dans les champs de la réalité où l'on reconnaît qu'elle peut légitimement s'appliquer.

Il faut alors soit démontrer que cette ontologie de la création et de l'indétermination est incohérente ou erronée, même en ce qui a trait aux affaires humaines. À défaut de quoi, et *a fortiori* si l'on reconnaît que cette analyse est féconde et lucide quant au mode d'être des sociétés humaines, il doit nécessairement être possible d'ériger une ontologie qui rende compte et supporte cette créativité essentielle de l'imaginaire radical, autant sur le plan individuel que collectif. C'est précisément pourquoi, après avoir rejeté l'ontologie traditionnelle qui interdisait de comprendre ainsi les sociétés humaines et leur histoire, Castoriadis pose les bases d'une nouvelle ontologie dont l'élément central est le *Chaos* et l'émergence de l'absolument nouveau et donc de l'indéterminé par la création. Comme l'écrit Castoriadis :

[...] s'il est certain que cette création nous devient manifeste de manière forte et dense dans le domaine humain, on ne peut pas extraire ce domaine de l'être/étant total. Si la création appartient à l'humain, elle appartient *de ce seul fait* à l'être/étant total. Au-delà, il y a toute l'élaboration et l'élucidation ontologique qui reste à faire (FF, 61).

Si Honneth est insatisfait de cette extension, il peut toujours soit en contester la portion qui selon lui s'applique au monde humain, soit proposer une ontologie plus à même de réconcilier monde humain et réalité en général, en avançant bien entendu les raisons qui rendent inacceptable la « cosmologie » de Castoriadis. Toutefois, rejeter en bloc l'analyse, particulièrement après en avoir démontré toute la force, constitue davantage une fuite devant la discussion qu'une réfutation à l'aide d'arguments sérieux.

Castoriadis répond d'ailleurs directement à Honneth dans le texte intitulé *Fait et à faire*, publié en introduction du cinquième tome des *Carrefours du labyrinthe*. Il écrit d'abord qu'il est absurde de vouloir séparer ontologie et cosmologie, « puisque l'être/étant total se manifeste aussi comme organisation (ordre, *kosmos*) concrète et effective [...], l'ontologie est aussi, nécessairement, cosmologie » (FF, 10). Sans qu'il soit question de sciences occulte ou d'obscurantisme, parler de cosmologie, et donc du mode d'être et de l'organisation de l'Être, est donc inséparable de la question de l'ontologie, de ce qui « est ».

Castoriadis reproche donc l'hypocrisie, ou la contradiction performative de Honneth, qui agit et vit au quotidien en assumant une « régularité et stabilité des phénomènes », à tout le moins une cohérence au monde suffisante pour mener à bien ses activités, mais qui cherche néanmoins à éviter toutes discussions qui relèveraient de la cosmologie.

En outre, sur le plan du contenu, Castoriadis ne soulève pas la limitation de la critique d'Honneth, mais entreprend de défendre l'extension de son ontologie du social-historique et de la psyché au monde tout court. Il soulève premièrement le fait que même sans qu'il soit question de la société, de l'histoire ou de la psyché (du monde humain), la question des sciences, et de l'existence d'une histoire des sciences soulève déjà la réflexion philosophique, et par extension les questionnements liés à l'ontologie. Ainsi déjà, « la philosophie est prise en charge de la totalité du pensable puisqu'elle est requise pour réfléchir toutes nos activités » (FF, 11).

Dans un deuxième temps, il existe bel et bien un mode d'être propre au social-historique. C'est probablement ce à quoi Honneth réfère quand il écrit que l'ontologie de Castoriadis est une « ontologie » du monde humain. Le point important ici est toutefois que le mode d'être de ces étants (société, histoire, psyché) n'existe pas de façon indépendante, à côté, de ces autres étants (nature physique, vivant, monde tout court). Ainsi, on ne peut poser la question de l'être du monde humain sans considérer que pour ce monde, il existe effectivement un monde vivant. L'existence de magmas de significations imaginaires sociales n'est ainsi pas indépendante du monde physique et vivant. Et c'est cette coexistence qui seule peut ouvrir la réflexion philosophique, qui est donc condition de possibilité de toute ontologie et cosmologie.

L'ontologie de la société, de l'histoire, de la psyché fait partie de l'autonomie-réflexion de la philosophie au sens le plus fort, puisque c'est non seulement « sous condition » de société, d'histoire, de psyché que la philosophie existe (la nature ou la vie en sont aussi

des conditions), mais qu'elle apparaît comme création spécifique dans et par le domaine d'être que font être le social-historique et le psychique. (FF, 11).

Enfin, il est indéniable qu'il existe effectivement du social-historique sur un mode d'être qui lui est propre. Néanmoins, non seulement cette existence suppose aussi qu'il doit y avoir un mode d'être de la réalité, ou du monde « tout-court », qui se prête à, et supporte ce mode d'être du monde humain, mais *a fortiori*, l'existence du monde humain affecte le monde physique/naturel/vivant, pas seulement par la perception, l'interprétation ou la représentation qu'il s'en ferait, mais aussi par l'activité qui lui est propre et qui influence forcément le monde qui le supporte. « Le fait qu'il y a du social-historique, et que celui-ci est sur le mode d'être qui est le sien, *dit quelque chose* sur le monde » (FF, 11).

Bref, l'existence, ou le vivant, suppose toujours un être pour-soi, qu'il soit question du monde animal, de la psyché, ou de la société, qui doit être en correspondance minimale avec le « monde tout court » quant à la relation besoin/usage qui les relie, s'il peut y avoir continuité de l'existence tout court. Là où Kant faisait reposer cette constante sur la faculté d'un sujet transcendantal, Castoriadis avance qu'elle est due non seulement à la capacité des sujets d'opérer une logique *ensidique* (ensembliste-identitaire), et donc de mettre en œuvre des catégories et des relations déterminées dans les champs du dire et du faire (*legein et teukhein*), mais aussi à une caractéristique du monde, ou de l'être, qui peut être organisée et donc comporte en lui une dimension *ensidique*. Bref, « le pour soi doit créer de l'ensidique – et il a de l'ensidique dans le monde. Le pour soi, par ex., sépare et combine – et il y a, dans le monde, du *séparable* et du *combinable* » (FF, 17).

Qu'il existe une organisation partielle de cette totalité, un *kosmos*, est donc indéniable, même si les détails de celle-ci posent des questions encore plus difficiles. Néanmoins, penser pouvoir traiter d'ontologie et de cosmologie indépendamment est illusoire. Plus encore, l'erreur de Honneth selon Castoriadis, et qui le mène *in fine* à cette objection, est qu'il voit dans le rejet de l'hyper-catégorie de la détermination de l'ontologie héritée le nécessaire passage à une ontologie basée sur l'indétermination absolue. En revanche, il s'agit plutôt de la possibilité de l'émergence de nouvelles déterminations, qui malgré leur effectivité propre, ne peuvent pas non plus exclure l'émergence du « nouveau » absolu, et donc de l'indéterminé.

La création veut dire précisément la *position de nouvelles déterminations* – l'émergence de nouvelles formes [...], donc *ipso facto* l'émergence de nouvelles « lois » [...]. Au niveau le plus général, l'idée de création n'*implique* l'indétermination qu'*uniquement* en ce sens : la totalité de ce qui est n'est jamais aussi totalement et exhaustivement

« déterminée » pour qu'elle puisse exclure (rendre impossible) le surgissement de *déterminations* nouvelles (FF, 18).

Pour en revenir à l'affirmation initiale de Honneth voulant que l'ontologie développée par Castoriadis soit motivée par et inféodée à l'objectif initial de la révolution et sa sauvegarde, elle repose davantage sur une méprise quant à la nature des activités et réflexions de Castoriadis, et ce, même depuis les débuts de « Socialisme ou Barbarie ». En effet, Castoriadis n'a pas cherché à faire ni une sociologie politique, ni une philosophie normative fournissant des fondations absolues. Sa pensée politique a plutôt toujours été engagée dans une forme d'élucidation du social-historique et de la pratique des hommes dans leur quête pour l'autonomie. Son activité théorique, même si spéculative, a toujours été inscrite dans une forme de praxis qui ne peut être opposée ou séparée à la théorie (Caumières et Tomès 2017, 83).

C'est donc ni un retrait de la politique effective vers la philosophie, ni une tentative désespérée pour sauver philosophiquement la révolution. C'est à l'opposée une pensée qui est issue initialement de l'approfondissement d'une critique du marxiste, factuelle d'abord (concernant l'économie, ainsi que la bureaucratie en Union soviétique) et à l'endroit de ses prémisses et apories conceptuelles ensuite, pour finalement aboutir, après plusieurs détours, dans une ontologie générale de la création. L'unité de son parcours et de sa pensée dépasse donc l'opposition théorie et pratique et s'articule autour d'une élucidation du social-historique et de la psyché qui vise à penser l'autonomie individuelle et collective. Loin d'être une fuite en avant, Castoriadis ne donne pas de réponses toutes prêtes, mais incite à affronter de nouveaux horizons philosophiques et à questionner de façon radicale le donné historique. C'est en cherchant à prendre en charge la totalité du pensable, c'est-à-dire en philosophant, que Castoriadis pose la question de l'autonomie et veut poursuivre son projet. Dans la tradition de l'idéalisme allemand, philosopher pour Castoriadis, c'est chercher la ou les conditions essentielles de l'autonomie politique. Toute la pensée politique de Castoriadis affirme ainsi l'unité de la philosophie et de la politique. Parce même philosopher, non pas au sens de contemplation, mais bien d'activité d'élucidation comme *praxis*, qui transforme en se transformant simultanément, c'est « agir » dans le cadre d'un projet d'autonomie. Or, cette élucidation ne saurait *in fine* fournir les normes devant dicter la politique, ni le contenu à donner à l'autonomie.

Nous ne philosophons pas – nous ne nous occupons pas d'ontologie – pour sauver la révolution, mais pour sauver notre pensée, et notre cohérence. L'idée qu'une ontologie, ou une cosmologie,



pourrait sauver la révolution appartient à l'hégélo-marxisme [...]. Une recherche ontologique qui s'oriente vers l'idée de création laisse place, de la manière la plus abstraite, aussi bien à la possibilité d'instauration d'une société autonome qu'à la réalité du stalinisme et du nazisme. À ce niveau, et presque à tous les autres, la création n'a aucun contenu de valeur, et la politique ne se laisse pas « déduire » de l'ontologie (FF, 9-10).



## La rue comme terrain d'expérience

Aux termes de cette exploration des pensées de Foucault et de Castoriadis à partir de l'axe de la démocratie, quelques constats s'imposent. D'une part, l'analytique foucauldienne informée par le concept de gouvernementalité neutralise et vide de sens le contenu normatif de la théorie démocratique. *A fortiori*, même son projet de généalogie critique du présent est condamné par la morsure d'un scepticisme radical, entraînant un relativisme à la fois épistémologique et politique, ainsi que l'abandon de toute normativité politique universelle et de tout projet politique collectif. Son scepticisme nous conduit donc à une esthétisation de la politique profondément incompatible avec les postulats d'une théorie démocratique de l'émancipation. Chez Foucault, la philosophie ne peut aspirer à une fonction politique au-delà d'une activité de délégitimation des discours, normes et modalités de subjectivation existantes. La seule perspective de liberté se rabat sur la critique de ce que nous sommes, faisons et pensons et la possibilité d'être autrement par le recours à une certaine ascèse individuelle permettant de s'autoconstituer en sujet éthique consacré par une esthétique de l'existence visant à faire de sa vie une œuvre d'art. Rien ici qui puisse nous donner les balises ni les outils en vue de redonner corps à une théorie et une pratique démocratique.

En revanche, chez Castoriadis, la conception d'un social-historique profondément indéterminé dans une ontologie de la création ouvre la possibilité d'une auto-institution créatrice des significations imaginaires sociales et des réseaux symboliques et institutionnels qui leur donnent corps. Toutefois, ce n'est que par la philosophie et la démocratie qu'il est possible de questionner, respectivement, les systèmes de croyances, les *idoles*, et les significations « absolues » et métaphysiques sur lesquelles elles reposent, ainsi que les lois et les institutions politiques qui organisent concrètement l'existence humaine. Or, à la différence de Foucault, ces activités critiques et réflexives que sont la philosophie et la démocratie ne se bornent pas à la délégitimation des discours, des significations et des institutions politiques existantes, mais, et sans pour autant poser de nouvelles fondations métaphysiques absolues, cherchent à élucider les conditions de l'autonomie individuelle et collective. Face au chaos essentiel du monde, à l'inévitabilité du conflit social et à la nécessité incontournable de l'institution, la philosophie et la démocratie permettent ainsi d'instituer de nouveaux horizons de sens et de nouvelles conceptions de la justice et de la vie bonne tout en évitant de poser et de reconduire de nouvelles fondations mystificatrices,

laissant au contraire en suspens cette quête de fondation originelle et absolue pour mettre à sa place l'action créatrice humaine d'une praxis instituante. La démocratie constitue pour Castoriadis le régime politique par excellence de la tragédie antique, assumant comme modalité pratique première ce chaos fondamental de l'existence, l'inéluctabilité du conflit et l'absence de fondation absolue, d'où découle précisément la nécessité de l'institution, et instituant, sans jamais perdre de vue pour autant, le caractère institué (et donc contingent) de sa propre existence. C'est ainsi qu'il faut comprendre la démocratie comme la prolongation de la philosophie dans le domaine de l'activité politique humaine, remettant perpétuellement en question le pouvoir et les règles institués d'une société. Plus encore, elle incarne pour Castoriadis le seul véritable régime politique, au sens de *la politique* comprise comme activité collective, explicite et lucide (réflexive et délibérée), dont l'objet est l'institution de la société en tant que telle (DPR, 283; 1990b, 127).

Maintenant, il s'agit de passer d'une exploration et d'une réflexion restée dans l'ensemble abstraite et théorique à une appréciation plus pratique et concrète des débouchés de ces deux approches philosophiques dans le domaine de l'activité politique à proprement parler. Comment Foucault et Castoriadis ont-ils pris position politiquement de leur vivant? Quel sens ont-ils attribué à leurs engagements politiques? Comment leurs postures théorique et philosophique se sont-elles manifestées et incarnées dans des luttes politiques concrètes? Comment évaluer la cohérence de l'interprétation de leur pensée formulée jusqu'ici sur la base de leurs activités politiques véritables? Et enfin, comment évaluer ces prises de positions concrètes au regard d'une tentative de penser la démocratie dans la pratique? Voilà les questions centrales auxquelles tentera de répondre le chapitre présent.

Pour y parvenir, je vais analyser les prises de position respectives de Foucault et de Castoriadis quant aux événements politiques de Mai 68 en France. Cet épisode historique constitue non seulement un moment décisif et un tournant dans la politique et la philosophie française, mais il s'inscrit aussi à l'intérieur d'une période où les deux philosophes étaient tous deux fort actifs sur le plan littéraire. Il n'est d'ailleurs pas insignifiant que le nom de Michel Foucault ait été systématiquement lié à la « pensée 68 », bien que cette catégorisation soit aujourd'hui à la fois un lieu commun et une source de polémique. En contrepartie, les événements de Mai 68 ont aussi fait l'objet de quelques analyses en profondeur par Cornélius Castoriadis. Ces considérations font donc de Mai 68 un point de référence particulièrement fécond pour mettre en parallèle les interprétations

respectives qu'en ont faites ces deux philosophes et pour mettre en lumière les divergences politiques concrètes, manifestes et profondes auxquelles mène leur posture théorique et philosophique respective.

Ce n'est qu'aux termes de ce parcours qu'il sera possible de poser un diagnostic sur les débouchés pratiques respectifs des conceptions philosophiques de Michel Foucault et de Cornélius Castoriadis explorés précédemment. Il ne restera alors qu'à espérer que le travail d'élucidation théorique réalisé jusqu'ici aura réussi à mettre en lumière l'enjeu démocratique d'une rencontre entre leur pensée respective, et qu'il ne subsistera *in fine* plus de doutes quant aux implications de cette alternative philosophique pour la formulation d'une théorie et la mise en place de pratiques essentiellement démocratiques.

## **Mai 68 : Entre « nouvelle résistance » et « révolution anticipée »**

Un rapide tour d'horizon confirme que ce ne sont pas les interprétations des événements de Mai 68 qui manque dans la littérature. Cette effervescence des discours portant sur les révoltes étudiantes et grèves ouvrières de mai-juin en France regorge d'ailleurs d'interprétations diamétralement opposées. Certains y voient un mouvement de révolte global dont la variante française constitue une demande radicale d'autonomie individuelle et sociale et un moment de solidarité et de re-socialisation (Morin, Lefort, et Castoriadis 1988). Pour d'autres, Mai 68 représente plutôt l'affirmation d'un individualisme hédoniste et narcissique qui s'inscrit, sous l'apparence d'une rupture, dans la continuité d'un long processus d'individualisation lié au post-modernisme en Occident (Lipovetsky, l'ère du vide) ou encore un mouvement en réalité antihumaniste qui marque l'avènement définitif de la société de consommation (Ferry et Renaut 2008). D'autres encore diront, dans une analyse d'inspiration néo-tocquevillienne, que Mai 68 résulte plutôt d'un besoin fondamental d'encadrement de la société française induit notamment par la faiblesse de ses corps intermédiaires, résultant entre autres de l'affaiblissement du PCF (Parti communiste français) et de l'absence d'une syndicalisation de masse des ouvriers (Aron et Duhamel 1968). C'est sans compter toute une multitude d'autres déclinaisons de ces interprétations, présentant Mai 68 soit comme un moment de révolte juvénile d'étudiants angoissés par les transformations structurelles et démographiques subies par le système d'éducation ; ou comme un moment de renouvellement du capitalisme industriel et son passage à l'ère financière

moderne ; ou encore non pas comme une révolution ratée, mais bien comme une réforme réussie, neutralisant ainsi ses significations plus radicales (Dosse 1988; Premat 2009b).

Toutefois, l'intérêt n'est pas ici de déterminer laquelle de ses interprétations serait la plus juste au regard des événements concrets, ou du sens (nécessairement pluriel) que leur auraient conféré ses acteurs. Ce n'est pas non plus d'accéder à une vérité des événements par la superposition de ces interprétations, vérité à partir de laquelle il serait possible de juger de la valeur des interprétations spécifiques de Foucault et de Castoriadis. Au contraire, l'intérêt sera d'analyser la lecture qu'en font ces derniers afin de mettre en lumière, à travers celles-ci, de quelle façon chacun appréhende le phénomène politique et en quel sens leur philosophie réciproque détermine, ou à tout le moins oriente le contenu des jugements politiques concrets qu'ils posent sur les événements de Mai 68. La vérité historique des événements importe moins ici que leurs interprétations respectives du projet politique porté par Mai 68. Il ne s'agit pas non plus de s'en tenir aux commentaires et observations qu'ils auraient pu faire pendant cette période ou dans une postérité rapprochée. À l'inverse, il sera plus intéressant de porter attention à l'évolution de leurs interprétations accompagnant le développement de leur pensée. Dans la mesure où ce qui nous importe est d'illustrer comment leur approche philosophique respective se concrétise en prises de position politique pratiques, une analyse rétrospective de la signification politique de Mai 68 ne peut que mieux refléter l'aboutissement politique concret de la maturation de leur parcours philosophique.

## **Le Mai 68 de Foucault : repenser le pouvoir et l'action politique**

Quand les événements de Mai 68 dégringolent, Michel Foucault est en Tunisie. Il enseigne à l'université de Tunis depuis 1966. Hors de France comme à l'apogée des protestations contre la guerre d'Algérie, il ne prend donc pas part aux soulèvements de mai et juin 1968. À son retour en France peu de temps après la même année, alors qu'il accepte la chaire de philosophie de l'université de Vincennes nouvellement créée, il se montre d'abord fort critique et suspicieux du mouvement marqué par ce qu'il qualifiera plus tard « d'hypermexisme, de déchaînement de théories, d'anathèmes, de groupuscularisation » (Foucault 1978e, 80), ainsi que du milieu militant d'extrême gauche de l'université de Vincennes où il enseigne jusqu'en 1970 (Zamora 2020, 141). Toutefois, son interprétation de Mai 68 évolue dans les années qui suivent, puis se stabilise vers le

milieu des années 70<sup>44</sup>. Comme l'ensemble de ses commentaires sur le XXe siècle, la majorité de ses prises de position se retrouvent dans des entretiens qu'il donne<sup>45</sup> – d'où une certaine sous-estimation de ses réflexions sur le sens de Mai 68 (Gendron 2013, 22) – alors que ses travaux théoriques principaux dépassent rarement l'horizon historique du XIXe siècle (Behrent 2013, 8).

Néanmoins, il admet de son propre chef que ce moment historique a une profonde ascendance sur lui. « Mai 1968 a eu une importance, sans aucun doute, exceptionnelle. Il est certain que, sans Mai 68, je n'aurais jamais fait ce que j'ai fait, à propos de la prison, de la délinquance, de la sexualité » (Foucault 1978e, 81). Ses parcours théorique et militant en sont profondément affectés, préparant notamment son passage de l'archéologie des savoirs à la généalogie du pouvoir. Il ne nie donc pas l'importance des événements, qu'il considère comme une rupture historique majeure de l'ordre sociopolitique occidental, mais bien une certaine interprétation marxiste que le mouvement donne de lui-même et qui perdure dans les années qui suivent (Gendron 2013, 22, 34). Trois axes d'analyse permettront d'appréhender son engagement interprétatif de Mai 68 : d'abord à partir d'un premier décalage géographique ; ensuite à partir d'un second décalage intellectuel et politique, dont la trame principale réside dans sa relation avec le marxisme, et enfin à partir d'un certain isomorphisme entre ses développements théoriques ultérieurs et sa lecture achevée des événements.

### **Décalage physique et géographique**

Un premier aspect physique et géographique peut expliquer un certain décalage avec les événements de mai et juin en France. En effet, Michel Foucault vit son Mai 68 en mars... à Tunis. À ce moment, la révolte étudiante gronde dans la capitale tunisienne et fait face à une répression impitoyable du régime d'Habib Bourguiba. Les émeutes étudiantes de mars constituent une profonde expérience politique pour Foucault.

On était en mars 1968 : grèves, interruptions des cours, arrestations et grève générale des étudiants. La police entra dans l'université, matraqua de nombreux étudiants, blessa grièvement plusieurs d'entre eux et les jeta en prison. Certains furent condamnés à huit, dix et même quatorze ans de prison. [...] J'ai été profondément impressionné par ces filles et ces garçons qui s'exposaient à des risques formidables en rédigeant un tract, en le distribuant ou en appelant à la grève. Ce fut, pour moi, une véritable expérience politique (Foucault 1978e, 78).

---

<sup>44</sup> Notamment dans la préface de l'anti-Œdipe de Deleuze et Guattari (Foucault 1977i).

<sup>45</sup> Rassemblés dans les *Dits et Écrits* (1994).

Cet épisode est significatif particulièrement une fois mis en relief avec ses expériences politiques précédentes avec le PCF remontant au début des années 50, qui le laissent alors sceptique envers la politique en général (1978e, 78). À Tunis, il est amené à supporter les étudiants, même s'il reste en coulisse du conflit. Il aide notamment des étudiants à conserver leur machine à écrire dans son appartement; il intervient auprès des instances universitaires et judiciaires, avec peu de succès cependant, pour tenter de réduire les peines de certains étudiants condamnés, son téléphone est mis sur écoute et il est même confronté par des agents gouvernementaux (Gendron 2013, 25). « Tunis provided Foucault with his first taste of political militancy » (2013, 25).

Il identifie toutefois une conception particulière et insolite de la politique en Tunisie. Même si le marxisme en constitue la trame narrative, c'est l'engagement total et existentiel des étudiants tunisiens qui le marque. Cette volonté passionnée de s'investir dans la lutte politique, mais à un prix et face à des risques éminemment plus considérables que ceux encourus par les barricades de Paris.

« Qu'est-ce qui, dans le monde actuel, peut susciter chez un individu l'envie, le goût, la capacité et la possibilité d'un sacrifice absolu ? Sans qu'on puisse soupçonner en cela la moindre ambition ou le moindre désir de pouvoir et de profit ? C'est ce que j'ai vu en Tunisie, l'évidence de la nécessité du mythe, d'une spiritualité, le caractère intolérable de certaines situations produites par le capitalisme, le colonialisme et le néocolonialisme » (Foucault 1978e, 79).

Témoin de ces luttes sacrificielles, Michel Foucault analyse les luttes françaises à partir du socle de son expérience de lutte politique en Tunisie. Il est alors marqué par la prégnance théorique du marxisme qui domine toutes les discussions politiques, souvent froides et académiques, de la stratégie et l'organisation militante à l'interprétation indéfinie sur le sens des événements de 68 justement.

Quand je suis rentré en France en novembre-décembre 1968, je fus plutôt surpris, étonné et même déçu eu égard à ce que j'avais vu en Tunisie. Les luttes [en France], quelle qu'ait été leur violence, leur passion, n'avaient impliqué en aucun cas le même prix, les mêmes sacrifices. Il n'y a pas de comparaison entre les barricades du Quartier latin et le risque réel de faire, comme en Tunisie, quinze ans de prison. On a parlé en France d'hypermarxisme, de déchaînement de théories, d'anathèmes, de groupuscularisation. C'était exactement le contre-pied, le revers, le contraire de ce qui m'avait passionné en Tunisie. Cela explique peut-être la manière dont j'ai essayé de prendre les choses à partir de ce moment-là, en décalage par rapport à ces discussions indéfinies, à cette hypermarxisation, à cette discoursivité incoercible qui était le propre de la vie des universités et en particulier celle de Vincennes en 1969. J'ai essayé de faire des choses qui impliquent un engagement personnel, physique et réel, et qui poseraient les



problèmes en termes concrets, précis, définis à l'intérieur d'une situation donnée (Foucault 1978e, 80).

Contre cette dynamique intellectuelle française, l'interprétation de Mai 68 de Foucault sera donc teintée de son expérience tunisienne et cherchera à s'inscrire en tension et en décalage avec les discours marxistes dominants. Il oppose ainsi à une discursivité et une théorisation *ad nauseam* propre à la politique française de l'époque une expérience du politique qui est existentielle, au sens d'engageante pour la vie et l'être même de celui ou celle qui y prend part, et qui possède un potentiel transformatif. Non pas que le marxisme est absent de Tunisie. Au contraire, il y informe aussi la matrice des discours politiques, mais c'est dans le rapport que les étudiants et insurgés tunisiens entretiennent avec lui que Foucault note la différence pour lui significative. Doctrine moins déterminante dans l'organisation de la lutte, le marxisme est repris par ces derniers dans l'engouement profond d'une révolte existentielle, constituant une expérience à la fois hautement risquée et transformatrice.

En Tunisie, au contraire [des discours académiques froids prévalant en Europe], tous se réclamaient du marxisme avec une violence et une intensité radicale et un élan impressionnant. Pour ces jeunes, le marxisme ne représentait pas seulement une meilleure façon d'analyser la réalité, mais il était, en même temps, une sorte d'énergie morale, d'acte existentiel tout à fait remarquable (Foucault 1978e, 79).

Bref, ce premier décalage géographique explique ainsi, bien qu'imparfaitement et partiellement, son parcours militant post-68 et l'émergence d'une nouvelle vision de la lutte politique. D'une part, son retour en France sera marqué par le retrait de l'activité théorique, jusqu'à la publication de « Surveiller et punir » en 1975, et par son engagement politique et militant, notamment dans le Groupe d'Information des Prisonniers (GIP) (Gendron 2013, 25-26). Une activité militante qui s'inscrit d'ailleurs en marge de la vie politique institutionnalisée française (et des partis et syndicats dominants comme le PCF et la CGT), et qui constitue plutôt une forme de résistance décentralisée, dans la marge, articulée autour du problème des conditions de vie des prisonniers. D'autre part, ce décalage n'est pas étranger non plus à l'émergence d'une conception de la lutte politique comme une expérience existentielle, comme une résistance de la vie contre ce qui la gouverne et qui, au-delà de la théorie, est porteuse d'un potentiel de transformation.

### **Décalage intellectuel et politique : se déprendre du marxisme**

Un deuxième décalage entre Michel Foucault et le paysage politique et intellectuel caractéristique de la fin des années 1960 est probablement plus important et déterminant encore

dans son analyse de Mai 68. Alors que les milieux politiques, militants et académiques, sont traversés par le marxisme, Foucault, lui, est déjà bien connu pour ses critiques du marxisme et son hostilité ouverte envers le PCF (Behrent 2013, 21). Ce décalage politique, qui l'amène à un militantisme nouveau genre notamment avec le GIP (Mauger 1996), le conduit également à développer non seulement une alternative théorique pour la critique des sociétés libérales modernes, mais aussi, par extension, une interprétation de Mai 68 profondément antimarxiste. Ainsi, c'est par son engagement et ses débats avec le marxisme que l'on peut au mieux saisir l'évolution de son analyse du sens des « événements de 1968 ». À ce titre, les efforts de Foucault pour arracher la signification de Mai 68 à l'interprétation marxiste qui la noyautait alors peut servir de trame explicative à la fois de sa déprise théorique avec le marxisme et de l'effort théorique visant à asseoir ses nouvelles activités militantes (Gendron 2013).

Déjà avant son retour de Tunisie, Foucault est déjà généralement considéré par les milieux de gauche comme apolitique, technocrate et antimarxiste à la fois<sup>46</sup>. Apolitique parce que, outre un passage détaché au PCF entre 1950 et 1953<sup>47</sup>, il s'engage jusque-là très peu dans les principaux événements de la vie politique française, dont le mouvement de résistance à la guerre en Algérie. Technocrate gaulliste aussi parce qu'il appuie de façon enthousiaste une réforme du système d'éducation imposée par le premier ministre Georges Pompidou (1965-66) et fortement critiquée par ailleurs par les étudiants et les facultés universitaires. Antimarxiste, enfin, notamment pour son indifférence hautaine à l'endroit du PCF et pour ses commentaires incendiaires dans « Les mots et les choses » selon lesquels le marxisme n'aurait introduit aucune rupture réelle dans l'histoire de la pensée occidentale, comparant les controverses causées par le marxisme au XIXe siècle à des tempêtes dans un bassin pour enfants<sup>48</sup> (Foucault 1966, 274; Gendron 2013, 24).

Toutefois, cette catégorisation était déjà datée. Son expérience en Tunisie d'abord, puis ses premières confrontations politiques à Vincennes le lance déjà dans la voie du militantisme. À plus forte raison, l'influence d'Althusser et sa publication de « Idéologies et appareil idéologique

---

<sup>46</sup> « *Apolitical, anti-Marxist, technocratic – this is how Foucault was generally viewed when he returned to Paris in the fall of 1968, an anomaly in intellectual circles where calls for revolution were the order of the day* » (Gendron 2013, 24).

<sup>47</sup> Duquel il retire surtout une désillusion importante du PCF, qu'il accuse notamment de pratiques mensongères, dogmatique et homophobe (Gendron 2013, 23).

<sup>48</sup> « Leurs débats ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface : ce ne sont tempêtes qu'au bassin des enfants » (Foucault 1966, 274)

d'État » (Althusser 1976) avaient déjà bousculé sa critique du marxisme<sup>49</sup>. En Tunisie, il lit Trotski, Luxembourg et Guevara et s'autoproclame même trotskyste pendant un bref moment en 1968 (Foucault 1994a, 30-33). À son retour en France, il expérimente ses premières confrontations politiques à Vincennes et il côtoie beaucoup de maoïstes par la suite, notamment dans le cadre de ses activités avec le GIP. La revitalisation et la prégnance du marxisme hors de la sphère dogmatique du PCF entraînent aussi Foucault à réengager le débat avec ce dernier, lui qui l'avait déjà pourtant jugé dépassé et archaïque. Sous l'influence althussérienne, et à défaut d'avoir un modèle théorique alternatif pour appréhender le pouvoir, ses premières déclarations sur Mai 68 sont alors traversées par des références à la notion marxiste d'appareils idéologiques d'État (Gendron 2013, 27, 38-39).

Ses premières prises de position concernant Mai 68 critiquent principalement la fonction sociale de l'université, allant même jusqu'à proclamer la mort de l'université<sup>50</sup>. Professeurs et étudiants avaient pris conscience que leurs activités et l'enseignement universitaire en général n'avaient participé jusque-là qu'au renouvellement et à la reproduction des valeurs de la société bourgeoise. Cette fonction sociale du système universitaire visant l'éducation des enfants de la haute bourgeoisie n'avait pu résister à l'ouverture des portes de l'université à une tranche plus pauvre de la petite bourgeoisie, progressivement acquise au prolétariat, et la contestation politique s'était organisée contre le système d'éducation et les savoirs archaïques et idéologiques qu'il transmettait (Foucault 1970g, 127-28; Gendron 2013, 34-35). Il n'est pas clair toutefois si cette prise de conscience constitue pour Foucault une adaptation du système universitaire à un nouveau stage de capitalisme avancé ou s'il s'agit plutôt d'une subversion plus profonde des dispositifs de savoirs existants. Quoiqu'il en soit, ses déclarations futures dénotent de son ambivalence quant à cette esquisse interprétative sous-théorisée. Il recule rapidement sur son diagnostic de la mort de l'université, précisant qu'il se référerait essentiellement au système universitaire de reproduction idéologique du XIXe siècle, et qu'il s'agit d'une mort au sens d'un cancer, qui se propage de façon incontrôlée (Foucault 1971h, 229). Face à cette confusion, il renonce à approfondir cette avenue

---

<sup>49</sup> Il reconnaît en 1967 que même si ce n'est pas le cas dans le domaine de la pensée économique, comme il l'affirmait dans « Les mots et les choses », le dernier Marx introduit bel et bien « dans la conscience historique et politique des hommes une coupure radicale et que la théorie marxiste de la société a bien inauguré un champ épistémologique entièrement nouveau » (Foucault 1967j, 587)

<sup>50</sup> Bien qu'il soit courant alors de le faire à cette époque (Gendron 2013, 34).

de son analyse de Mai 68 et évitera toute déclaration à cet effet dès le milieu des années 1970 (Gendron 2013, 35).

La nouvelle interprétation qu'il développe dès 1972 formera le socle de ses prises de position futures. À ce titre, Mai 68 constitue un moment de rupture historique important, voire un moment charnière d'une transformation majeure de l'ordre sociopolitique occidental, duquel émergent de nouvelles conditions de possibilités pour l'action et la théorie politique. Plutôt qu'une série d'épisodes révolutionnaires marqués de succès inégaux, entre les soulèvements estudiantins et les grèves générales des ouvriers, il voit dans ce moment de rupture historique l'apparition de nouveaux horizons sociaux et politiques. Cette vision d'une discontinuité structurelle lui permet d'évaluer la valeur des événements de 68 sans analyser dans le détail ses mouvements insurrectionnels<sup>51</sup>. Dans cette interprétation, le nouveau terrain de l'action politique qui émerge post-68 non seulement coïncide avec, et renforce ses activités militantes, mais nourrit aussi le développement d'une approche théorique concurrente au marxisme. « *It is almost as if the appropriateness of Foucault's political practices and the "truth" of his political theories were partially vindicated by their fit with the new political terrain that surfaced in the wake of May 1968* » (Gendron 2013, 36).

Pourtant, pendant Mai 68 et ses lendemains immédiats, Foucault admet qu'il ne maîtrisait « pas le vocabulaire [marxiste] qui était le plus en vogue » (Foucault 1978e, 81). Toutefois, c'est la gauche et la politique plus généralement qui viennent à lui plus que lui ne se déplace vers la politique. Des groupes et des publications politiques commencent à s'intéresser à ses ouvrages précédents, comme « Histoire de la Folie » et « Histoire de la Clinique », et aux enjeux sur lesquels il avait précédemment travaillé qui deviennent d'intérêt public. En décalage et en non-conformité avec le milieu militant dans la période pré-68, la mutation du terrain politique de l'après-mai favorise en revanche la réception intellectuelle et politique du travail et des idées de Michel Foucault.

En fait, en profondeur, les choses avaient changé de telle manière que je me suis senti plus à l'aise que dans les années précédentes, quand j'étais en France en 1962 ou en 1966. Les choses dont je m'étais occupé commençaient à être du domaine public. Des

---

<sup>51</sup> It is captured discursively not by a narrative but by a stark structural contrast between a "before" and an "after". This explains why Foucault can endorse the coming of May 68 while saying little about the actual history of the student and worker insurrections that took place in May and June or, more broadly, while exhibiting a certain skepticism about the emancipatory power of revolutionary insurgencies (Gendron 2013, 34).

problèmes qui, par le passé, n'avaient pas trouvé d'écho, si ce n'est dans l'antipsychiatrie anglaise, devenaient d'actualité. [...] Voilà que tout un tas de gens se passionnent dès qu'on parle des asiles, de la folie, des prisons, de la ville, de la médecine, de la vie, de la mort » (1978e, Ibid.).

Dans un autre entretien, il ajoute que « c'est seulement autour de 1968, en dépit de la tradition marxiste et malgré le P.C., que toutes ces questions ont pris leur signification politique, avec une acuité que je n'avais pas soupçonnée » (Foucault 1976f, 142).

Or, si le modèle de confinement et de marginalisation développé dans ses travaux précédents (sur la folie et l'hôpital psychiatrique notamment) gagne en ascendance dans ce nouveau terrain politique, le développement d'une analyse du pouvoir ancrée dans une matrice de la discipline généralisée qui s'impose avec la publication de « Surveiller et punir » devient isomorphe des préoccupations politiques émergentes.

Qu'est-ce qui était partout en question ? La manière dont s'exerçait le pouvoir, pas seulement le pouvoir d'État, mais celui qui s'exerce par d'autres institutions ou formes de contraintes, une sorte d'oppression permanente dans la vie quotidienne. [...] Or qui ne s'accorde aujourd'hui pour dire qu'il s'est agi, en Mai 68, d'une rébellion contre toute une série de formes de pouvoirs qui s'exerçaient avec une intensité particulière sur certaines couches d'âge dans certains milieux sociaux ? (Foucault 1978e, 82)

Pour Foucault donc, il émerge de cette rupture historique introduite par Mai 68 des préoccupations politiques nouvelles qui passent de l'État et de la structure économique à la façon dont s'exerce le pouvoir de façon décentralisée par l'intermédiaire d'une pluralité d'institutions sociales qui, à la marge des grands schèmes de pouvoir englobant, exercent une d'oppression de la vie quotidienne des individus. De ce nouvel ordre sociopolitique émergent ainsi un nouveau contexte et de nouvelles possibilités pour théoriser et lutter contre des instances locales et décentralisées du pouvoir qui façonnent et limitent les possibilités plurielles de l'existence. Loin de constituer une révolte contre le savoir comme tel, c'était une révolte contre l'imposition de certains savoirs et l'interdiction d'en développer de nouveaux, en marge des institutions politiques et des problèmes académiques officiels (Foucault 1994b, 2 : 783-84). Michel Foucault crédite en quelque sorte Mai 68 d'avoir créé un contexte favorable à l'épanouissement et à l'extension de ses études sur le pouvoir. Comme si, sous la surface discursive hypermarxiste du mouvement de 68, les impératifs de ce dernier étaient en réalité concomitants et convergents avec ses propres champs d'intérêts et analyses (Gendron 2013, 37).

Néanmoins, face à ces discours galvaudés par le marxisme, à cette « exaltation démesurée pour Marx » et à cette « hypermarxisation généralisée » (Foucault 1978e, 70), Foucault est confronté à la nécessité de développer une base théorique qui lui permettrait de rompre pour de bon avec celui-ci et, simultanément, de produire une interprétation de la signification des événements de mai 68 qui en serait débarrassée. Ainsi, « pour aller plus loin, pour approfondir le discours », il lui fallut d'abord « percer cette croûte à la fois rigide et morcelée des groupuscules et des discussions théoriques infinies » (1978e, 81).

Sur le plan théorique, c'est justement dans la première moitié des années 1970 qu'il développe le cadre explicatif du pouvoir disciplinaire qui lui permet de se détourner définitivement du concept d'idéologie tel que repris par Althusser. La discipline comme l'idéologie visent notamment à expliquer le phénomène de l'obéissance des masses perpétuée sans le recours aux mécanismes coercitifs de l'État. Propagée et reproduite par les appareils idéologiques d'État chez Althusser, l'idéologie explique ce phénomène, dans l'ensemble des théories marxistes<sup>52</sup>, par la construction et l'endoctrinement de fausses représentations de la réalité permettant d'en masquer l'exploitation économique et la domination politique, et par extension de légitimer la domination d'une classe sur une autre.

En revanche, la discipline atteint ce résultat par une action directe sur le corps, par le recours à des techniques de dressage des individus inscrites à l'intérieur de dispositifs institutionnels opérant dans un certain nexus de savoir et de pouvoir. Matérialiste au sens le plus fort du mot, le pouvoir disciplinaire agit sur le corps même des individus, sur leurs habitudes, leurs postures et sur la conception des espaces dans lesquels ils évoluent. Les savoirs mobilisés et articulés par le pouvoir disciplinaire produisent leur propre régime de vérité, plutôt qu'une fausse conscience idéologiquement construite. Ainsi, à travers ce nouveau prisme analytique, Foucault peut désormais se passer du concept d'idéologie et de la fausse conscience qu'elle produirait par distorsion de la réalité (Gendron 2013, 40).

Le développement du modèle disciplinaire permet ainsi à Foucault de résoudre définitivement sa querelle avec le marxisme et de se défaire de l'influence althussérienne. Cette évolution théorique culmine aussi avec la reprise de son interprétation de Mai 68 et en supporte une nouvelle lecture profondément antimarxiste. Pour Althusser, les événements de 68

---

<sup>52</sup> Avec certaines variations interprétatives comme chez Althusser notamment, ou encore chez Gramsci.

témoignaient du remplacement de l'Église par le système d'éducation comme appareil idéologique principal des sociétés capitalistes modernes, et les insurrections étudiantes contre l'université en mai 1968 constituaient une attaque frontale du centre idéologique du système capitalisme, expliquant par le fait même la propagation rapide des insurrections de l'université au monde ouvrier et industriel (Gendron 2013, 39). En revanche, dans la lecture foucauldienne dominante à partir du milieu des années 1970, les révoltes de Mai 68 sont principalement orientées autour du problème du corps et de la discipline. On s'insurge alors contre l'action diffuse du pouvoir dans une multiplicité d'institutions sociales décentralisées, contre son effet discriminatoire envers certains savoirs au profit de l'imposition d'autres savoirs dépassés, contre son effet de normalisation de la vie quotidienne enfin. Les mouvements de résistance de l'après-68 ne se concentrent plus sur l'État ou les appareils idéologiques du capitalisme, mais contre les formes d'oppression de la vie ordinaire, disséminées dans les marges institutionnelles et transversales à l'ensemble de la société. Moins concernés par le problème de l'idéologie, ces mouvements, dans leur diversité, visent plutôt la création de nouvelles formes de savoir/pouvoir pour contester celles imposées par les réseaux institutionnels de la société disciplinaire moderne (Gendron 2013, 40). François Dosse décrit bien cette homogénéité et ce prolongement réciproque entre les développements théoriques foucauldien des années 70 et ceux des mouvements politiques français post-68.

Si le mouvement [de Mai 68] cherchait dans sa phase ascendante l'affrontement permanent avec le pouvoir dans le cycle provocation/répression, il va ressurgir dans un second temps dans les marges, les interstices, sur les fronts des rapports homme-femme, des prisons, de l'école, de la famille, de la psychiatrie, des immigrés. [...] On élude la dimension politique, la dimension révolutionnaire pour n'en retenir qu'une volonté de faire éclater quelques appareils périphériques du pouvoir. L'État n'est plus considéré comme un enjeu, au profit d'un déplacement vers l'expérimentation sociale qui alimente les programmes de la nouvelle gauche. Le pouvoir circule en chacun selon le schéma de F. Guattari, de G. Deleuze ou de M. Foucault. Le pouvoir est partout, panoptique à l'échelle de l'ensemble de la société, donc nulle part, il est en tous lieux, il n'a donc pas de lieu assignable. Cette préhension du réel légitime les formes de résistances topiques, une microphysique du pouvoir qui se substitue à une approche globalisante des cohérences sociales (Dosse 1988, 47).

Ainsi, Foucault en vient à considérer Mai 68 comme un mouvement politique qui, *a contrario* des apparences, fut profondément antimarxiste, à la fois dans les cibles et les stratégies de ses luttes. Le foisonnement des discours marxistes de l'époque aurait ainsi masqué, ou en tout cas détourné, la signification véritable de la rupture culturelle et politique qui s'opérait au printemps de 1968. « [...] en France, comme par une sortie de contresens que Mai 68 faisait sur lui-même, il avait fini

par être recouvert par la formation de groupuscules, par la pulvérisation du marxisme en petits corps de doctrine qui se jetaient mutuellement l'anathème » (Foucault 1978e, 81). Or, comment séparer les événements de Mai 68 des discours qui le jalonnent ? Comment expliquer que le mouvement ait produit un contresens sur lui-même en effet, alors que dans l'approche de l'archéologie du savoir même, il ne peut exister d'événement pur, indépendant des itérations discursives qui l'accompagnent, et dont la signification serait à retrouver par une herméneutique renouvelée (Gendron 2013, 37) ?

Pour Foucault, ce contresens de Mai 68 sur lui-même s'explique parce qu'il n'existait pas encore le vocabulaire et la théorie pour bien rendre compte de la nature des événements et de la portée du phénomène. Militants et intellectuels étaient emprisonnés dans un discours marxiste mésadapté à la réalité de la société contemporaine. En rétrospective, il avance que :

[...] ce qui était en train de se passer n'avait pas sa propre théorie, son propre vocabulaire. Les mutations en cours se produisaient par rapport à un type de philosophie, de réflexion générale, même un type de culture qui était en gros celui de la première moitié de notre siècle. Les choses étaient en train de se dissocier, et il n'existait pas de vocabulaire apte à exprimer ce processus (Foucault 1978e, 70).

De sorte que cette inadéquation entre des discours hérités du passé et des pratiques subversives inscrites dans une actualité effervescente devient pour Foucault une des caractéristiques essentielles de Mai 68, à savoir sa non-contemporanéité comme décalage et tension entre discursivité et pratique. Il insiste en effet sur « la non-contemporanéité de cet épisode, sur le fait que le mouvement de mai ne parvint pas à atteindre cette sublimité politique dont il prétend avoir été le témoin en Tunisie, et que les soixante-huitards n'arrivèrent pas à trouver un discours adéquat à leur pratique » (Behrent 2013, 22). Ainsi, le décalage politique initial entre Foucault et les milieux intellectuel et militant français de la fin des années soixante se concrétise finalement dans cette interprétation de Mai 68 comme un mouvement résolument moderne qui se dit lui-même néanmoins dans un vocabulaire archaïque et dépassé, à défaut d'en posséder de meilleur.

Cela peut expliquer, au moins en partie, que dans la période de l'après 68, Foucault s'engage précisément dans cette tâche de produire ce vocabulaire et cette théorie nécessaire pour mieux appréhender le présent. Cette tâche le conduira d'abord au développement d'une analytique du pouvoir articulée sur le modèle disciplinaire couronné par la publication de « Surveiller et punir ». Mais elle se poursuivra, comme l'on sait, dans la conceptualisation du biopouvoir, de la



gouvernementalité, de la généalogie des modes de subjectivation et enfin des pratiques de soi pensées en termes d'esthétique de l'existence. Ces développements théoriques renforceront encore davantage l'interprétation que fixe Foucault sur les événements de Mai 68.

### **Isomorphisme d'une théorie & nouveau paradigme de la résistance**

Un troisième axe d'analyse permet précisément d'approfondir les liens entre ces développements théoriques ultérieurs et sa lecture des événements de 68. En effet, son interprétation de Mai 68 ne constitue pas seulement l'aboutissement du développement du modèle disciplinaire lié à son processus de déprise du marxisme. Elle manifeste *a fortiori* un reflet et un prolongement concrets de son approche théorique plus générale, depuis les notions « d'auteur » à celles de gouvernementalité et de modes de subjectivation. En approfondissant l'analyse de la relation d'isomorphisme entre la philosophie foucauldienne et sa lecture de la signification du schisme culturel et politique introduit par Mai 68, il pourra être démontré comment son interprétation de Mai 68 incarne et confirme le changement profond qu'opère son approche théorique dans la conceptualisation de l'action politique.

Dans un article publié en 2020 dans « La revue Tocqueville » et intitulé « Governing the Soul, Governing the Text : Foucault, May 68 and the Fall of the Sovereign », le rapprochement réalisé par Daniel Zamora entre la notion d'*auteur* et d'*herméneutique du sujet* est fructueux pour comprendre la lecture foucauldienne des événements de 68 et ses implications politiques. Aiguillonné par un commentaire de Foucault (dans la préface de l'*Anti-Œdipe*) à l'effet que Mai 68 avait aussi marqué la fin du respect attribué au « signifiant » (Zamora 2020, 143), il entreprend de mettre en lumière comment le parallèle entre la fonction de l'auteur et celle des institutions dans la fixation du sens du texte et de l'identité du sujet, respectivement, est en jeu dans la transformation historique que Foucault reconnaît dans Mai 68. Développée déjà dans « les mots et les choses » (1966), « l'archéologie du savoir » (1969) et sa lecture « Qu'est-ce qu'un auteur » (1969), la figure de l'auteur fonctionne comme un principe de fixation et de délimitation de la signification d'un texte et, par conséquent, aussi comme principe de raréfaction de ses significations possibles et plus généralement comme principe de « raréfaction des discours » (Foucault 1971). Par l'exégèse et l'interprétation du texte, on cherche à en déterminer la signification véritable, subordonnée à la souveraineté de la figure de l'auteur. Au fond, on pose la question « qu'est-ce que l'auteur a voulu dire ? » pour établir la vérité du texte, de sorte que *l'auteur* constitue cette fonction de cristallisation

et de fixation du sens authentique d'un texte, qu'il serait possible de retrouver en adoptant une approche herméneutique de l'interprétation textuelle. « *This account, which mobilized « schemes very close to the Christian exegesis », transformed the author into a God-like authority and the literary critic into a simple exegete* (Zamora 2020, 145).

En revanche, l'idée d'une identité fixe de l'auteur et de son intention, et surtout qu'il soit possible d'en dériver le sens d'un texte, constitue pour Foucault une fiction stérilisante qu'il faut dépasser. Le texte ne peut qu'exister dans un système de références à d'autres textes, comme le médium d'un réseau de relations intertextuelles (Foucault 1969, 36). Plutôt que de vouloir retrouver une vérité originelle imposée par un rapport du texte avec son auteur, il enjoint d'accepter le caractère nécessairement pluriel du texte et de ses significations. Cette nouvelle « ontologie » pluraliste du texte engage aussi à un nouveau rapport avec celui-ci, dans lequel l'expérimentation avec le texte vient remplacer son interprétation herméneutique. Engager le texte dans un rapport créatif et expérimental permettrait à la fois d'en multiplier les sens et les implications, mais aussi d'être transformé par lui. Bref, la dissolution de la figure de l'auteur permet ici la libération et la multiplication des possibilités d'expériences transformatives liées à un texte. Similairement, à partir des travaux ultérieurs de Foucault, on peut comprendre la relation entre le sujet et l'institution de manière analogue à celle du texte et de l'auteur. Tout comme le texte, ontologiquement pluriel, le sujet ne possède pas de nature ou de vérité inhérente. En revanche, à partir du modèle de pouvoir disciplinaire, puis de biopouvoir et de gouvernementalité, Foucault s'intéresse à la manière dont les relations de pouvoirs, et les institutions qui les stabilisent, façonnent de façon restrictive l'identité des individus en agissant sur la relation même que le sujet développe et entretient avec lui-même. Tout comme la fonction de la figure de l'auteur est de limiter la prolifération des sens d'un texte, les institutions sociales, en imposant certains savoirs et certaines normes comportementales et sociales par le biais de mécanismes disciplinaires et de processus de subjectivation plus généralement, limitent les possibilités de l'expérience vécue et du mode d'existence des individus (Zamora 2020, 144-48).

Ces pratiques d'assujettissement remontent pour Foucault au christianisme des communautés monastiques où se développe ce qu'il appelle le gouvernement des âmes et l'analyse interprétative de soi (inséparable de la gouvernementalité pastorale dont il a été question au premier chapitre). Orchestré sous l'autorité d'un directeur de conscience, ce gouvernement des âmes met en place un

certain nombre de techniques de soi, telles que l'examen de conscience et l'aveu, visant à révéler, et du même élan produire, la vérité intérieure du sujet (envisagé à l'origine principalement en vue de se purifier de ses désirs et tentations impures). Le sujet est contraint à produire une vérité sur lui-même par des procédures d'herméneutique de soi. Ainsi, le gouvernement des âmes opère sur la base d'une double injonction d'interprétation inséparable : l'exégèse des textes bibliques, et l'exploration, l'interprétation et la verbalisation de sa propre conscience. Cette double herméneutique du texte et de soi permet « d'accéder » à leur vérité respective, face à lesquelles le principe d'obéissance chrétien impose la soumission et la conformisation (Foucault 1997a)<sup>53</sup>. Ces pratiques interprétatives des textes et de soi inscrites dans la pastorale chrétienne, ainsi que la conception concomitante d'une vérité inhérente au sujet, sont reprises ensuite dans un mouvement de gouvernementalisation généralisée de la société à partir du XVe siècle et informent le développement des gouvernementalités ultérieures (QC; STP). Pour Foucault, l'herméneutique de soi chrétienne est ainsi toujours à l'œuvre dans les structures modernes de pouvoir et de discipline, telles que dans les pratiques médicales et psychiatriques ou encore dans les techniques pédagogiques. Les institutions de contrôle sociales contemporaines fonctionnent encore en produisant une certaine conception de nous-mêmes et en nous fixant à une certaine identité et aux conduites qui y sont rattachées. Tel est le cas par exemple du système pénal ou des différents programmes de sécurité sociale, qui visent tous deux à attacher une identité et à imposer un certain code de conduites aux individus qui tombent sous leur juridiction.

*Just as the "author-form" aimed at preventing heretic readings of texts, the institutionalization of the techniques of the Christian avowal had "impoverished" our ethical imaginal as the plurality of relationships that we could maintain vis-à-vis ourselves (Zamora 2020, 150).*

De la même façon que le sens d'un texte est fixé et limité par la fonction de l'auteur qui en préside l'interprétation, l'identité du sujet est fixée et limitée par la fonction des institutions qui opèrent sur la base de disciplines et de gouvernementalités ancrées dans une herméneutique de soi. La fonction d'assujettissement<sup>54</sup> des institutions opère ainsi, à la façon de la figure de l'auteur sur les discours, une raréfaction des potentialités de subjectivités chez l'individu, autant sur le plan

---

<sup>53</sup> On peut identifier à la même période l'émergence d'une vision de la morale pensée en termes de soumission à un code, plutôt qu'en termes de pratiques stylisées propres à une éthique personnelle comme dans sa conception antique (Foucault 1997b).

<sup>54</sup> Assujettissement comme mode de subjectivation, mais au sens de subjectivation « extérieure », pour reprendre un terme employé précédemment par opposition au processus d'auto-subjectivation théorisé par Foucault comme autoconstitution de soi en sujet moral par des pratiques de souci de soi éthiques.

identitaire qu'au niveau des conduites. Conséquemment, pour résister à ce mode opératoire de l'institution moderne, l'individu doit chercher non pas à remplacer les institutions existantes par de nouvelles, qui reproduiraient inévitablement de nouvelles formes de subjectivation, ni à trouver en soi une identité donnée et invariable, mais bien à s'inventer par l'expérimentation de nouvelles façons de vivre au quotidien. Comme pour le texte face à l'auteur, il s'agit de remplacer l'interprétation, qui tend à fixer et restreindre le sens et l'identité, par l'expérimentation, qui alternativement tend à une approche créative devant les possibilités infinies de modes de vie, ainsi qu'à la multiplication des façons d'être en relation à soi-même.

*[...] power had to be challenged by the creation of new forms of living, in the same way that the power of the author over the text was challenged by the production of new readings and experimentations of the text. It was now necessary to experience one's subjectivity outside the hermeneutics of the self (Zamora 2020, 150).*

C'est dans cette lignée qu'il faut recentrer l'interprétation de Foucault de ce qui se passe en Mai 68 et des transformations alors introduites. Ce détour théorique permet en effet de mieux saisir l'ampleur du changement qu'implique la pensée foucauldienne pour la conceptualisation de l'action politique qui, comme l'on va voir, se transcrit entièrement dans sa lecture de cette rupture historique de la fin des années soixante. Déjà, pour Foucault, c'est précisément les institutions politiques et sociales qui visent à fixer nos identités qui sont réellement visées par les luttes de Mai 68 et à plus forte raison de l'après-68. Ces formes de résistance sont en quelque sorte des instanciations d'un processus et d'une volonté de désassujettissement (ou de déssubjectivation) (Zamora 2020, 147), au sens d'une réappropriation de la possibilité d'expérimenter et de diriger sa vie, au quotidien, indépendamment des normes imposées et des disciplines introduites par les institutions sociales, de la famille à la religion, du système éducatif au système carcéral, du milieu médical et psychiatrique aux relations homme-femme. Dans cette interprétation, et malgré leur saturation par les discours marxistes, faute de vocabulaire, les nouvelles luttes politiques qui s'organisent à partir de 68 visent en réalité à remettre en question le contenu discursif normatif des régimes de vérité dominants et les technologies de gouvernement qui les prolongent. Ce qui émerge ainsi, c'est la problématique du gouvernement, et plus précisément le problème de ne plus être gouverné au sens large, non pas seulement par l'État, mais par toute une série de pouvoirs opérant dans les marges et de façon diffuse.

On n'acceptait plus d'être gouverné au sens large de gouvernement. Je ne parle pas de gouvernement de l'État au sens que le terme a en droit public, mais à ces hommes qui

orientent notre vie quotidienne au moyen d'ordres, d'influences directes ou indirectes (Foucault 1978e, 82).

On reconnaît ici premièrement l'attitude critique propre à la modernité et qui s'oppose au processus de gouvernementalisation générale de la société opérant depuis la fin du Moyen-Âge (QC), mais aussi le déplacement de la cible des luttes. Les politiques post-68 ne sont plus concernés autant par un certain lieu du pouvoir, à savoir l'État et les structures économiques, mais à une façon d'exercer le pouvoir et donc à certaines formes de pouvoir et la manière dont il produit, contraint et façonne les identités. C'est en quelque sorte le passage d'une conceptualisation opposant l'atomicité des individus au pouvoir souverain et coercitif de l'État à une matrice expérientielle du pouvoir portée sur la façon dont celui-ci constitue notre éthique dans l'expérience de la vie quotidienne (Zamora 2020, 148). La cible de Mai 68, c'était déjà « la manière dont s'exerçait le pouvoir » à travers toute une série d'institutions débordant le cadre étatique produisant « une sorte d'oppression permanente dans la vie quotidienne » (Foucault 1978e, 82).

Ce déplacement de l'objet de la critique et de l'action politique du *lieu* du pouvoir à une manière de l'exercer se concrétise aussi, deuxièmement, par la décentralisation, la multiplication et la diversification des luttes. « On a certes brandi les vieux étendards, mais le combat s'est déplacé et a gagné de nouvelles zones » (Foucault 1977i, 133). Ces luttes s'organisent ainsi de plus en plus contre une microphysique du pouvoir opérant dans une multiplicité de lieux et d'institutions plutôt que principalement contre l'État ou la structure économique comme source originelle ou ultime du pouvoir et de l'oppression.

Ce que l'on supportait mal, qui était sans cesse remis en question et qui produisait ce type de malaise, [...] c'était le pouvoir. Et non seulement le pouvoir d'État, mais celui qui s'exerçait au sein du corps social, à travers des canaux, des formes et des institutions extrêmement différents (Foucault 1978e, 82).

*What now became central were all the "immediate struggles", the proliferation of small battles raising a wide range of problems concerning aspects of our "everyday life". [...] it meant the slow displacement of the struggles organized "around large economic structures and the state apparatus" toward all the diffuse systems of governmentality that seek to conduct our very existence (Zamora 2020, 143).*

Étienne Balibar fait référence à ce mouvement comme « le devenir politique du non-politique » que le slogan féministe de la deuxième vague, « le privé est politique », exprime de façon emblématique. Cet aspect nouveau de la politique à partir de 68 engage ainsi un débordement *du* politique de ses frontières institutionnelles et en même temps une possible colonisation de toutes

les sphères d'activités humaines par *la* politique (pensée en termes d'antagonisme et de rapports de force) (Balibar 2020, 107).

Pour Foucault, ces déplacements sont fondamentaux dans l'émergence de nouvelles conditions de possibilités de l'action et de la théorie politique et reflètent la transformation profonde de la politique qui s'opère avec Mai 68. Ils attestent dans la pratique du passage d'une conceptualité du pouvoir hors de la figure du Souverain analogue à celui que Foucault tente d'opérer à l'intérieur de la théorie politique (HSI; Zamora 2020, 150). Or, ce dépassement du Souverain à la fois dans l'analyse du pouvoir et dans les luttes politiques concrètes de l'après-68 entraîne avec lui une nouvelle vision de la résistance qui rompt avec le paradigme de la révolution qui avait dominé l'activité politique de la gauche en Europe depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle environ et qui hante encore les discours de 68.

La non-contemporanéité de mai 68 ainsi que l'inadéquation des discours marxistes aux pratiques militantes sont largement le fait – selon Foucault – d'un concept qui possède une puissance d'évocation particulièrement intense pour la conscience européenne et qui continue à exercer son emprise sur la politique de toute une gauche durant et après les événements : la révolution (Behrent 2013, 22).

Le concept traditionnel de révolution reste non seulement prisonnier d'une vision du pouvoir ultimement inséparable du Souverain et de l'État, et dont il faut s'emparer pour abolir « l'ancien régime » ou le « système économique », mais conduit aussi nécessairement, sur le plan de l'action politique, à un appauvrissement et une limitation du spectre, de la diversité et de la portée des différentes formes de dissidence et de résistance. Il reproche à cette notion archaïque de la révolution « la manière donc elle tente d'englober et de hiérarchiser toute une gamme de révoltes et de contestations » dans un mouvement unique qui en absorbe et subordonne tous les autres (Behrent 2013, 23). « Libérez l'action politique de toute forme de paranoïa unitaire et totalisante », proclame-t-il dans la préface de l'Anti-Œdipe (Foucault 1977i, 135). Toutefois, le dépassement de l'idée de révolution ne signifie aucunement chez Foucault l'abandon de l'action politique. « La renonciation à la forme vide d'une révolution universelle doit, sous peine d'immobilisation totale, s'accompagner d'un arrachement au conservatisme » (Foucault 1994c, 3 : 786). Ainsi, la fin de la révolution ne signifie ni d'accepter le statu quo, ni de se contenter d'un « réformisme fade ». Elle conduit alternativement à la « libération de toute une série de luttes que la notion totalisante de révolution relègue au second plan » (Behrent 2013, 23).

En revanche, ce que Mai 68 introduit aux yeux de Foucault, c'est une nouvelle conception de l'action politique et de la révolution. D'une part, les luttes de Mai 68 et de l'après-68 créent une extériorité à l'organisation politique institutionnalisée et rendent possible la résistance en dehors des principaux partis et des principaux programmes. D'autre part, elles constituent également une forme d'innovation politique au sens où elles ne visent plus justement la prise du pouvoir ou la transformation immédiate des institutions comme telle, mais contribuent concrètement aux transformations des attitudes et des mentalités liées à l'expérience de la vie quotidienne (Zamora 2020, 150). Comme il le révèle quelques mois avant sa mort :

C'est un fait que la vie quotidienne des gens a changé entre le début des années soixante et maintenant [...]. Ce changement, à l'évidence, nous ne le devons pas aux partis politiques, mais à de nombreux mouvements. Ces mouvements sociaux ont vraiment transformé nos vies, notre mentalité et nos attitudes (Foucault 1994d, 4 : 746).

Ce qui émerge après Mai 68 selon Foucault, c'est en quelque sorte la mise en application d'une résistance articulée essentiellement comme mode d'une relation à soi-même, visant la contestation du pouvoir et des dispositifs de gouvernementalité par l'invention de nouvelles formes d'existence et de façons de penser et d'agir. Comme en Tunisie, l'action politique authentique doit désormais être à la fois existentielle et transformative. « *The main task of the struggles after 68 was now understood to "promote new forms of subjectivity by refusing the kind of individuality that has been imposed on us across several centuries"* » (Zamora 2020, 151).

Cette nouvelle façon d'aborder l'action politique conduit à une redéfinition de la notion de révolution. Déjà en 1968, Foucault déclarait à l'éditeur du *Nouvel Observateur* que « les étudiants ne font pas la révolution, ils sont la révolution » (Didier Eribon, 2011, p.302, dans Zamora 2020, 151). À ce compte, Mai 68 fait la démonstration selon lui que la forme du parti et la quête du renversement du pouvoir de l'État sont désormais obsolètes. Des changements beaucoup plus radicaux peuvent être obtenus par la subversion des relations de pouvoir à l'intérieur même des institutions sociales de contrôle et de régulations, par l'entremise d'une action transgressive et de l'invention de nouvelles subjectivités. La révolution doit désormais être comprise comme une expérimentation transgressive des normes sociales et des identités imposées dans la vie quotidienne par l'invention de nouvelles façons de vivre et de penser. Dans cette lecture foucauldienne, la lutte politique évacue ainsi complètement la figure du Souverain et la remplace par le sujet lui-même, qui, en transformant sa relation envers lui-même, crée les conditions d'une vie révolutionnaire (Zamora 2020, 152).

Ainsi, à la façon dont le sens d'un texte doit être libéré de la figure souveraine de l'auteur et replacé dans le champ de l'expérience créative du lecteur, on voit comment pour Foucault, les nouvelles modalités de la résistance et l'action politique introduites par Mai 68 les ont effectivement séparées de la figure du Souverain et de l'objectif de la conquête du pouvoir de l'État et les ont recentrées sur le sujet et l'invention de lui-même par son expérimentation de la vie quotidienne. Dans les nouvelles conditions politiques, culturelles et sociales propres à l'après-68, la véritable action révolutionnaire consiste désormais à s'inventer soi-même comme une œuvre d'art. Le schisme de Mai 68 ferait ainsi passer la lutte politique d'une pratique institutionnalisée et programmatique (à l'intérieur de partis ou de syndicats et en conformité avec un certain programme) visant la conquête du pouvoir souverain à une pratique essentiellement déployée dans le champ de l'éthique personnelle et incarnée par une esthétique de l'existence à la fois expérimentale, inventive, transformative et subversive.

*A "new ethic" may then promote the extension of the "surface of possible dissidence", a transformation whose aim would be to proliferate subjectivities. Power here does not have to be "taken" and the subject does not have to be "freed" from "repression", but rather 'constituted' through 'practices of freedom' (Zamora 2020, 153).*

À ce compte, Mai 68 remplace l'action politique visant la transformation des institutions comme telle, ainsi que le paradigme historique de la révolution, par l'expérimentation de nouveaux styles, de nouvelles identités et de nouvelles manières de penser et de vivre au quotidien, dans un processus de constitution éthique de soi, faisant ainsi de l'éthique le nouveau champ privilégié de l'action politique.

À la lumière des trois axes d'analyse qui précèdent, il semble raisonnable de conclure que la lecture foucauldienne de Mai 68 projette une sorte d'isomorphisme entre ce qu'il considère comme une rupture politique, culturelle et sociale historique et sa propre rupture théorique avec la philosophie politique. À ce compte, les nouvelles conditions de possibilités que feraient apparaître Mai 68 pour la théorie et l'action politique favorisent précisément le déploiement non seulement d'une nouvelle conceptualité du pouvoir introduite, entre autres, par Foucault, mais aussi de nouvelles façons de penser la résistance et de pratiquer la lutte politique. Bien que l'influence et le conditionnement réciproques entre la production théorique et l'évolution concrète des mouvements sociaux et politiques d'alors ne sont évidemment pas à écarter, manifestement, Foucault voit dans les révoltes de Mai 68 et dans les nouvelles formes d'organisations politiques qui émergent ensuite un phénomène analogue au développement de sa propre approche théorique, à savoir une forme



d'incarnation pratique de cette dernière, notamment par la reprise des mêmes impératifs de résistance et des mêmes modalités d'action. Dans cette optique, Mai 68 chez Foucault constitue le prolongement pratique de sa conception du pouvoir et de la lutte politique par l'émergence de nouvelles formes de résistance aux dispositifs de gouvernementalité moderne.

### **La politique et la démocratie après 68**

Qu'est-il possible de conclure de cette interprétation que fait Foucault de Mai 68 quant à sa conception de l'action politique et son rapport avec la démocratie ? D'une part, l'action politique à privilégier est à situer dans les marges, disséminée dans une pluralité de pratiques et de discours subversifs. Elle doit se méfier de la centralisation et l'unification des luttes opérée sur le thème de la révolution, qui résultent surtout dans la hiérarchisation et la subordination d'un certain nombre d'enjeux de pouvoir contemporains. D'autre part, la résistance, plutôt que s'articuler à l'intérieur de certaines institutions fédératives (partis, syndicats, etc.) et se décliner par des programmes concrets, doit faire surgir l'expérience de la vie quotidienne contre les dispositifs de discipline et de gouvernementalité qui cherchent à l'opprimer même ou surtout dans tout un ensemble de sphères d'activités humaines non politiques. La lutte politique doit désormais s'exprimer par le recours à l'éthique, dans une volonté d'expérimentation de nouvelles formes d'existence subversives des nexus de savoir/pouvoir disciplinaires hérités du XIXe siècle. En vivant sa vie comme une œuvre d'art, pensée comme une stylisation éthique transgressive, l'action politique est à même de déstabiliser les mécanismes capillaires et productifs du pouvoir. Il n'est plus question ici de prendre le pouvoir ou de libérer les sujets du joug de leurs oppresseurs, mais plutôt d'ouvrir la possibilité de l'autoconstitution éthique de ces derniers par le recours à des pratiques de la liberté (Zamora 2020, 153).

Devant ce virage théorique dans la compréhension de la pratique et de la lutte politique, où la démocratie se tient-elle ? Quelle place lui est-elle accordée ? Joue-t-elle un rôle réactionnaire de prolongation des disciplines de l'État, ou permet-elle des pratiques de constitution libre du sujet ? À suivre Foucault, rien n'est moins clair. Il n'en fait jamais mention. Il est d'ailleurs à la fois anecdotique et révélateur que l'index des « Dits et écrits » n'ait aucune entrée pour le mot « démocratie ». Aucune. Dans plus de 3000 pages. En écho à la thèse initiale de ce mémoire, cette absence n'a rien d'accidentel ou d'anecdotique. Elle révèle plutôt l'incompatibilité et l'hétérogénéité congénitale entre le cadre d'analyse théorique développé par Foucault et la théorie

démocratique. Il s'agira donc ici d'extrapoler le plus fidèlement possible quelle place cette analyse de Mai 68 dévolue plus concrètement à la démocratie.

La démocratie (libérale et représentative) est aujourd'hui, en termes très généraux, une institutionnalisation de la lutte et des conflits politiques, régie par des procédures (électorales, parlementaires, etc.) et animée par des organisations (principalement des partis politiques et des groupes de pression divers – syndicats, lobbies, ONGs). Comme développé au chapitre un, sa fonction vise essentiellement la légitimation du pouvoir de l'État. Toutefois, les analyses de Foucault, si elles ne font pas du tout référence à la démocratie, que ce soit sur le plan théorique ou pratique, s'inscrivent *a fortiori* complètement en dehors de cette considération pour le pouvoir de l'État, la prise de ce pouvoir ou encore sa légitimation. Ce pouvoir s'inscrit plutôt dans une gouvernementalité qui le déborde néanmoins et agit de façon transversale au social. Dans la fiction foucauldienne, tout se passe comme si l'État, et toutes institutions sociales à ce compte, constitueront toujours nécessairement un agrégat de relations de pouvoirs, fixant un champ de savoir et imposant un mode de subjectivation, de sorte qu'il n'y a pas à fonder d'espoir dans la transformation des institutions comme telle, mais dans la révolte de la vie quotidienne, dans la subversion des modes de vie existants et dans l'invention de nouvelles façons de gouverner sa propre existence selon une esthétique qui nous est propre. Il s'agit donc d'expérimenter de nouveaux modes de vie, de se constituer en sujet éthique par l'adoption d'une certaine esthétique concomitante ; en somme, de chercher à faire de sa vie une œuvre d'art.

Bien entendu, à ce compte, la démocratie ne représente pour Foucault ni la voie de l'émancipation du *dèmos*, ni le régime délibératif de l'agir communicationnel, ni celui de l'arène agonistique des luttes idéologiques et identitaires, ni certainement le moteur d'un projet d'autonomie individuelle et collective. Il serait plus approprié plutôt de noter l'indifférence complète que Foucault semble entretenir envers la démocratie. En l'absence de commentaires à son endroit, il reste néanmoins possible d'extrapoler. Constituant un régime politique reposant sur un ensemble de pratiques réglementées et de discours normatif de l'autodétermination collective, la démocratie s'inscrit au mieux dans la pensée foucauldienne en tant que dispositif de disciplinarisation des individus, à l'intérieur d'un schéma de gouvernementalité libérale et néolibérale de gestion des populations, agissant par le recours même à cette façade de liberté politique.

Comme son interprétation de Mai 68 le confirme, la lutte politique ne passe plus et ne devrait plus passer ni par la démocratie, ni même par le recours au pouvoir de l'État, institution intrinsèquement disciplinaire et gouvernementale. L'approche conventionnelle de la lutte politique, qu'elle soit organisée à l'intérieur de partis politiques ou de syndicats dans l'arène démocratique, ou qu'elle s'opère dans une déclinaison quelconque du projet révolutionnaire, entraîne dans les deux cas une centralisation et une synthèse des résistances qui mène inévitablement à une hiérarchisation et une subordination des luttes sous le prétexte de la nécessité de prioriser un enjeu qui serait englobant et déterminant pour tous les autres, agissant comme principe de limitation et de raréfaction devant la pluralité des résistances. Adopter le modèle du parti politique et de la conquête du pouvoir de l'État, c'est aussi à ce compte déplacer les luttes politiques du terrain de la vie quotidienne, là où s'exercent concrètement le pouvoir disciplinaire et le biopouvoir, là où sont concrètement gouvernés les individus en somme, pour les transporter sur l'échiquier électoral et partisan où leur caractère contestataire et transgressif propre perd tout son potentiel de subversion, encadré par une centralisation institutionnelle stérilisante. Contre une action politique partisane à l'intérieur d'un cadre démocratique, et en rupture également avec le schéma totalisant de l'insurrection révolutionnaire, la lutte politique foucauldienne doit donc s'inscrire dans une résistance plurielle, décentralisée et dans les marges, sous la forme d'une expérimentation de la vie quotidienne comme processus de constitution de soi par des pratiques transgressives des savoirs et des normes imposés dans une multiplicité de locus institutionnels.

Ainsi, la démocratie est dans cette perspective non seulement insignifiante, d'où le peu d'attention que Foucault lui porte, mais elle est susceptible d'abord de détourner et de canaliser des énergies de résistance vers des formes d'action politique qui offrent peu de perspectives de transformation sociale. En ce sens, elle neutralise les résistances authentiques et existentielles, les discours opprimés et les groupes marginalisés. Opérant comme vecteur de contrôle et de limitation du politique, la démocratie s'articule en revanche à un ensemble de pratiques normées et à un régime de vérité visant sa légitimation. En ce sens, elle conduirait plutôt à une disciplinarisation de l'activité politique et à une forme de subjectivation politique déterminée. Au-delà donc de l'indifférence apparente de Michel Foucault à son endroit, sa vision du pouvoir et de la lutte politique telle que le confirme son interprétation de Mai 68 conduit à plus forte raison à une posture suspicieuse et critique face à la théorie et la pratique démocratique.

Sa lecture de Mai 68 et des mouvements politiques qui en émergent rend également saillantes deux autres limitations pratiques de sa conception de l'action politique. Premièrement, la radicalité de sa conception et de sa généalogie critique du pouvoir<sup>55</sup> – et sa vision concomitante de la résistance comme modalité d'une relation à soi-même – limite paradoxalement la portée effective de la théorie critique. En effet, dans une perspective où l'expérimentation de la vie quotidienne remplace à la fois l'activité politique institutionnalisée (partisane, syndicale ou gouvernementale) et le cadre globalisant de la pensée révolutionnaire, et où la constitution éthique de soi et la conduite esthétique de sa vie représentent les seules formes de résistance efficaces face aux mécanismes de pouvoir et aux dispositifs de gouvernamentalité modernes, l'attention portée à la microphysique du pouvoir et à ses effets sur la vie quotidienne déplace hors du champ de la critique les institutions économiques, juridiques et politiques qui structurent pourtant le contexte même de cette vie quotidienne (Zamora 2020, 154). Toute critique dirigée contre des schémas d'oppression plus généraux, tels que les relations d'exploitation économique capitalistes, et toute visée de transformation radicale des « structures » ou des institutions opérant dans ces schémas sont ainsi évacuées. Comme l'avance Claude Lefort, l'approche foucauldienne contribue à dissoudre le social plutôt qu'à faire déborder le politique. En éludant l'importance et le rôle d'institutions telles que l'État, les partis politiques ou les classes sociales, elle neutralise les analyses, les stratégies et les mouvements qui leur sont articulés (Lefort 1977, dans Zamora 2020, 154). En sapant le social et les catégories qui permettent de l'appréhender et de le construire, Foucault achoppe non seulement la portée de la théorie critique, mais discrédite également l'action politique collective qui en viserait la transformation, telle que l'entreprise démocratique.

Une deuxième limitation, bien que plus marginale dans son rapport à la démocratie, semble néanmoins fort pertinente dans le contexte actuel. En effet, depuis Mai 68 et les mouvements sociaux des années 1970, le type d'actions subversives et esthétiques sur lesquelles repose le changement social chez Foucault s'est montré bien impuissant à transformer le capitalisme, à éliminer la dynamique d'exploitation des relations économiques ou encore à freiner l'explosion des inégalités économiques entraînée par le néolibéralisme. Pour reprendre l'argument de Zamora,

---

<sup>55</sup> Dont le postulat opérationnel est que le pouvoir est productif et que les relations de pouvoir sont transversales au social. Il en découle que toute nouvelle organisation institutionnelle conduit nécessairement à de nouvelles instances de gouvernamentalité et de subjectivation dont il faut éternellement reprendre la critique. De cette économie du pouvoir dérive donc aussi la conclusion que seule la résistance pensée dans une perspective de relation à soi-même – comme constitution éthique de soi et comme conduite esthétique de sa vie – peut être véritablement efficace pour subvertir et modifier les mécanismes de pouvoir et les systèmes de gouvernamentalité contemporains.

loin d'être déstabilisé par la multiplication et l'expérimentation de nouveaux modes de vie et de nouvelles esthétiques de l'existence, le capitalisme moderne procède au contraire à la récupération économique de ces transformations sociales qui constituent en réalité de nouveaux marchés à conquérir. La colonisation du social par le marché non seulement s'accommode, mais fait la promotion de nouveaux modes de vie, de nouveaux styles d'existence et de nouvelles formes d'organisation sociales et culturelles. En ce sens, si l'action politique foucauldienne se veut à la fois locale, expérimentale et esthétique, elle apparaît d'autant plus inefficace dans le champ des relations économiques. *A fortiori*, l'idée de faire reposer le changement social sur l'agrégation de pratiques subversives individuelles semble aujourd'hui surtout concourir à renforcer le paradigme du consommateur-roi et le consumérisme d'une société guidée par les indicateurs et les signaux du marché (Zamora 2020, 155). « *While inequality was reaching previously unprecedented levels, the "molecular" revolutions appeared rather as the sign of a historical defeat than of a new concept of revolution* » (Zamora 2020, 155). Ainsi, en plus de limiter la portée de la théorie critique et de détourner l'action politique de l'organisation institutionnelle et de la pratique démocratique, la conception de l'agir politique chez Foucault échoue à modifier essentiellement la dynamique des rapports économiques du capitalisme qui, *in fine*, en neutralise le caractère subversif et transformatif.

## **Le Mai 68 de Castoriadis : Un moment d'autonomie**

Alors que Michel Foucault est hors de France durant les événements de Mai 68, Cornélius Castoriadis est au contraire bien actif dans les révoltes qui s'organisent à Paris. Or, ce qui les sépare sur le plan de l'action politique remonte à bien plus loin. Déjà avant d'émigrer en France, Castoriadis est membre du parti communiste grec, puis, sous l'occupation nazie, il rejoint la faction hérétique du trotskysme. Doublement menacé par la *Gestapo* puis les anticommunistes d'une part, et d'autre part par le Comité central du parti communiste qui décide de procéder à l'élimination physique des trotskystes à la fin de la guerre, Castoriadis prend rapidement la route de l'exil (Morin 1989, 11). Dès 1946, il fonde avec Claude Lefort une tendance au sein du Parti Communiste Internationaliste (la section française de la Quatrième internationale) qui fait scission en 1949, devient un groupe à part entière sous la bannière de *Socialisme ou Barbarie* et publie une revue indépendante du même nom. La revue paraît de 1949 à 1965 et, après quelques scissions importantes, dont le départ de Lefort, le groupe s'auto-dissout en 1967 (Premat 2009a, 4; Chollet

2015, 39-40). Pendant toutes ces années où Foucault est largement apolitique et critique de l'extrême gauche, jusqu'à son retour de Tunisie, son arrivée à Vincennes, puis son engagement dans le GIP, Castoriadis est pour sa part l'un des principaux animateurs du groupe de *Socialisme ou Barbarie*. Il publie nombre de textes d'analyses dans les pages de la revue, et ce, sous différents pseudonymes afin de ne pas contrarier sa double vie comme économiste professionnel à l'OCDE (de 1948 à 1970) (Ventura 2021).

D'ailleurs, malgré son lectorat et son rayonnement restreint, ainsi que sa dissolution un an auparavant, *Socialisme ou Barbarie* exerce une influence « posthume » considérable sur le mouvement de Mai 68 en France (Chollet 2015, 41). « Alors que toute une mythologie fera de l'Internationale situationniste la principale inspiratrice du mouvement de contestation, on peut créditer *Socialisme ou Barbarie* d'une influence bien plus grande » (Dosse 2018, 239). En atteste notamment Daniel Cohn-Bendit, leader étudiant devenu « le symbole même de Mai 68 », et pour qui les lectures de *Socialisme ou Barbarie* ont été déterminantes. Selon lui, la contestation soixante-huitarde converge précisément avec les thèses développées par le groupe et constitue un mouvement révolutionnaire nouveau qui envisage le changement radical de la société en dehors des vieux schémas léniniste, maoïste ou même trotskyste (Daniel Cohn-Bendit dans Dosse 2018, 240). D'autres aussi verront dans Mai 68, dans la première défiance des masses envers le PCF et son rejet par la gauche comme organe bureaucratique stalinien, dans les pratiques d'autogestion collectives ainsi que dans les critiques de la société de consommation portées par le mouvement le prolongement des idées de *Socialisme ou Barbarie*, en rupture avec le marxisme alors dominant (Gottraux 1997 et Premat 2008, dans Chollet 2015, 41).

En effet, une des particularités du groupe est qu'il rompt avec les marxistes hétérodoxes au nom du marxisme lui-même afin d'en conserver la radicalité révolutionnaire. « Ainsi, *Socialisme ou Barbarie* émerge au monde comme l'hérésie d'une hérésie » (Morin 1989, 11). Alors que les trotskystes voient dans l'Union soviétique un État socialiste généré qu'il faut malgré tout défendre contre le capitalisme extérieur, les membres de *Socialisme ou Barbarie* y reconnaissent au contraire une nouvelle forme de régime politique, un capitalisme d'État, marqué par l'émergence de la bureaucratie comme nouvelle classe dominante en lieu et place de la bourgeoisie. Le résultat est une mystification totale du socialisme et une nouvelle forme d'exploitation et d'oppression de la classe ouvrière. En outre, une des thèses propres à *Socialisme ou Barbarie* est que ce même

processus de bureaucratisation est aussi à l'œuvre dans les États capitalistes occidentaux et repose sur la division fondamentale entre dirigeants et exécutants. Cet antagonisme entre une classe de dirigeants et d'exécutants caractéristique de la bureaucratie devient, dans les analyses de *Socialisme ou Barbarie*, la contradiction première du capitalisme-bureaucratique, remplaçant l'opposition bourgeoisie/prolétariat relativement à la propriété des moyens de production. L'originalité du groupe tient ainsi à ce qu'il renvoie dos à dos le marxisme et la bureaucratie soviétique de l'Est et le capitalisme bureaucratique de l'Ouest comme les deux facettes du même phénomène de bureaucratisation totalitaire de la société. Contre celui-ci, le groupe oppose un projet d'autonomie sociale et une conception d'une émancipation du prolétariat par l'intermédiaire de l'autogestion et des conseils ouvriers. Le prolétariat doit notamment se libérer des organisations ouvrières bureaucratisées tels que le PCF et la CGT qui sont devenus de véritables rouages du système d'exploitation capitaliste. *Socialisme ou Barbarie* vise ainsi à réinvestir l'héritage révolutionnaire marxiste, mais en le réorientant vers des formes de créations collectives et d'innovations institutionnelles inspirées d'un socialisme de conseils. La signification de l'autonomie doit inciter la remise en question des institutions existantes et se manifeste avec force tout particulièrement durant les grèves et les moments d'auto-organisation ouvrière. Le groupe suit d'ailleurs scrupuleusement les développements des mouvements sociaux et politiques qui s'opposent au capitalisme et à la bureaucratie, à l'Est comme à l'Ouest. Si les événements de Berlin-Est en 1953 et la révolte hongroise de 1956 sont accueillis par les membres de *Socialisme ou Barbarie* comme la confirmation de la possibilité d'une révolution ouvrière socialiste dans l'univers communiste, ils voient par ailleurs dans les soulèvements étudiants de Berkeley en 1962-63 une révolte significative de la jeunesse contre l'ordre social existant et l'émergence d'un nouveau type de mouvements sociaux dans le monde occidental (Morin 1989, 11-12; Premat 2009a, 3-9; Chollet 2015, 39-40; Dosse 2018, 240).

C'est donc sans surprise que, malgré la dissolution du groupe l'année précédente, les premiers débordements étudiants du printemps 68 sont accueillis avec joie par les membres de *Socialisme ou Barbarie*, où qu'ils soient. Quant à lui, Castoriadis est « extrêmement enthousiaste, bouillant d'impatience, [et] prêt à passer toutes ses nuits à la Sorbonne » face à l'éruption spontanée de cette « révolution d'un type nouveau qu'il a appelée de ses vœux sans discontinuer depuis l'après-guerre » (Dosse 2018, 241). Suivant avec ferveur les événements, il réussit à réunir à plusieurs reprises durant les mois de mai et de juin une dizaine de ses anciens camarades de

*Socialisme ou Barbarie* dans son appartement parisien. Il leur soumet notamment un texte qu'il vient tout juste d'écrire sur les insurrections en cours. Ne disposant toujours pas de la citoyenneté française et risquant l'extradition s'il est pris à participer avec trop d'ardeur à l'agitation, et ne pouvant diffuser son texte sous la signature du groupe dissout, c'est sous le nom de « Jean-Marc Coudray » qu'il signe la première version de son article sur Mai 68. D'abord ronéotypé, ce texte d'intervention est ensuite distribué parmi les étudiants en révolte dans les universités occupées. Il sera enfin augmenté d'une deuxième partie et publié sous le titre de *La révolution anticipée* dans *Mai 68 : La brèche*, un ouvrage collectif regroupant aussi les textes de ses deux amis Edgar Morin et Claude Lefort sur les événements de Mai 68. *La brèche* est publiée au début de l'été 68 et constitue, aux dires de François Dosse, « très certainement, avec celle de Michel de Certeau, [...] la meilleure analyse du mouvement, celle qui est au plus près des acteurs » (Dosse 2018, 243). *La révolution anticipée* contient la première analyse d'importance de Mai 68 par Castoriadis. La deuxième est contenue dans un texte de 1986 intitulé *Les mouvements des années soixante*, d'abord publié dans la revue « Pouvoirs », et ensuite ajoutée dans la réédition de « *Mai 68 : La brèche*, suivi de *Vingt ans après* » (Morin, Lefort, et Castoriadis 1988). Il sera donc ici question de mettre en lumière à tour de rôle les éléments clés ainsi que les lacunes de ces deux analyses de Mai 68, séparées par près de 20 ans, d'illustrer comment elles prolongent les thèses castoriadiennes développées jusqu'ici et dans quelle mesure, enfin, elles parviennent à poser les bases d'un *projet politique démocratique* qui réconcilierait *critique* et *autonomie*.

### « La révolution anticipée »

La première attention de Castoriadis dans son interprétation de Mai 68 est d'éviter d'en circonscrire la signification à un cadre théorique fixe et préconstitué. Comme pour tout mouvement historique selon lui, il veut en préserver le caractère ouvert et contingent. « L'histoire, les hommes sont en train de créer, le sens de ce qui se passe reste largement ouvert. Ce n'est pas notre intention de le fixer, ni de parler d'un présent plus que jamais vivant comme d'un passé mort » (RA, 92). D'une part, cette considération renvoie à sa conception de l'histoire comme introduction et positionnement du radicalement nouveau, à savoir « comme création et genèse ontologique dans et par le faire et représenter/dire des hommes » (IIS, 8), d'où découle l'indétermination et la contingence essentielles du social-historique et de laquelle procède l'auto-institution de la société. D'autre part, elle constitue aussi un pied de nez au marxisme, prisonnier selon Castoriadis d'un déterminisme implacable. En ce sens, son rappel initial du caractère indéterminé et ouvert de



l'histoire a aussi une visée polémique et fonctionne comme « l'index d'un ensemble de réfutations critiques du matérialisme historique constitué comme philosophie de l'histoire, comme savoir du devenir et de sa nécessité » (Pisier 1989, 348).

Néanmoins, Castoriadis voit dans Mai 68 l'irruption du projet d'autonomie et la tentative révolutionnaire d'une société de se défaire du carcan stérilisant du capitalisme-bureaucratique en vue de réaliser l'autonomie individuelle et collective dans et par l'auto-institution de la société. En ce sens, il replace les événements de 68 dans la lignée des instanciations du projet d'autonomie dans l'histoire universelle (européenne) moderne, de la Commune de Paris (1871) à la révolution russe (1917), la révolution espagnole (1936) et la révolte hongroise (1956), sans pour autant y réduire sa signification et son caractère novateurs. À son avis, « c'est la première fois que, dans une société capitaliste bureaucratique moderne, non plus la revendication, mais l'*affirmation* révolutionnaire la plus radicale éclate aux yeux de tous et se propage dans le monde ». Mai 68 ne fait rien de moins qu'ouvrir « une nouvelle période de l'histoire universelle » (RA, 92).

En fait, Castoriadis voit dans Mai 68 non seulement une révolution de type nouveau, mais aussi et en ce sens l'actualisation de plusieurs de ses thèses politiques et la « confirmation concrète de ses critiques antérieures de la bureaucratie » (Pisier 1989, 349). Dans un premier temps, l'effervescence du mouvement dévoile les potentialités d'imagination et d'innovation latentes de la société française et le spontanéisme politique des insurgés, révélés notamment par « les mots d'ordre géniaux, efficaces, [qui] poétiques jaillissent de la foule anonyme ». « Du jour au lendemain, l'immense potentiel créateur de la société, comprimé et bâillonné par le capitalisme bureaucratique, explose » (RA, 93).

Deuxièmement, Castoriadis « s'extasie devant un mouvement qui a sa dynamique propre et autonome, affranchi des appareils politiques et syndicaux, débordés et en plein désarroi » (Dosse 2018, 243). La contestation de Mai 68 reprend en effet deux visées politiques qui lui sont chères. Positivement, elle vise l'organisation collective par la démocratie directe et, négativement, elle est profondément antiautoritaire. « En quelques jours, le mouvement des étudiants révolutionnaires propage à travers le pays la contestation de la hiérarchie [...]. Il proclame, et commence à réaliser, la gestion autonome et démocratique des collectivités par elles-mêmes » (RA, 92). Son offensive contre le capitalisme bureaucratique ne s'arrête pas aux institutions académiques et parlementaires, mais déborde aussi sur les organisations ouvrières qui, en se bureaucratissant et en se posant comme

dépositaires uniques de la lutte politique et de la vérité historique, sont devenues complices du système capitaliste lui-même et ont étouffé et nié la véritable signification du projet révolutionnaire, qu'il faut comprendre comme bouleversement radical guidé par l'activité autonome des hommes (Pisier 1989, 349). Pour Castoriadis, cette bureaucratisation des organisations ouvrières institutionnalisées les rend réactionnaires et explique « la hâte du P.C. à tout faire rentrer dans l'ordre, et le rôle de la C.G.T. dans l'incroyable escroquerie des accords de Grenelle. Jamais l'empressement des bureaucraties syndicales à vendre le mouvement des masses pour une cuillerée de lentilles pourries n'avait atteint ces limites » (RA, 121-22).

De sorte que le mouvement de 68 converge selon lui avec les thèses de *Socialisme ou Barbarie* contre la bureaucratie et révèle que la « contradiction fondamentale de la société capitaliste bureaucratique, ce n'est pas [...] « l'antinomie entre le développement des forces productives et les formes de propriété » », mais bien le « conflit entre dirigeants et exécutants » (RA, 95), à quoi il faut opposer l'organisation autonome des collectivités humaines par elles-mêmes.

Dans les conditions du monde moderne, la suppression des classes dominantes et exploiteuses exige non seulement l'abolition de la propriété privée des moyens de production, mais aussi l'élimination de la division dirigeants-exécutants en tant que couches sociales. Par conséquent, le mouvement combat cette division partout où il la trouve, et ne l'accepte pas à son intérieur. Pour la même raison, il combat la hiérarchie sous toutes ses formes. Ce qui doit remplacer la division sociale entre dirigeants et exécutants et la hiérarchie bureaucratique où elle s'incarne, c'est l'auto-gestion, à savoir la gestion autonome et démocratique des diverses activités par les collectivités qui les accomplissent. L'auto-gestion exige : l'exercice du pouvoir effectif par les collectivités intéressées dans leur domaine, c'est-à-dire la démocratie directe la plus large possible; l'élection et la révocabilité permanente de tout délégué à toute responsabilité particulière; la coordination des activités par des comités de délégués également élus et révocables à tout instant (RA, 108).

Le mouvement de 68 montre aussi que la classe ouvrière n'est plus la seule dépositaire du potentiel révolutionnaire. Dans les faits, elle est dépassée par les événements et le mouvement de la jeunesse étudiante et se montre incapable d'une activité d'auto-organisation propre, en rupture avec la complicité réactionnaire du PCF et de la CGT. Loin d'agir en tant qu' « avant-garde révolutionnaire de la société », le « prolétariat industriel » en est devenu « la lourde arrière-garde » (RA, 116). Castoriadis explique cette attitude par certaines tendances sociologiques profondes de ce dernier : « l'adhésion à la société capitaliste moderne, la privatisation, le refus d'envisager la prise en charge des affaires collectives, la course à la consommation » (RA, 117). À plus forte

raison, le caractère révolutionnaire de Mai 68 peut être préservé malgré l'absence de prises d'initiative de la classe ouvrière en posant le double constat de la « bureaucratisation des organisations « ouvrières » [et] de l'« « intégration » du prolétariat dans l'expansion capitaliste », « l'acceptation des normes bureaucratiques d'organisation n'[étant] que l'autre face de l'acceptation des objectifs capitalistes de la vie » (RA, 135). Ayant fait sienne la culture capitaliste dominante, la classe ouvrière est en quelque sorte privée d'imagination politique (Pisier 1989, 350).

Or, l'imagination et l'agir sont des éléments indissociables de la révolution pour Castoriadis et doivent engager une volonté de remise en question radicale des institutions existantes non seulement pour en instituer de nouvelles, mais aussi et surtout pour instituer un nouveau rapport avec celles-ci, dans lequel le caractère institué/instituant entre les individus et la société n'est jamais occulté. Dans ce sens, le projet révolutionnaire :

[...] vise l'instauration d'une histoire où la société non seulement se sait, mais se fait comme s'auto-instituant explicitement (et) une destruction radicale de l'institution connue de la société, jusque dans ses recoins les plus insoupçonnables qui ne peut être que position/création, non seulement de nouvelles institutions, mais d'un nouveau mode de s'instituer et d'un nouveau rapport de la société et des hommes à l'institution (IIS, 95; dans Pisier 1989, 350).

Ainsi, le caractère proprement révolutionnaire de Mai 68 est révélé non pas par le rôle qu'y joue la classe ouvrière, – même s'il se réjouit que les jeunes travailleurs aient rejoint le mouvement étudiant (Dosse 2018, 244) – mais par le refus radical de la jeunesse (étudiante et laborieuse) envers le système en place, ainsi que par ses modes d'actions et d'organisation inspirés de l'autogestion et de la démocratie directe. « Tout autant que dans ses visées, c'est dans son mode d'action, dans son mode d'être et dans l'unité indissoluble des uns et des autres qu'apparaît la nature révolutionnaire du mouvement actuel » (RA, 93).

C'est enfin en deux sens que Castoriadis voit dans Mai 68 une révolution *anticipée*. D'abord, c'est le rejet par la jeunesse en lutte d'une société future dont elle ne veut pas et qui refuse de « prendre la place de ses aînés dans un système accepté; elle vomit ce système, l'avenir qu'il lui propose, toutes ses succursales, fussent-elles « de gauche » (RA, 96). « En luttant contre leur situation présente, [les étudiants] luttaient aussi et surtout par anticipation contre leur situation future » (RA, 139). Dans un deuxième sens plus profond, Castoriadis voit dans le modèle insurrectionnel nouveau qu'introduit Mai 68 selon lui un germe et une inspiration pour les mouvements révolutionnaires futurs, de sorte que le mouvement du printemps de 68 « préfigure ce

que pourrait être, ce que devra être, ce que sera sans doute un jour la révolution contre la société moderne » (RA, 139).

Néanmoins, Castoriadis déplore le dogmatisme idéologique de l'extrême gauche qui tente de recouvrir le mouvement. La prédominance des discours marxistes occulte selon lui la vraie critique antibureaucratique du mouvement, portée aussi bien contre le capitalisme que l'héritage révolutionnaire marxiste. Ce décalage entre la prégnance des discours marxistes dominants et les pratiques insurrectionnelles de Mai 68 recouvre d'une certaine façon le véritable sens antiautoritaire de la lutte et sa quête d'autonomie. Similairement au rapport que Foucault entretient avec Mai 68, mais dans un sens différent, c'est tout comme s'il y avait pour Castoriadis un manque de vocabulaire et une inadéquation du langage militant pour exprimer la demande d'autonomie spontanée qu'incarne le mouvement. Cette tension entre la parole et l'action trouve malgré tout une cohérence dans les demandes étudiantes, formulées en termes de cogestion et d'autonomie dans les universités (Premat 2009a, 11-12).

Face aux appareils bureaucratiques de gauche comme de droite, le spectre de la récupération du mouvement est ainsi bien présent à l'esprit de Castoriadis.

Le poids matériel énorme de millions de grévistes, combiné avec le désarroi des sommets dirigeants, crée ainsi une crise sociale; mais le fait même que cette crise pose réellement la question du pouvoir (que cette masse ne veut à aucun moment envisager), au lieu de l'approfondir facilite son évacuation rapide vers l'espace imaginaire des élections (RA, 131).

Pour éviter que le jaillissement de l'affirmation révolutionnaire du printemps 68 soit limité à une révolte spontanée, mais éphémère, neutralisée par la suite sur le terrain parlementaire et syndical, il affirme la nécessité de l'organisation. « La seule manière d'empêcher cette digestion du mouvement et de sa créativité est de renforcer son activité dans un sens à la fois réfléchi, critique et autonome » (Dosse 2018, 244). Son texte *La révolution anticipée* constitue en ce sens non seulement un texte d'analyse, mais aussi un appel et une incitation à une définition et une organisation plus poussée du mouvement par lui-même. « Le mouvement ne peut exister que s'il se définit; [...] Il ne s'agit pas de fixer une fois pour toutes son « programme », ses « statuts » et sa « liste d'activités », mais de *commencer* ce qui devra rester une auto-définition et auto-organisation permanente » (RA, 107-8).

Or, malgré les risques de récupération qu'il entrevoit, la première lecture que Castoriadis fait des événements est catégorique. Mai 68 constitue sans conteste un épisode proprement révolutionnaire (dans le sens castoriadien du terme) et une incarnation moderne du projet d'autonomie, dirigée à la fois contre le capitalisme-bureaucratique occidental et les reliquats institutionnels et idéologiques sclérosés d'un héritage marxiste et staliniste stérilisant. Alors que « la « tranquillité » et l'abrutissement de la société capitaliste moderne en France [...] ont été détruites pour longtemps [...] – il se passera des années avant que l'énorme brèche ouverte dans l'édifice capitaliste bureaucratique soit vraiment colmatée – à supposer qu'elle puisse l'être » (RA, 126).

### **Vingt ans après : « Les mouvements des années 60 »**

Pourtant, Mai 68 est rapidement confronté à un premier paradoxe, à savoir que les visées d'autonomie incarnées par le mouvement s'inscrivent dans un contexte plus général de bureaucratisation de la société française et de consolidation de la société de consommation. La spontanéité et la brièveté des événements de mai et juin attestent en quelque sorte de la difficulté d'organiser la résistance face à ces phénomènes (Premat 2009a, 10). Malgré l'effondrement immédiat du gaullisme, la récupération tant redoutée ne tarde pas à opérer, d'abord par la victoire de la droite à l'Assemblée nationale, puis par la dispersion des mouvements de contestations dans des groupuscules majoritairement trotskyste ou maoïstes (Dosse 2018, 246). Comble du paradoxe, alors que la perspective de la révolution s'éloigne, la récupération bureaucratique de Mai 68 aura contribué à l'augmentation du recrutement de nouveaux effectifs au sein du PCF (Premat 2009a, 14). Pourtant, Castoriadis résiste à penser le projet d'autonomie comme un mouvement nécessairement éphémère. Déjà dans son texte de 1968, il s'oppose à cette vision évasive et passagère du moment révolutionnaire, qui participe à reproduire une mystification du projet universel de l'institution d'une société démocratique et autogérée, et cela au profit des pouvoirs institués.

Se laisser enfermer dans le dilemme : le moment d'explosion créatrice et la durée qui ne peut être qu'aliénation, c'est rester prisonnier de l'ordre établi. Accepter le terrain où ce dilemme peut être posé, c'est accepter les présupposés ultimes de l'idéologie dominante depuis des millénaires. C'est être la sainte Thérèse de la révolution, prête à payer par des années de sécheresse les rares instants de grâce (RA, 102).

Par opposition, c'est à la défense de ce projet et de son interprétation de Mai 68 comme incarnation de ce projet que Castoriadis consacre son deuxième texte d'analyse sur ce moment

historique : *Les mouvements des années soixante*. Celui-ci vient près de vingt ans plus tard, en réponse à la multiplication des réinterprétations et réévaluations des événements qui vont dans l'ensemble dans le sens contraire à sa propre lecture. Il dénonce principalement l'analyse de Ferry et Renault, qui associent antihumanisme théorique et structuralisme à la pensée de 68 (Ferry et Renault 2008), et celle de Lipovetsky, pour qui Mai 68 marque la victoire de l'individualisme narcissique contemporain (Lipovetsky 1993). Comme l'a bien identifié Evelyne Pisier, si Castoriadis se refuse à modifier ou nuancer même un tant soit peu son interprétation première, « le prix à payer de cette rigoureuse radicalité devient une interprétation désormais circonscrite à l'échec de Mai 68 » (Pisier 1989, 351). Si une brèche a été ouverte, sa récupération bureaucratique l'a colmatée en recouvrant la signification véritablement révolutionnaire.

Ce que Mai 68 et les autres mouvements des années 60 ont montré a été la persistance et la puissance de la visée d'autonomie, traduite à la fois par le refus du monde capitaliste-bureaucratique et par les nouvelles idées et pratiques inventées ou propagées par ces mouvements. Mais ce dont ils ont également témoigné, c'est cette dimension d'échec jusqu'ici apparemment indissociable des mouvements politiques modernes : immense difficulté à prolonger positivement la critique de l'ordre des choses existant, impossibilité d'assumer la visée d'autonomie comme autonomie à la fois individuelle et sociale en instaurant un autogouvernement collectif (Castoriadis 1988b, 194).

Ainsi, si le constat de l'échec de Mai 68 permet à Castoriadis de préserver la cohérence de sa première lecture, c'est aussi celui-ci qui lui permet paradoxalement de maintenir sa défense radicale, et tout à fait originale dans le contexte des années 80, de la signification révolutionnaire de 68 et de « récuser en bloc toute interprétation en termes d'individualisme » (Pisier 1989, 351).

Une réinterprétation constitue pour Castoriadis une tentative extrême « de réécrire [l'histoire] en dépit de toute vraisemblance » et « d'altérer le sens des événements ». Elle conduit à un gommage de la nouveauté introduite par Mai 68 et à une occultation du caractère de « fraternisation » et de « solidarité active » qui était à l'œuvre dans le mouvement. Contre cette interprétation frauduleuse qui voudrait y voir la consécration d'un « égoïsme hédoniste » menant au retranchement de l'individu dans la « sphère privée », Castoriadis rappelle l'effervescence sociale de l'époque, les slogans tel que « Parlez à vos voisins » et la multiplication des « *sit-in* et *teach-in* de tous ordres » (Castoriadis 1988b, 185). Ainsi, il défend que Mai 68 a conduit à l'inverse à « une formidable resocialisation, même si elle s'est avérée passagère ». « Les gens cherchaient la vérité, la justice, la liberté, la communauté. Ils n'ont pas pu trouver des formes instituées qui incarneraient durablement ces visées » (1988b, 186).

Le philosophe et militant ajoute à cette première charge contre les interprétations individualistes des événements de 68 une seconde offensive précisément dirigée contre les auteurs de *La pensée 68* et à leur assimilation du mouvement au structuralisme et à l'antihumanisme d'auteurs tel que Althusser, Foucault et Lacan. Castoriadis reproche en effet à Ferry et Renaut d'avoir « ajouté à une analyse erronée de Mai 68 une liaison complètement fallacieuse entre les événements et une constellation idéologique qui leur est complètement étrangère » (1988b, 184). Conforté dans sa lecture intransigeante de Mai 68 par le postulat de son échec, il rejette entièrement ce rapprochement théorique.

« Le contresens de Ferry et Renaut est total : la « pensée 68 » est la pensée anti—68, la pensée qui a construit son succès de masse sur les ruines du mouvement de 68 et en fonction de son échec. Les idéologues discutés par Ferry et Renaut sont des idéologues de l'impuissance de l'homme devant ses propres créations; et c'est le sentiment d'impuissance, de découragement, de fatigue qu'ils sont venus, après 68, légitimer » (1988b, 193)

À l'inverse, les insurgés de Mai 68 et, *a fortiori*, « même les pires des mystifications qui ont eu cours avant, pendant et surtout après Mai » étaient guidés et « étayées sur le désir de voir réalisé quelque part un état d'activité collective auto-organisée et spontanée » (1988b, 187). Selon Castoriadis, l'inscription mythique « Althu sert à rien » sur les murs de la Sorbonne est révélatrice quant à l'hétérogénéité qui existait entre le mouvement et la pensée structuraliste. Les auteurs évoqués par Ferry et Renaut seraient ainsi totalement étrangers aux motivations politiques et aux influences idéologiques à l'œuvre en 68.

Il est étrange de voir appeler aujourd'hui « pensée 68 » un ensemble d'auteurs qui ont vu leur vogue s'accroître après l'échec de Mai 68 et des autres mouvements de la période, et qui n'ont joué aucun rôle même dans la plus vague préparation « sociologique » du mouvement, à la fois parce que leurs idées étaient totalement inconnues des participants et parce qu'elles étaient diamétralement opposées à leurs aspirations implicites et explicites. La distribution pendant la nuit des barricades du Quartier latin d'une anthologie des écrits des auteurs analysés par Ferry et Renaut aurait, au mieux, provoqué un rire inextinguible, au pire, fait débander et se débander les participants et le mouvement (Castoriadis 1988b, 189).

Les succès du structuralisme dans l'après-68 procèdent à l'inverse de l'échec du mouvement et d'un effort de théorisation de ce dernier (Dosse 2018, 247). La « pensée 68 » de l'antihumaniste et du structuralisme se présente ainsi pour Castoriadis comme le symptôme de l'épuisement et de la défaite de Mai 68. En contradiction totale avec les activités militantes des participants de Mai 68, elle conduit à la mort de la politique, explicitée notamment par Foucault pour qui « toute

politique étant une « stratégie », elle ne [peut] aboutir qu'à établir des contre-pouvoirs, *donc* des pouvoirs » (Castoriadis 1988b, 190). Il voit ainsi un « accord parfait entre l'idéologie de la mort du sujet, de l'homme, de la vérité, de la politique, etc., et l'état des esprits, l'humeur, la *mood*, la *Stimmung* qui a suivi l'échec [...] de Mai et la *décomposition* du mouvement » (1988b, 193).

### **Mai 68 et la démocratie radicale de Castoriadis**

En postulant que Mai 68 a échoué, Castoriadis peut non seulement dissocier le mouvement des courants philosophiques et des luttes politiques qui s'imposent dans l'après-68, il peut aussi réaffirmer avec force sa propre lecture des événements. L'épuisement puis la récupération de Mai 68 confirme en quelque sorte son aspect révolutionnaire irréductible. *A fortiori*, cette posture interprétative de Castoriadis contribue également à conforter la radicalité de sa conception de la démocratie. Telle qu'elle se déploie durant les insurrections de mai et juin, la démocratie est inséparable du projet révolutionnaire visant l'auto-institution de la société. « Révolution et démocratie s'accompagnent dans l'autocréation sans limite » (Pisier 1989, 353). Dans cette perspective, abolir l'oppression bureaucratique à l'œuvre autant dans les régimes capitalistes que « communistes », et qui repose sur la division hiérarchique fondamentale entre une couche de dirigeants et une masse d'exécutants, implique l'impérieuse nécessité pour les individus de reprendre en main, collectivement, l'organisation de leurs propres activités, quelles qu'elles soient. Participation, assemblées délibératives, révocabilité des délégués, autogestion et conseils ouvriers sont les mots d'ordre de la démocratie chez Castoriadis, qui ne peut être que directe ou rien du tout. La démocratie ainsi comprise est à la fois le moyen et la finalité de la révolution, à savoir le mode d'organisation que doit prendre la lutte politique et le modèle de l'activité politique par laquelle la société peut s'auto-instituer perpétuellement. À ce compte, l'auto-organisation collective constitue l'horizon démocratique d'une révolution permanente. Si la révolution de Mai 68 est avortée, c'est notamment faute d'une meilleure organisation (Dosse 2018, 245), mais aussi faute d'avoir su envisager la question de la prise du pouvoir et de sa transformation, ce qui en facilite la récupération sur le terrain électoral (Castoriadis 1988b, 131).

Ainsi, le rejet de la démocratie représentative chez Castoriadis est radical. « À mes yeux, il n'y a de démocratie que directe. Une démocratie représentative n'est pas une démocratie » (Castoriadis 2010, 98). Selon lui, poser la démocratie en termes de représentation est une « mystification politique moderne ». La « représentation permanente » qu'elle implique consiste



en une « délégation irrévocable (même si elle est formellement limitée dans le temps) du pouvoir des « représentés » aux « représentants » » et constitue en ce sens « une forme d'aliénation politique ». « Décider, c'est décider soi-même, ce n'est pas décider qui va décider. La forme juridique des élections périodiques ne fait que masquer cette expropriation » (Castoriadis 1976).

À l'inverse, la démocratie radicale de Castoriadis vise à garantir la participation aux prises de décision collectives et à rendre possible la remise en question permanente des institutions et des significations imaginaires existantes. Elle doit inciter à la critique des absolus, susceptibles d'opérer une clôture du sens et d'enfermer la société dans l'hétéronomie, et maintenir ouverte la brèche de l'auto-institution sociale, de sorte que la tension entre l'institué et l'instituant en constitue le nœud conflictuel perpétuel et déterminant. En l'absence de normes ou de fondements ultimes, aucun critère intrinsèque à la loi ne saurait en établir la validité de façon permanente. Pas même les constitutions modernes ne sauraient occulter la tragédie propre à la démocratie, à savoir que ni rien ni personne ne peut protéger l'humanité de l'hubris, si ce n'est l'activité autonome et l'auto-modération collective des individus et des groupes eux-mêmes (DPR).

Toujours est-il qu'Evelyne Pisier a raison de noter que si ce constat catégorique de l'échec de Mai 68 permet à Castoriadis de préserver la cohérence de son interprétation initiale des événements et la radicalité de sa conception « révolutionnaire » de la démocratie comme auto-institution de la société, cette opération se fait néanmoins au prix d'une certaine simplification et conduit *in fine* à une contradiction difficilement surmontable. D'une part, sa conception intransigeante de la démocratie tend à gommer les tensions et les compromis qui se manifestent à l'intérieur même des mouvements et des expériences démocratiques. Les jugements tranchants et sans nuance qu'elle induit au regard d'autres approches théoriques et pratiques de la démocratie affaiblissent sa capacité à analyser et à rendre compte de l'expérience autrement qu'en termes hyperboliques de « brèche révolutionnaire » ou de « récupération » et de « faillite ».

Ce que la thèse gagne en « pureté », elle risque de le perdre en complexité : ni l'individualisme, ni le despotisme ne sauraient être tenus pour des dangers « possibles » accompagnant le mouvement démocratique puisqu'ils en sont la négation. Ainsi l'idée toquevillienne d'une « démocratie despotique » est-elle « un non-concept ». D'où la volonté délibérée de « simplifier » à l'extrême le mouvement de mai 68, d'en rejeter les interprétations multicomposantes et finalement de n'en conclure qu'à l'échec (Pisier 1989, 353).

Induite par la radicalité de sa posture théorique, cette difficulté à prendre la mesure de la complexité du réel conduit l'interprétation de Mai 68 de Castoriadis à une tension qu'il semble difficile de dissiper. Comme l'avance avec justesse Pisier, s'il postule de l'*échec* de 68 au niveau des « résultats » concrets, il doit aussi en même temps en poser le *non-échec* au niveau du « sens ». Si le sens de Mai 68 a été révolutionnaire, c'est qu'il « aura été la tentative de faire être d'autres possibilités de l'existence humaine » (1988b, 197). Or, si Castoriadis conclut à la faillite de cette tentative, il admet du même souffle que « les marges de liberté que comporte le régime contemporain ne sont que des sous-produits sédimentés depuis des siècles de mouvements de ce type » (1988b, 196). La contradiction est palpable. D'un côté, il refuse de reconnaître à Mai 68 un legs et des effets politiques concrets et positifs, attribuant le « reflux » politique et philosophique des années 70 à son épuisement et sa récupération, et de l'autre, il avance que :

[...] c'est grâce et moyennant ce type de mobilisation collective représenté par les mouvements des années 60 que l'histoire occidentale est ce qu'elle est et que les sociétés occidentales se trouvent avoir sédimenté les institutions et les caractéristiques qui les rendent tant bien que mal viables (1988b, 196).

Cette concession, voire cette contradiction, rendent difficile la tâche de distinguer son interprétation des événements de 68 d'autres lectures moins radicales qui y voient une avancée pour la démocratie et les libertés politiques, ou encore, comme son ami Claude Lefort, une « révolte réussie » (Chollet 2015, 52). « On reste perplexe : que disent d'autre, en effet, même s'ils le disent autrement, ceux qui, s'efforçant de rappeler les apports de Mai 68 à la démocratie, se refusent d'en faire une « révolution » ? » (Pisier 1989, 353). Cette ambiguïté révèle en mon sens un conflit interne chez Castoriadis entre un désenchantement total et un pessimisme foudroyant quant aux retombées politiques mitigées de Mai 68 et à l'évolution des sociétés occidentales dans les deux décennies qui suivent d'une part et, d'autre part, un idéalisme sans limite et un utopisme irréductible devant la nécessité de continuer à imaginer la possibilité d'un autre monde. Si, malgré son *échec* politique, il reconnaît au moment 68 une postérité minimalement optimiste, c'est surtout que celui-ci a refait surgir au cœur de la modernité la signification imaginaire de l'autonomie. Toutefois, son désenchantement est symptôme de son idéalisme. Sur le plan de l'action et de l'organisation politique concrètes, il faut pour Castoriadis aller beaucoup plus loin, faire beaucoup plus et oser tout repenser. Au fond, ce que son travail d'analyse sur Mai 68 confirme et rend particulièrement saillant, c'est surtout l'indissociabilité qui est au cœur de son projet d'autonomie

entre l'entreprise révolutionnaire, la création collective et un mode d'organisation politique radicalement démocratique.

## **Entre Foucault et Castoriadis : lecture croisée de Mai 68**

Tout bien considéré, l'expérience historique des insurrections de Mai 68 en France s'avère être un axe d'analyse particulièrement fécond pour illustrer et mettre en parallèle les débouchés politiques concrets des approches philosophiques respectives de Foucault et de Castoriadis. Si celles-ci s'engagent dans des avenues politiques non seulement distinctes, mais profondément divergentes et tout à fait irréconciliables, leurs lectures de Mai 68 en sont comme les corollaires. Sur le plan du contenu et de la signification politique des événements, elles sont tout à fait opposées. D'abord relativement à la durée et la portée des événements, Mai 68 constitue pour Castoriadis une brèche révolutionnaire profonde et radicale, mais éphémère. Elle incarne une irruption momentanée et passagère du projet d'autonomie visant l'auto-institution démocratique de la société. Rapidement récupérée, cette brèche est ensuite ensevelie par le reflux d'une société de consommation capitaliste où la gestion bureaucratique et hiérarchique s'impose dans toutes les formes d'organisation sociale et où la privatisation préside le processus de socialisation des individus. À l'opposé, Mai 68 représente pour Foucault une rupture historique fondamentale dans la culture française et occidentale et marque le passage d'une société encore profondément marquée par la tradition et le conservatisme à une société résolument moderne (post-moderne, dirons certains). Ce moment-rupture entraîne l'émergence de nouvelles conditions de possibilités pour la pensée et la pratique politique.

Conséquemment, les retombées politiques du mouvement sont interprétées aux antipodes par les deux philosophes. Pour Foucault, apparaissent sur ce nouveau terrain philosophique, politique et culturel de nouvelles formes de résistance dans les marges qui reprennent sa critique du pouvoir disciplinaire et visent la transformation politique par le déploiement de contre-conduites subversives. À ses yeux, l'évolution des luttes politiques dans l'après-68 convergent sa propre vision du pouvoir et reprennent sa conception éthique et esthétique de l'action politique. Inversement, Castoriadis est désenchanté par l'épuisement et la dissolution de l'engouement et de la mobilisation révolutionnaire qui avait fait surface au printemps 68. Il voit dans les phénomènes dominants de l'après-68 tels que le retrait des individus dans la vie privée et la consolidation de la société de consommation, la consécration de l'échec du projet d'organisation autonome et

démocratique de la société et sa récupération par les significations et les institutions du capitalisme-bureaucratique.

D'une certaine façon, il y a peut-être là une lecture opposée du même phénomène. Ce qui pour Foucault consacre une nouvelle forme de résistance « moléculaire », forcément plurielle et décentralisée, guidée par l'expérimentation de nouveaux modes de vie et de nouveaux styles transgressifs, est vu par Castoriadis comme un abandon de l'organisation politique collective, de l'objectif de la conquête du pouvoir déterminant de l'État et, par extension, du projet révolutionnaire de l'institution autonome, démocratique et incessamment renouvelée de la société.

Or, s'il est révélateur que leurs analyses des mêmes événements et de la même période historique mènent à des interprétations aussi contrastées, il est toutefois étonnant de constater qu'elles se recourent en deux points imprévus. D'abord dans la forme, les deux philosophes posent une identité normative et philosophique entre leur théorie politique et les insurrections de Mai. À en croire leurs lectures des événements, le moment de politisation historique que constitue indéniablement Mai 68 porterait en son sein les mêmes impératifs que leur vision respective de la lutte politique : la contestation décentralisée des pouvoirs disciplinaires et de leurs savoirs normalisant pour Foucault; l'abolition de la société capitaliste-bureaucratique et de l'antagonisme dirigeants/exécutants par la mise en place d'organisations politiques collectivement autogérées chez Castoriadis. Ainsi, leurs interprétations se rejoignent sous la forme d'un certain isomorphisme entre théorie et pratique. Cette tendance à voir dans l'expérience de la rue la confirmation de ses propres analyses et conceptions politiques semble effectivement à l'œuvre dans le travail d'analyse des deux philosophes. Sans pour autant en invalider la validité, cette tendance rappelle toutefois que l'interprétation de la signification des luttes politiques passées constitue elle-même l'enjeu de luttes politiques présentes<sup>56</sup>. Que cet isomorphisme s'applique uniquement aux mois de mai et juin chez Castoriadis alors qu'il recouvre l'ensemble de la période post-68 chez Foucault ne constitue qu'une différence de degrés, qualitativement négligeable.

Un deuxième rapprochement peut être établi dans le rapport similaire que suppose leur analyse entre discours et sens historique des événements. En effet, ils identifient tous les deux une

---

<sup>56</sup> Cette tendance rappelle également les écueils interprétatifs qui guettent toute projection sur la réalité une grille d'analyse préconstituée. *A fortiori*, elle révèle comment l'intelligibilité du réel est elle-même *fonction* des catégories et schémas théoriques déployés pour l'appréhender.

tension, voire un décalage important entre l'hégémonie et la prégnance des discours marxistes dans l'espace public et la signification politique et historique de Mai 68. Chez Foucault comme chez Castoriadis, le recouvrement discursif des insurrections étudiantes et des grèves générales par le verbe marxisant révèle l'inadéquation du vocabulaire politique dominant (surtout à gauche évidemment) pour saisir l'essence de la nouveauté introduite en Mai 68. Pour Foucault, ce décalage résulte d'une absence, d'un vide. Le langage adéquat pour saisir la transformation des luttes politiques qui s'opèrent à partir de Mai 68 n'existe pas. Il faut l'inventer, et c'est ce qu'il fera avec les concepts de discipline, de biopouvoir, de gouvernementalité, de modes de subjectivation et, enfin, d'esthétique de l'existence. Pour Castoriadis, le langage est là, mais il n'est pas arrivé à maturité. Sa rupture avec le marxisme, pleinement consumée après 68, et sa plongée dans la psychanalyse l'emportent alors sur le terrain de l'imaginaire radical et transposent la question de l'idéologie dans celle des significations imaginaires sociales. Le problème de la révolution se posera dès lors dans la perspective de l'institution imaginaire de la société.

\*

Somme toute, leurs interprétations de Mai 68 illustrent bien non seulement les débouchés politiques concrets de leurs approches philosophiques, mais également l'enjeu démocratique posé par la rencontre de celles-ci. La résistance politique pertinente s'inscrit, chez Michel Foucault, en dehors du cadre de l'État souverain, et donc en dehors de l'arène démocratique. Le postulat de l'autonomie, implicite au *décisionnisme* qui fonde selon lui l'*ethos* critique moderne, doit et peut uniquement se concrétiser, négativement, par une entreprise généalogique de délégitimation des formes de savoirs, de pouvoirs et de subjectivité contemporaines et, positivement, par des pratiques individuelles de libertés stylisées et constitutives d'un mode de vie subversif. L'action véritablement politique se déploie ainsi dans le domaine de l'éthique et de la conduite de soi, bien loin des urnes ou, à ce compte, des conseils ouvriers. Or, le problème de l'autonomie est inversement posé par Castoriadis. Explicitée d'emblée comme finalité (et moyen) de l'action politique, l'autonomie sociale, à la fois individuelle et collective, n'est possible qu'au prix d'une transformation radicale de l'imaginaire collectif et des institutions hiérarchiques de pouvoir. Elle nécessite une démocratisation radicale non seulement de l'État, mais de toutes organisations

collectives. Les individus et la société formant une totalité, l'autonomie politique ne saurait être limitée à la sphère publique de l'*ecclesia* tout en étant exclue de l'*agora* et de l'*oikos*, sans conduire à un contresens et une mystification de la démocratie. À ce compte, le principe démocratique constitue le socle même du projet d'autonomie sociale chez Castoriadis.

On voit là tout le fossé qui sépare leur rapport à la démocratie. Pourtant, une telle distance semble paradoxale si l'on considère que Foucault comme Castoriadis développent leur approche philosophique en rejetant profondément les universaux et les catégories transcendantales. Tous deux posent et assument pleinement la contingence des formes culturelles, sociales et politiques, ainsi que l'historicité radicale du sujet et des formes historiques de la connaissance. En outre, c'est doublement surprenant si l'on reconnaît que la valeur de l'autonomie est commune et au cœur de leur démarche critique et politique respective, même si c'est de façon implicite et problématique chez l'un et explicitement hyperbolique chez l'autre. Ce paradoxe s'explique à mon sens par le fait qu'on a là deux entreprises radicalement opposées, mais qui tentent néanmoins de reprendre chacune à leur façon le même projet d'autonomie des Lumières à partir d'une reconnaissance de l'inexistence de fondations absolues. Chez Foucault, c'est par le recours à une déconstruction généalogique radicale des formes de gouvernementalité et de subjectivité modernes qu'il peut être envisageable de concrétiser l'autonomie irréductible du sujet. En revanche, l'entreprise prend chez Castoriadis la forme d'une reconstruction ontologique titanesque dans laquelle l'autonomie ne peut se réaliser que dans et par l'activité créative et instituante des collectivités humaines. Or, si déconstruction généalogique et reconstruction ontologique semblent ici constituer les chemins inversés et antinomiques dans la quête du même *Graal*, l'« autonomie » qu'elles visent est équivoque et renvoie à des conceptions bien différentes. De plus, leurs implications pour la démocratie et la politique sont loin d'être équivalentes.

Dans la voie foucauldienne, le cadre théorique de la gouvernementalité neutralise la pertinence et la normativité démocratique. Discipline, biopouvoir, nexus pouvoir/savoir, pouvoir productif, gouvernement de la conduite et modèles de subjectivité convergent dans un portrait oppressant du pouvoir moderne. Si la résistance constitue l'irréductible contrepartie du pouvoir, toute entreprise politique collective est néanmoins condamnée à reconduire l'imposition de nouveaux régimes de vérité, de nouveaux dispositifs de gouvernementalité et de nouveaux modèles de subjectivité. Face à un tel constat, la généalogie critique de nous-mêmes doit précisément

permettre de délégitimer les formes de gouvernementalité existantes sans en mettre de nouvelles à leur place. La tâche du philosophe n'est pas de légiférer. La fonction politique de la philosophie consiste plutôt à mettre en lumière les contingences non nécessaires qui structurent nos vies et limitent nos possibilités d'existences. Par des pratiques d'ascèse inspirées du souci de soi antique et par la poursuite d'une esthétique de l'existence fondée dans une éthique personnelle, il devient possible de transgresser et subvertir les systèmes de gouvernementalité en place, de se réinventer autrement et, *in fine*, de donner consistance à sa propre autonomie. Or, cette approche *n'est pas en mesure de reconnaître son propre fondement normatif* sans s'invalider et, conséquemment, ne peut en assumer les implications collectives et politiques. Elle reste donc enfermée dans la perspective purement individuelle de l'éthique personnelle. À plus forte raison, elle tend vers un relativisme épistémologique et politique qui transforme tout jugement politique en jugement esthétique. La philosophie foucauldienne convertit en fin de compte l'action politique en une quête esthétique totalement extrinsèque aux fondements de la pensée démocratique.

La philosophie chez Castoriadis nous entraîne dans une perspective diamétralement opposée. Devant la difficile reconnaissance de l'absence de fondement absolu, elle se met en quête du « fondement sans fondements » heideggérien. C'est « en plongeant dans « l'imaginaire radical » » que Castoriadis identifie ce fondement sans fondements dans la « la *poiesis* » (Morin 1989, 14) : la création et l'introduction du radicalement nouveau. Or, si l'ontologie de la création n'a chez lui « aucun contenu de valeur » en soi, et que « la politique ne se laisse pas « déduire » de l'ontologie » (FF, 9-10), la philosophie comme questionnement radical et prise en charge de la totalité du pensable suppose néanmoins la capacité irréductible de l'autonomie humaine comme entreprise visant à « se donner à soi-même sa loi » (Castoriadis 1998). *A fortiori*, la philosophie bien comprise est fondamentalement politique, et même démocratique. Si elle vise à remettre en question les *idoles* de la Cité et les significations imaginaires sociales qui en découlent, *son corollaire politique est nécessairement l'activité démocratique instituante*, en tant que qu'interrogation radicale et permanente des lois et des institutions héritées. Fondamentalement tragique en tant qu'il reconnaît dans le *chaos* essentiel du monde l'absence de fondement politique absolu et de garantie définitive contre l'*hubris* et la démesure humaine, le régime démocratique pose simultanément la nécessité de l'institution de la société par l'activité collective et de sa remise en question perpétuelle. Dans une tension ainsi toujours renouvelée entre l'institué et l'instituant, la démocratie radicale de Castoriadis constitue la mise en une pratique collective d'une philosophie orientée vers

l'autonomie. Dès lors, l'activité politique doit viser l'auto-institution explicite, réflexive et collective de la société par elle-même.

À tout prendre, si l'on accepte le rôle déterminant de la démocratie dans la poursuite de l'autonomie individuelle et collective, ainsi que la valeur intrinsèque de cette dernière, il y a de bonnes raisons d'être suspicieux de l'approche généalogique critique développée par Foucault et de toute vision de l'action politique qui s'en inspirerait. Castoriadis propose en mon sens une tentative beaucoup plus convaincante et cohérente de reconstruire un projet politique visant l'autonomie sociale dans un monde post-fondationnel.



## Références bibliographiques

- Agamben, Giorgio. 2009. « Note liminaire sur le concept de démocratie ». Dans *Démocratie, dans quel état ?* , La fabrique, 9-13. Paris.
- Althusser, Louis. 1976. « Idéologie et appareils idéologique d'État ». Dans *Positions, 1964-1975* , 67-125. Paris : Les Éditions sociales.
- Arendt, Hannah. 1983. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Pocket.
- Aristote. 1992. *Éthique à Nicomaque*. Paris : Librairie Générale Française.
- Aron, Raymond., et Alain. Duhamel. 1968. *La révolution introuvable : réflexions sur les évènements de Mai*. En toute liberté. Paris : Fayard.
- Balibar, Étienne. 2020. « Sur les interprétations de Mai 68 ». Dans *Histoire interminable : D'un siècle l'autre. Écrits I* , 88-134. L'horizon des possibles. Paris : La Découverte.
- Becker, Gary S. 1994. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis*. Chicago : University of Chicago Press.
- Behrent, Michael C. 2013. « Penser le XXe siècle avec Michel Foucault ». *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 60-4/4 bis (4-5) : 7-28.
- Bernstein, J. M. 1989. « Praxis and Aporia Habermas' critique of Castoriadis ». Dans *Autonomie et autotransformation de la société* , 111-23. Genève : Librairie Droz.
- Biebricher, Thomas. 2013. « Critical Theories of the State: Governmentality and the Strategic-Relational Approach ». *Constellations* 20 (3) : 388-405.
- Brown, Wendy. 2003. « Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy ». *Theory & Event* 7 (1).
- . 2006. « American Nightmare Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization ». *Political Theory* 34 (6) : 690-714.
- . 2009. « Nous sommes tous démocrates à présent ». Dans *Démocratie, dans quel état ?* , La fabrique, 59-75. Paris.
- . 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Cambridge : MIT Press.
- Çalışkan, Koray, et Michel Callon. 2009. « Economization, part 1: shifting attention from the economy towards processes of economization ». *Economy and Society* 38 (3) : 369-98.
- . 2010. « Economization, part 2: a research programme for the study of markets ». *Economy and Society* 39 (1) : 1-32.
- Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- . 1976. « La source hongroise ». Dans *Quelle démocratie ?* , 1 : 575-610. Paris : Sandre.

- . 1986a. « Institution de la société et religion ». Dans *Domaines de l'homme*. , 364-84. Les carrefours du labyrinthe, II. Paris : Seuil.
- . 1986b. « La démocratie comme procédure et comme régime ». Dans *La montée de l'insignifiance*. , 221-41. Les carrefours du labyrinthe, IV. Paris : Seuil.
- . 1986c. « La polis grecque et la création de la démocratie ». Dans *Domaines de l'homme*. . Les carrefours du labyrinthe, II. Paris : Seuil.
- . 1988a. « La révolution anticipée ». Dans *Mai 68: la brèche : suivi de Vingt ans après*. par Edgar Morin, Claude Lefort, et Cornélius Castoriadis. Historiques 46. Bruxelles : Complexe.
- . 1988b. « Les mouvements des années soixante ». Dans *Mai 68: la brèche : suivi de Vingt ans après*. par Edgar Morin, Claude Lefort, et cor Castoriadis, Cornlius, 183-97. Historiques 46. Bruxelles : Complexe.
- . 1990a. « La « fin de la philosophie » ? » Dans *Le monde morcelé*. , 227-46. Les carrefours du labyrinthe, III. Paris : Seuil.
- . 1990b. « Pouvoir, politique, autonomie ». Dans *Le monde morcelé*. , 113-39. Les carrefours du labyrinthe, III. Paris : Seuil.
- . 1996. *La montée de l'insignifiance*. Les carrefours du labyrinthe, IV. Paris : Seuil.
- . 1997. « Fait et à faire ». Dans *Fait et à faire*. , 9-81. Les carrefours du labyrinthe, V. Paris : Seuil.
- . 1998. « L'individu privatisé ». *Le Monde diplomatique*, 1 février 1998.
- . 2004. « La pensée politique ». Dans *Ce qui fait la Grèce: 1. D'Homère à Héraclite (Séminaires 1982-1983)*. , 1 : 273-310. La création humaine, II. Seuil.
- . 2010. *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*. Paris : Mille et Une Nuits.
- . 2015. *La société bureaucratique*. Paris : Sandre.
- Caumières, Philippe. 2007. *Castoriadis: Le projet d'autonomie*. Paris : Michalon.
- Caumières, Philippe, et Arnaud Tomès. 2017. *Pour l'autonomie : La pensée politique de Castoriadis*. Paris : L'Echappée.
- Chollet, Antoine. 2015. « Claude Lefort et Cornélius Castoriadis : regards croisés sur Mai 68 ». *Politique et Sociétés* 34 (1) : 37-60.
- Dardot, Pierre, et Christian Laval. 2009. *La nouvelle raison du monde: Essai sur la société néolibérale*. Paris : La Découverte.
- . 2016. *Ce cauchemar qui n'en finit pas: comment le néolibéralisme défait la démocratie*. Paris : La Découverte.
- Dean, Mitchell. 1999. *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London : SAGE Publications.
- Dosse, François. 1988. « Mai 68, mai 88 : les ruses de la raison ». *Espace Temps* 38 (1) : 45-50.

- . 2018. « Mai 68 : la brèche ». Dans *Castoriadis : Une vie.* , La Découverte, 239-57. Poche / Sciences humaines et sociales.
- Ferry, Luc, et Alain Renaut. 2008. *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain.* Collection Folio/essais. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines.* Paris : Gallimard.
- . 1967j. « Sur les façons d'écrire l'histoire ». Dans *Dits et écrits I : 1954-1969.* , 1 : 585-600. Paris : Gallimard.
- . 1969. *L'archéologie du savoir.* Paris : Gallimard.
- . 1970g. « Folie, littérature, société ». Dans *Dits et écrits II : 1969-1975.* . Vol. 2. Paris : Gallimard.
- . 1971. *L'ordre du discours.* Paris : Gallimard.
- . 1971h. « Par delà le bien et le mal ». Dans *Dits et écrits II : 1969-1975.* . Vol. 2. Paris : Gallimard.
- . 1973. « La vérité et les formes juridiques ». Dans *Dits et écrits, tome II : 1969-1975.* . Paris : Gallimard.
- . 1975. *Surveiller et punir: Naissance de la prison.* Paris : Gallimard.
- . 1976f. « Entretien avec Michel Foucault ». Dans *Dits et écrits III : 1976-1979.* , 3 : 140-60. Paris : Gallimard.
- . 1976a. *Histoire de la folie à l'âge classique.* Tel. Paris : Gallimard.
- . 1976b. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir.* Paris : Gallimard.
- . 1977i. « Préface dans Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Anti-Oedipus : Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp.XI-XIV ». Dans *Dits et écrits III : 1976-1979.* traduit par F. Durand-Bogaett, 3 : 133-36. Paris : Gallimard.
- . 1978e. « Entretien avec Michel Foucault ». Dans *Dits et écrits IV : 1980-1988.* , 4 : 41-95. Paris : Gallimard.
- . 1978. *Qu'est-ce que la critique? Suivie de La culture de soi.* Paris : Vrin.
- . 1984. « What is Enlightenment? » Dans *The Foucault Reader.* Sous la direction de Paul Rabinow. New York : Vintage.
- . 1988. « Power, moral values and the intellectual ». *History of the present*, n° 4 (Spring) : 1-2, 11-13.
- . 1994a. « Chronologie ». Dans *Dits et écrits I : 1954-1969.* , 1 : 13-64. Paris : Gallimard.
- . 1994b. *Dits et écrits II : 1969-1975.* Vol. 2. Paris : Gallimard.
- . 1994c. *Dits et écrits III : 1976-1979.* Vol. 3. Paris : Gallimard.

- . 1994d. *Dits et écrits IV : 1980-1988*. Vol. 4. Paris : Gallimard.
- . 1997a. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Tel 279. Paris : Gallimard.
- . 1997b. *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*. Tel 280. Paris : Gallimard.
- . 1997c. « *Il faut défendre la Société* » : *Cours au Collège de France (1975-1976)*. Hautes études. Paris : Gallimard : Seuil.
- . 2004a. *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*. Hautes études. Paris : Seuil.
- . 2004b. *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)*. Hautes études. Paris : Seuil.
- . 2009. *Le courage de la vérité - Le gouvernement de soi et des autres II : Cours au Collège de France (1984)*. Hautes études. Paris : Seuil. <https://www.seuil.com/ouvrage/le-courage-de-la-verite-michel-foucault/9782020658706>.
- Gendron, Bernard. 2013. « Foucault's 1968 ». Dans *The Long 1968*. Sous la direction de Daniel J. Sherman, Ruud van Dijk, Jasmine Alinder, et A. Aneesh, 21-48. Revisions and New Perspectives. Bloomington : Indiana University Press.
- Gordon, Colin. 1991. « Governmental rationality: an introduction ». Dans *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Sous la direction de Graham Burchell, Colin Gordon, et Peter Miller, 1<sup>e</sup> édition, 1-51. Chicago : University Of Chicago Press.
- Gros, Frédéric. 2017. *Michel Foucault*. 5<sup>e</sup> édition. Paris : Presses Universitaires de France.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Le discours philosophique de la modernité: Douze conférences*. Traduit par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Paris : Gallimard.
- Hayek, Friedrich August. 1944. *La route de la servitude*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Hindess, Barry. 1996. *Discourses of power: from Hobbes to Foucault*. Oxford : Basil Blackwell.
- Honneth, Alex. 1989. « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornélius Castoriadis ». Dans *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornélius Castoriadis*. , 191-207. Genève : Droz.
- Ingram, David. 2005. « Foucault and Habermas ». Dans *The Cambridge Companion to Foucault*. Sous la direction de Gary Gutting, 2<sup>e</sup> édition. Cambridge : Cambridge University Press.
- Kant, Emmanuel. 2006. *Qu'est-ce que les Lumières?* La petite collection. Paris : Mille et une nuits.
- King, Matthew. 2009. « Clarifying the Foucault-Habermas debate: Morality, ethics, and “normative foundations” ». *Philosophy & Social Criticism* 35 (3) : 287-314.
- Koselleck, Reinhart. 1985. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge : MIT Press.
- Lemke, Thomas. 2002. « Foucault, Governmentality, and Critique ». *Rethinking Marxism* 14 (3) : 49-64.

- . 2010. « Foucault's Hypothesis: From the Critique of the Juridico-Discursive Concept of Power to an Analytics of Government ». *Parrhesia* 9 : 31-43.
- Lipovetsky, Gilles. 1993. *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*. Collection Folio/essais 121. Paris : Gallimard.
- Martuccelli, Danilo. 2005. « Les trois voies de l'individu sociologique. » *EspacesTemps.net*. 8 juin 2005. <https://www.espacestemp.net/articles/trois-voies-individu-sociologique/>.
- . 2006. « Michel Foucault et les impasses de l'ordre social ». *Sociologie et sociétés* 38 (2) : 17-34.
- Mauger, Gérard. 1996. « Un nouveau militantisme ». *Sociétés & Représentations* 3 (2) : 51.
- Morin, Edgar. 1989. « Un Aristote en chaleur ». Dans *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. , 1-15. Genève : Droz.
- Morin, Edgar, Claude Lefort, et Cornelius Castoriadis. 1988. *Mai 68: la brèche : suivi de Vingt ans après*. Historiques 46. Bruxelles : Complexe.
- Nègre, Fabien. 1996. « L'esthétique de l'existence dans le dernier Foucault ». *Raison présente*, n° 118 : 47-71.
- Patton, Paul. 1989. « Taylor and Foucault on Power and Freedom ». *Political Studies* 37 (2) : 260-76.
- . 2014. « Foucault and the Strategic Model of Power ». *Critical Horizons* 15 (1) : 14-27.
- Pisier, Évelyne. 1989. « La pensée 68 de Cornelius Castoriadis ». Dans *Autonomie et autotransformation de la société*. , 347-54. Genève : Librairie Droz.
- Poirier, Nicolas. 2003. « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical ». *Revue du MAUSS* no 21 (1) : 383-404.
- . 2004. *Castoriadis: l'imaginaire radical*. Paris : Presses Universitaires France.
- . 2011. *L'ontologie politique de Castoriadis: création et institution*. Paris : Payot.
- Potte-Bonneville, Mathieu. 2009. « Foucault, la vie et la manière ». *La Vie des idées*. La Vie des idées. 7 septembre 2009. <https://laviedesidees.fr/Foucault-la-vie-et-la-maniere.html>.
- Premat, Christophe. 2009a. « À la recherche de l'autonomie : le groupe "Socialisme ou Barbarie" et Mai 68 ». *Sens public*. <https://www.erudit.org/fr/revues/sp/2009-sp04855/1064189ar/>.
- . 2009b. « Mai 68, le conflit des interprétations ». *Sens public*. <https://www.erudit.org/fr/revues/sp/2009-sp04855/1064194ar/>.
- Rancière, Jacques. 2009. « Les démocraties contre la démocratie: Entretien ». Dans *Démocratie, dans quel état ?*. , 95-100. Paris : La fabrique.
- Raynaud, Philippe. 2008a. « Castoriadis et l'héritage grec ». Dans *La cité et les lois : Ce qui fait la Grèce, 2 (Séminaires 1983-1984)*. , 13-24. La création humaine III. Paris : Seuil.

- . 2008b. « Castoriadis et l'héritage grec ». Dans *La cité et les lois : ce qui fait la Grèce.* , Seuil, 2 : 13-24. Paris. <https://www.lgdj.fr/la-cite-et-les-lois-ce-qui-fait-la-grece-9782020971416.html>.
- Rose, Nikolas. 1999. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Sampson, Ximena. 2021. « Trois questions pour comprendre le faible taux de participation aux municipales ». *Radio-Canada.ca*, 9 novembre 2021. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1838591/elections-municipale-taux-participation-solutions>.
- Taylor, Charles. 1984. « Foucault on Freedom and Truth ». *Political Theory* 12 (2) : 152-83.
- Tovar-Restrepo, Marcela. 2012. *Castoriadis, Foucault, and Autonomy: New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change*. London ; New York : Bloomsbury Academic.
- Ventura, Raffaele Alberto. 2021. « Castoriadis fonctionnaire. Un philosophe à l'OCDE (1948-1970) ». *Esprit* 477 (9) : 127-36.
- Veyne, Paul. 2008. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Le livre de poche. Paris : Albin Michel.
- Wolin, Sheldon. 1994. « "Fugitive Democracy" ». *Constellations* 1 (1) : 11-25.
- Zamora, Daniel. 2020. « Governing the Soul, Governing the Text: Foucault, May 68, and the Fall of the Sovereign ». *The Tocqueville Review* 41 (1) : 141-59.