Castoriadis et Merleau-Ponty : la « révolution » comme problème philosophico-politique

La question que je voudrais soulever constitue en quelque sorte la toile de fond de mes recherches, c'est celle du lien entre philosophie et politique : quelles sont les tâches, spécifiques et (éventuellement) communes, qui incombent au philosophe et au politique ? Peut-on concevoir, entre ces deux figures, un « mariage heureux » – ou, faute de mieux, un « divorce réussi » (comme le suggère Merleau-Ponty dans la Préface de *Signes*) ?

C'est à partir de cette question, et des enjeux particuliers qu'elle présente au lendemain de la seconde guerre mondiale (dans la séquence 1945-1965), que je voudrais confronter deux penseurs majeurs dont les œuvres sont encore trop souvent amputées et réduites à telle ou telle dimension « technique » particulière alors qu'elles sont des réfutations vivantes de toute technicisation de la pensée : je veux parler de Maurice Merleau-Ponty et Cornelius Castoriadis.

(1) J'essaierai dans un premier temps de montrer que c'est *un même souci de penser la réalité humaine « au contact » de l'histoire (d'une part) et dans l'horizon d'un projet d'émancipation (d'autre part)* qui amène ces deux penseurs à développer (au lendemain de la guerre) un marxisme vivant et ouvert puis (au cours des années 50) à faire éclater les cadres du marxisme au nom de ses intuitions (et exigences) les plus fortes.

(2) Je montrerai ensuite que les deux démarches, malgré une dynamique et une direction communes, aboutissent à des conclusions sensiblement différentes, dont les versants philosophiques et politiques se « cristallisent » notamment autour du problème de la « révolution ». Alors que pour Merleau-Ponty le projet révolutionnaire appartient pleinement aux illusions rationalistes et dogmatiques du marxisme qui l'ont précipité vers son destin totalitaire (et qu'il faut donc définitivement abandonner), on verra que ce projet est au contraire, pour Castoriadis, un avatar moderne du « projet d'autonomie » dont nous héritons et qui doit être défendu contre tout dogmatisme – mais aussi contre tout scepticisme et toute tentation a-politique.

I – Deux philosophes (post-)marxistes engagés dans la France de l'après-guerre

((renouer le lien philo/politique dans un contexte de crise du marxisme et du socialisme))

Dans la Préface qu'il rédige en 1960 pour son recueil d'articles *Signes*, Merleau-Ponty déplore « une manie politique chez les philosophes qui n'a fait ni de bonne politique ni de bonne philosophie » : au lieu d'« unir leurs vertus », philosophie et politique ont, la plupart du temps, « échangés leurs vices ». Pourtant, quelques lignes plus loin, il dénonce, tout aussi vigoureusement, « une "mauvaise" rupture de la philosophie et de la politique qui ne sauve rien, et qui les laisse à leur misère ». La tâche reste donc entière : il s'agit de penser la possibilité d'un lien fécond entre philosophie et politique, théorie et pratique, réflexion et action – tout en tirant les leçons de l'expérience historique récente, notamment : les guerres chaude et froide, les camps de concentration nazis et staliniens ou encore la transformation du marxisme en idéologie officielle des régimes et partis autoproclamés « communistes ».

A la même époque, Cornelius Castoriadis – co-fondateur, avec Claude Lefort, du

groupe et de la revue « Socialisme ou Barbarie » (1948-1967) – semble parvenir à un constat et un programme similaires : « S'il peut y avoir une philosophie qui soit autre chose et plus que la philosophie, cela reste à démontrer. S'il peut y avoir une politique qui soit autre chose et plus que de la politique, cela le reste également. S'il peut y avoir une union de la réflexion et de l'action, et que cette réflexion et cette action, au lieu de séparer ceux qui les pratiquent et les autres, les emportent ensemble vers une nouvelle société, cette union reste à faire. L'intention de cette unification était présente à l'origine du marxisme. Elle est restée une simple intention – mais, dans un nouveau contexte, elle continue, un siècle après, de définir notre tâche. » (1963, IIS)

Nous pouvons donc déjà identifier (en préambule de notre parcours) une ambition commune à nos deux auteurs au seuil des années 60 : repenser et renouer le lien entre philosophie et politique face à la crise du marxisme et plus généralement du projet d'émancipation. Autrement dit : endosser le rejet marxien de l'attitude passive et contemplative – qui a si souvent été celle de l'Intellectuel, du Philosophe – mais sans pour autant sombrer dans l'activisme aveugle et la pensée dogmatique – qui ont si souvent caractérisé les « marxistes » et « socialistes » officiels. Cette ambition est fondamentale et constante chez nos deux auteurs, et elle induit entre eux (malgré d'importantes différences sur lesquelles nous reviendrons) une large communauté de préoccupations et de positionnements – en même temps d'ailleurs qu'une discrète, mais bien réelle, influence réciproque.

((la critique conjointe du capitalisme et du socialisme "réel"))

La matrice commune des écrits et interventions de Castoriadis et Merleau-Ponty, dans la période qui nous intéresse, repose sur ce qu'on pourrait appeler un « humanisme pratique ». Cet humanisme pratique, à la fois nourri d'une lecture exigeante de Marx et d'une attention constante à l'actualité historique, les conduit tous deux à développer une pensée politique qui se veut à la fois résolument « engagée » dans les combats de l'époque et qui refuse de céder à ses multiples injonctions ou chantages idéologiques et politiques – en particulier le chantage de la guerre froide qui somme alors chacun de « choisir son camp » : capitalisme de l'autoproclamé « Monde libre » ou socialisme – également autoproclamé – de l'URSS stalinienne et de ses partis satellites.

Ainsi, au plus fort de la guerre froide, à l'heure où de nombreux intellectuels renoncent à toute fonction critique, acceptent le « sacrifice de la conscience » et s'alignent platement sur le camp occidental (comme Jean-François Revel) ou sur le camp stalinien (comme Sartre, qui ira jusqu'à exclure Merleau-Ponty des Temps Modernes en 53), Castoriadis et Merleau-Ponty résistent au climat d'intimidation de l'époque et dénoncent simultanément – et avec vigueur – le capitalisme et le « socialisme » prétendument réel.

Pour Merleau-Ponty, « La seule critique saine est celle qui vise dans l'URSS et hors de l'URSS l'exploitation et l'oppression »¹ ; et Castoriadis de son côté, produit très précocement (et à l'aide d'outils théoriques marxistes) une critique conjointe des régimes bourgeois et soviétiques, dans lesquels il voit deux expressions (opposées seulement en apparence) d'un même « capitalisme bureaucratique » (« total » à l'Est, « fragmenté » à l'Ouest). Il s'agit donc pour nos deux auteurs de réaffirmer les objectifs authentiquement socialistes du mouvement ouvrier moderne (liberté, égalité, justice sociale), dont Marx fut en son temps le porte-voix. Et cette remise à l'ordre du jour de la perspective d'émancipation implique non seulement la critique du capitalisme bourgeois et de son pseudo-humanisme

¹ M. Merleau-Ponty, [Œuvres, p. 365-367]

abstrait, moral et juriste (kantien), mais aussi la dénonciation de ceux qui, tout au long du XX^{ème} siècle, ont transformé le marxisme en « idéologie », au sens précisément marxien du terme : « un ensemble de justifications a posteriori » (Merleau), « un ensemble d'idées qui se rapporte à une réalité non pour l'éclairer et la transformer, mais pour la voiler et la justifier dans l'imaginaire. » (Castoriadis).

((le marxisme, humanisme pratique ou idéologie bureaucratique?))

Cette pétrification du marxisme en idéologie dogmatique conduit Castoriadis et Merleau-Ponty à réactiver, par contraste, un marxisme critique et hétérodoxe, compris avant tout comme pensée dialectique et non-déterministe de l'histoire, indissociable d'un projet de transformation sociale et politique dont le contenu doit être sans cesse réévalué à la lumière de l'expérience historique. C'est donc d'abord avec la certitude d'être « la continuation vivante du marxisme dans la société contemporaine »² que Castoriadis et Merleau-Ponty tâcheront, chacun à leur manière, de produire « une lecture du présent aussi complète et aussi fidèle que possible » (SNS, p. 300). En témoignent de façon exemplaire les premiers articles de Merleau-Ponty publiés en 1945 dans les *TM* (« La guerre a eu lieu », « Pour la vérité », « Marxisme et philosophie ») ainsi que l'analyse des « rapports de production en Russie », publiée par Castoriadis en 1949 dans *SouB*, analyse qui restera longtemps une référence pour la plupart des marxistes anti-staliniens (conseillistes, situationnistes, anarchistes) et qui démontre l'existence en URSS d'une « exploitation de classe » d'un genre nouveau.

Pourtant, Castoriadis et Merleau-Ponty refuseront de jouer systématiquement « le vrai marxisme » ou « le vrai Marx » contre ses différentes « défigurations » historiques (à la manière dont Maximilien Rubel écrivait son *Marx contre le marxisme*). C'est en effet Marx lui-même qui « a été le premier à montrer que la signification d'une théorie ne peut pas être comprise indépendamment de la pratique historique et sociale à laquelle elle correspond, en laquelle elle se prolonge ou qu'elle sert à recouvrir » (IIS p. 14). Dès lors, plutôt que de s'enfermer dans une attitude quasi-religieuse et exégétique (exemplifiée vingt ans plus tard par les auteurs de « Lire le Capital »), Merleau-Ponty et Castoriadis se sont très tôt efforcés de chercher, dans le destin historique funeste du marxisme, un enseignement sur ses limites et ses contradictions propres, une invitation à le critiquer et à le dépasser positivement.

Il s'agit donc, pour Castoriadis comme pour Merleau-Ponty, d'élucider le lien entre dogmatisme théorique et pratique c'est-à-dire d'identifier ce qui, dans la théorie marxiste, autorise, permet, ou du moins « ne rend pas impossible » son usage massivement dogmatique et régressif. Non pas détecter « l'idée fautive qu'il suffirait de corriger pour que le redressement soit désormais inévitable », mais plutôt identifier ce qui, dans le mouvement révolutionnaire (que ce soit chez Marx ou dans l'histoire du mouvement ouvrier), « est une survivance de la culture traditionnelle », et prolonge « le monde que l'on combat par ailleurs ». Ce que nos deux auteurs vont identifier comme la source de cette déchéance théorique et de cette dégénérescence pratique, c'est donc avant tout une « dépendance » du marxisme à l'égard de l'univers capitaliste et, plus généralement, de la « pensée héritée ».

Ils mettent ainsi en lumière la solidarité entre un système théorique clos à prétention scientifique (censé révéler une fois pour toutes les « lois de l'histoire ») et la pratique de Partis bureaucratiques, qui s'autorisent de cette « science » marxiste pour justifier leur autoritarisme politique ; autrement dit, il s'agit de renvoyer dos à dos la prétention théorique du marxisme à « être » la science de l'histoire, et la prétention politique du Parti à « être » le

² « Présentation », *Socialisme ou Barbarie* n°1, mars-avril 1949.

prolétariat ou la révolution.

« S'il y a une rationalité à l'œuvre dans les choses, dit Castoriadis, il est clair que la direction du développement doit être confiée aux spécialistes de cette théorie, aux techniciens de cette rationalité » (IIS 81). Dans le même sens, Merleau-Ponty conclut que la praxis pourrait alors, dans ce cas, être remplacée « par une action technicienne et le prolétariat par le révolutionnaire professionnel ».

((les deux éléments du marxisme et leur destin historique))

Ainsi, il apparaît de plus en plus nettement à Castoriadis et Merleau-Ponty que le marxisme est fondamentalement ambigu, et contient deux éléments, deux « directions », en droit hétérogènes voire antinomiques. D'un côté, le marxisme est la première grande tentative pour dépasser la posture « contemplative » du philosophe, il invite à concevoir une histoire ouverte dont les hommes sont à la fois les produits et les producteurs et dont ils peuvent infléchir consciemment la direction. D'un autre côté, le marxisme se présente comme théorie économique déterministe, véritable science de l'histoire, servant de justification (de « vêtement scientifique ») à une pratique politique autoritaire. Or, si les deux éléments sont bel et bien présents et coexistent dans toute l'œuvre de Marx, c'est pourtant l'élément spéculatif et conservateur (le déterminisme economiciste, le naturalisme scientiste) qui, rapidement, prend le dessus aussi bien chez Marx lui-même que dans l'histoire ultérieure du marxisme. « A l'interprétation vivante d'une histoire toujours créatrice du nouveau, s'était substituée une prétendue théorie de l'histoire, qui en avait classé les stades passés et lui avait assigné l'étape à venir ; l'histoire comme histoire de l'homme se produisant lui-même devenait le produit d'une évolution technique toute puissante (...), inexplicablement progressive et assurant miraculeusement un avenir communiste à l'humanité. »³

Ainsi, chez nos deux auteurs, la critique de l'élément conservateur du marxisme, et de son prolongement bureaucratique ou totalitaire, aboutit à une remise en question du marxisme lui-même comme démarche philosophico-politique totale. Si Marx a bien cessé un moment d'« interpréter le monde » pour commencer à le « transformer » (comme l'exige la célèbre 1^{ère} thèse sur Feuerbach), s'il a effectivement visé « la fin de l'aliénation de l'homme aux produits de son activité théorique » (projet qui, par sa formulation même, marque une rupture sans précédent dans l'histoire de la pensée), il a finalement échoué dans cette tâche : son « activité théorique » est devenue un « système » théorique fermé sur lui-même, qui s'est épanoui historiquement comme « idéologie » (au sens précisément marxien de fausse science, discours mystificateur) ; et qui, politiquement, a abouti à la constitution d'une nouvelle classe dominante et exploiteuse. Par conséquent si certaines intuitions de Marx resteront importantes et même fondamentales pour nos deux auteurs, nous voyons dans le même temps qu'aucun d'eux ne peut plus considérer le marxisme comme vrai « dans le sens où il se croyait vrai ». La philosophie marxiste doit dès lors être relativisée et posée comme « une parmi d'autres ». Elle n'est pas et ne sera jamais « l'histoire mise en mot » (ce qui était, dit Merleau-Ponty, « le comble de l'arrogance philosophique »). Sa prétention à « dépasser » la philosophie par un geste de « réalisation-destruction » – qui pourrait « rendre la pensée superflue comme instance indépendante » – s'est révélée lourde d'ambiguïtés, puisqu'elle est capable à tout moment de se prolonger dans la « pratique stalinienne » qui, loin de « réaliser en détruisant », se contente de « détruire simplement » la philosophie et toute pensée critique. (Merleau-Ponty)

On a vu que c'est un même effort pour articuler discours théorique, projet politique et

³ C. Castoriadis, « Introduction » à *La société bureaucratique*, op. cit.

actualité historique, qui pousse Castoriadis et Merleau-Ponty à développer un marxisme ouvert et critique, se voulant d'abord fidèle à la lettre et à l'esprit de Marx, puis s'en écartant progressivement jusqu'à la rupture. Pour nos deux auteurs, le marxisme est devenu (à ce moment précis de l'histoire⁴), un obstacle à la réflexion vivante autant qu'à la réalisation du projet d'émancipation – qui devra désormais être poursuivi pour lui-même, par-delà toute orthodoxie philosophique ou politique.

II – la « révolution » comme problème philosophico-politique

Pourtant, si on regarde d'un peu plus près les itinéraires de « rupture avec le marxisme » de nos deux auteurs, on peut voir qu'en dépit des similitudes que nous avons soulignées – et qui ne sont pas minces – il existe également d'importantes différences. Ces différences, qui portent notamment sur l'héritage de Marx, la nature de l'URSS ou le rapport de l'intellectuel à l'histoire, vont significativement se « cristalliser » autour du problème de la « révolution ». Que reste-t-il de l'espoir révolutionnaire après la critique du dogmatisme marxiste et de son prolongement totalitaire ?

((*Quel héritage de Marx ? dialectique ou révolution ?*))

Nous avons vu que Castoriadis et Merleau-Ponty ont d'abord recherché dans la pensée de Marx elle-même, un point d'appui pour comprendre et s'opposer à la dégénérescence du projet socialiste en politique d'oppression. Ainsi, en dénonçant les impasses à la fois théoriques et pratiques du marxisme « officiel », chacun d'eux a également désigné ce qu'il voulait retenir, positivement, de l'héritage marxien.

Or, sur ce point, le choix des mots est significatif. Alors que Castoriadis, comme on va le voir, entend avant tout rester fidèle à l'élément « praxique » et « révolutionnaire » du marxisme, contre son élément « conservateur », « théoriciste » et « spéculatif », Merleau-Ponty fait valoir de son côté un conflit philosophique entre « pensée dialectique » et « naturalisme » - cette opposition se traduisant historiquement par le conflit entre « marxisme occidental » (celui du premier Lukacs et des marxistes wébériens) et « léninisme » (celui de *Matérialisme et empirio-criticisme*). Ce Lénine naturaliste incarne par excellence, pour Merleau-Ponty, la tendance positiviste du marxisme qui, en prétendant « mettre la dialectique dans les choses », a reconduit le vieux rationalisme hégélien qui assignait à l'Histoire une fin prédéfinie : la réconciliation ultime du sujet et de l'objet, de l'homme et de la Raison, magnifiée par les marxistes sous le nom de Révolution. *Les aventures de la dialectique* (1955) retrace ainsi les étapes de ce funeste destin de la dialectique marxiste qui, subissant un passage traumatisant par le naturalisme léniniste, finit par s'auto-pulvériser dans la pratique bureaucratique – dont l'« ultra-bolchévisme » de Sartre est le reflet théorique « plus fidèle que nature »⁵. Finalement, le ver (bureaucratique et totalitaire) était dans le fruit (de la dialectique marxiste) et il faut désormais s'efforcer de penser une dialectique libérée de tout rationalisme, tout naturalisme, tout finalisme : une « dialectique sans synthèse » dit Merleau-Ponty.

Or, alors que Merleau-Ponty, comme nous le verrons bientôt, est ici au plus proche de

⁴ Le « marxisme » dogmatique omniprésent dans la période 45-65 est en effet très différent des « mille et un marxismes » qui ont pu s'épanouir depuis la chute du Mur. Cf. Bensaïd, *Marx l'intempestif*, cf. Artous, Kouvélakis,...

⁵ Avis que partage largement Castoriadis, qui qualifie le sartrisme de « philosophie organique de la bureaucratie »

ce que Castoriadis cherchera lui-même à développer qq années plus tard, dans *L'Institution imaginaire de la société* (en s'inspirant d'ailleurs explicitement de cette « dialectique sans synthèse » pour penser le « faire » humain), nous allons voir tout de suite que nos deux auteurs divergent radicalement sur les implications pratiques d'une telle dialectique, c'est-à-dire sur la question – cardinale – de la révolution.

En effet, au terme de son réquisitoire contre la dialectique dévoyée, Merleau-Ponty range définitivement l'idée de révolution parmi les mythes usés du rationalisme, les « mauvais côtés » du marxisme (déterminisme, finalisme, rationalisme) qui l'ont précipité vers son destin totalitaire et dont il est urgent de se débarrasser. Le projet révolutionnaire lui-même relèverait de cette prétention (à la fois dérisoire et dangereuse) à détenir la solution de l'histoire clé en main. « La révolution, c'était le point sublime où le réel et les valeurs, le sujet et l'objet, le jugement et la discipline, l'individu et la totalité, le présent et l'avenir, au lieu d'entrer en collision, devaient peu à peu entrer en connivence. On allait voir paraître dans les faits la dialectique. ». Être révolutionnaire, nous dit Merleau-Ponty, c'est finalement adhérer pleinement au mythe d'une « fin de l'histoire » et poser par conséquent l'action politique comme un absolu : « on ne tue pas pour un progrès relatif ».

La critique de la « révolution » en tant que telle (et de « l'attitude révolutionnaire ») est pour Merleau-Ponty le point archimédien de sa critique théorique et pratique du marxisme. Il identifie ainsi dans le mot-concept de « révolution » un foyer, une signification, où se rencontrent à la fois la prétention spéculative du marxisme (détenir la science de l'histoire) et la prétention politique du communisme « réel » (être la « direction prolétarienne », établir un « gouvernement révolutionnaire »). Pour Merleau-Ponty, dès lors, récuser la « fin de l'histoire » sur le plan théorique aboutit à refuser la « révolution » sur le plan pratique, et *toute révolution* (car celle-ci contient toujours-déjà sa dérive bureaucratique-totalitaire).

Malgré cette critique virulente de la révolution, Merleau-Ponty, réaffirmera (dans les toutes dernières pages des *Aventures de la dialectique*) la nécessité de s'engager en faveur de la liberté contre le capitalisme. « Les tares du capitalisme restent des tares », dit-il. Pourtant, il ajoute immédiatement que la critique anti-capitaliste doit être « dégagée de tout compromis avec un absolu de la négation qui prépare à terme de nouvelles oppressions ». Or, « être révolutionnaire aujourd'hui, c'est accepter un État dont on ne sait presque rien, ou s'en remettre à une grâce de l'Histoire dont on sait moins encore. » (AD, p. 321)

((*Castoriadis* : « *rester marxiste ou rester révolutionnaire* »))

Dans une démarche toute différente, et plus directement politique que philosophique, Castoriadis, au contraire de Merleau-Ponty, affirme clairement que s'il rompt avec le marxisme, c'est avant tout « pour rester révolutionnaire » (après avoir été marxiste précisément pour la même raison). La révolution conçue par Castoriadis est donc aux antipodes de sa compréhension merleaupontienne. S'il y a bien une mythologie marxiste de la révolution comme accoucheuse de l'Histoire, et qu'il faut critiquer comme piège rationaliste-bureaucratique ayant largement « contaminé » le mouvement ouvrier dans son ensemble, cela ne saurait nous faire renoncer au projet d'une auto-transformation radicale de la société.

Contre toute « démonologie » ou « angéologie » de la révolution, Castoriadis explique ainsi que « Révolution ne signifie ni guerre civile, ni effusion de sang. La révolution est un changement de certaines institutions centrales de la société par l'activité de la société elle-même » ; c'est « l'auto-transformation explicite de la société, condensée dans un temps bref. ». « Bien entendu – et comme dans toute action humaine – il y a là risque de dérapage. On sait à quelles monstruosité ont pu être conduits de prétendus "révolutionnaires" mus par

l'illusion de la table rase et la volonté de maîtriser *in actu* la totalité des manifestations de la vie sociale. On ne transforme pas par des lois et des décrets, encore moins par la terreur, la famille, le langage, la religion des gens. L'altération de ces institutions, si elle doit survenir, appartient à un autre type de travail de la société sur elle-même, un processus qui a ses propres rythmes, sa propre temporalité. De ce processus, la révolution est un nœud – à la fois aboutissement, et médiation pour que l'auto-transformation de la société puisse se poursuivre. »⁶

Ainsi, loin de supprimer l'exigence révolutionnaire, le dépassement du marxisme permet à Castoriadis de penser la révolution à nouveau frais, comme pratique humaine collective qui s'efforce de rester lucide sur son propre compte et ne s'aliène pas à un nouvel absolu dogmatique. L'action révolutionnaire est une *praxis* : ni action-« réflexe » (dépourvue de toute conscience, de toute volonté préalable) ni action « technique » (simple application d'un schéma théorique préconçu) : « aucun faire humain n'est non conscient ; mais aucun ne pourrait continuer une seconde si on lui posait l'exigence d'un savoir exhaustif préalable, d'une élucidation totale de son objet et de son mode d'opérer ».

Il est intéressant de noter ici que c'est pour une large part à Merleau-Ponty que Castoriadis doit cette conception de l'action humaine comme plongée dans un monde de sens et de non-sens. Castoriadis en effet, malgré les critiques qu'il formule par ailleurs envers Merleau-Ponty, s'appuie explicitement sur un passage des *Aventures de la dialectique* qui, selon lui, « contient implicitement la définition la plus proche donnée jusqu'ici du mot (*praxis*) » :

« Mon métier, mes enfants, sont-ils pour moi des fins ou des moyens, ou l'un et l'autre tour à tour ? Ils ne sont rien de tout cela : certainement pas des moyens de ma vie, qui se perd en eux au lieu de se servir d'eux, et beaucoup plus encore que des fins puisqu'une fin est ce que l'on veut, et que je veux mon métier, mes enfants, sans mesurer d'avance jusqu'où cela m'entraînera et bien au-delà de ce que je peux connaître d'eux. Non que je me voue à je ne sais quoi : je le vois avec le genre de précision que comportent les choses existantes, je les reconnais entre tous, sans avoir exactement de quoi ils sont fait. Nos décisions concrètes ne visent pas des significations closes. » (Merleau, AD, p. 172, cité par Casto, IIS p. 112).

Castoriadis emprunte donc explicitement à Merleau-Ponty pour penser le mouvement de totalisation jamais achevé d'un sujet participant lui-même à son objet et se transformant en même temps qu'il transforme – la possibilité d'un tel mouvement étant liée au caractère « ouvert » de toute signification, à la nature incomplète de toute rationalité. Dans ce contexte l'activité humaine ne saurait être de type instrumental ou technique : elle reste toujours disponible à la nouveauté, elle ne vise pas un résultat, une « fin », mais se veut à la fois origine d'une dynamique et partie intégrante de celle-ci.

Nous avons donc vu comment, devant la faillite devenue manifeste du « socialisme réel » (c'est-à-dire réellement inexistant), Merleau-Ponty et Castoriadis ont tous deux rompu avec le marxisme : l'un pour rejeter l'idée même de révolution considérée comme porteuse de totalitarisme ; l'autre au contraire pour rester révolutionnaire en s'affranchissant d'une idéologie bureaucratique sclérosée.

Tentons maintenant d'aller un peu plus loin dans la compréhension de ces itinéraires divergents en évoquant (brièvement) un dernier point de désaccord entre Merleau-Ponty et Castoriadis – désaccord qui porte sur la nature de l'URSS et plus spécifiquement la

⁶ Cornelius Castoriadis, Interview parue dans la revue *Espaces-Temps* n°, 38-39, 1988. Concevoir la révolution. 89, 68, confrontations. pp. 51-55.

signification des procès de Moscou, qui sera pour Castoriadis l'occasion d'exprimer une critique globale et sévère de l'engagement intellectuel merleau-pontien.

((La nature de l'URSS, Humanisme et Terreur et les illusions de l'attentisme communiste))

Lorsque Merleau-Ponty publie, en 1955, *Les aventures de la dialectique* et rompt (comme nous l'avons vu) avec le marxisme, il indique alors, avec une grande honnêteté intellectuelle, qu'il corrige et rectifie ainsi sa position précédente. (« Il est toujours malséant de se citer ou de se commenter. Mais, par ailleurs, quiconque a publié ses opinions sur des problèmes vitaux est obligé, s'il change, de le dire et de dire pourquoi. »)

En effet, à peu près jusqu'à la guerre de Corée (1950-53), Merleau-Ponty partage pour l'essentiel la thèse trotskiste selon laquelle l'URSS est un « État ouvrier dégénéré », c'est-à-dire un régime dont la base économique, l'infrastructure, est authentiquement « socialiste » (puisque la propriété privée des moyens de production y a été formellement abolie) mais dont les superstructures politiques et idéologiques restent ou deviennent bureaucratiques. Ainsi, selon Merleau, l'URSS « ne professe plus l'idéologie de son économie ». Pourtant, « depuis 1917, le marxisme a une patrie, il s'est incarné dans une certaine partie du monde ». Cette idée, on va le voir, ne quittera jamais tout à fait Merleau-Ponty. Aussi critique qu'il puisse se montrer à l'égard de la politique communiste, il y verra toujours un miroir des contradictions et des ambiguïtés du marxisme et du projet révolutionnaire. Dès lors, quand toute forme de soutien à l'URSS deviendra impossible, il abandonnera du même coup non seulement le marxisme mais, avec lui, le projet révolutionnaire, la perspective socialiste et, finalement, « l'humanisme pratique » qui avait constitué, au lendemain de la guerre (comme nous l'avons vu), son originalité et sa force (« une pensée politique capable à la fois d'accueillir toutes les vérités et de prendre position dans le réel » (Merleau, « Pour la vérité », 1945).

En 1947, Merleau-Ponty publiait *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, ouvrage dans lequel il entendait interroger la « violence communiste », à partir de l'exemple privilégié des procès de Moscou – et en dehors de toute propagande soviétique ou occidentale.

Deux mots d'abord de ces procès pour rappeler qu'entre 1936 et 1938, Staline a éliminé physiquement tous ses rivaux potentiels, tous les vétérans de la révolution d'octobre et plus de la moitié des hauts cadres communistes, civils et militaires. Les spectaculaires « procès de Moscou » organisés à cette occasion visaient à discréditer, terroriser et détruire à l'avance toute possibilité d'opposition à Staline. Ces procès ont frappé l'opinion du monde entier par leur caractère expéditif (absence d'avocats et de toute preuve matérielle, condamnation à mort de la quasi-totalité des accusés et exécution le jour même), mais aussi par les surprenants aveux des accusés : ceux-ci, pour la plupart anciens dirigeants prestigieux du parti bolchevik (Zinoviev, Kamenev, Boukharine, etc.) s'accusent en effet des pires crimes, reconnaissent leur « trahison » et leur complicité avec les ennemis de l'URSS, et s'humilient publiquement en approuvant leur procureur.

Dans *Humanisme et Terreur*, Merleau-Ponty, s'intéresse particulièrement au cas de Boukharine (qui avait déjà retenu l'attention d'Arthur Koestler dans son roman *Le Zéro et l'Infini*). Boukharine, à la différence des autres accusés, refuse de se laisser accuser de pure et simple « trahison », mais admet néanmoins sa « culpabilité objective » et se reconnaît ultimement coupable devant « le tribunal de l'Histoire » d'avoir affaibli le pays où « malgré tout, l'infrastructure d'un Etat socialiste se construit ». En communiste conséquent, explique Merleau-Ponty, Boukharine doit « admettre d'avance la juridiction de l'événement » et faire primer « le jugement du parti » contre son « sentiment propre ».

Ainsi, Merleau-Ponty, tout en considérant que l'exécution de Boukharine est l'élimination regrettable d'un authentique révolutionnaire, estime cependant que son procès illustre une contradiction fondamentale (entre politique et moralité) que doit affronter tout révolutionnaire conséquent : puisqu'il est inhérent à la logique révolutionnaire de se plier à la « juridiction de l'événement » et d'éliminer ceux qui sont « objectivement coupables » devant le « tribunal de l'Histoire » ; c'est donc que les procès de Moscou ne sont pas (contrairement à ce qu'affirme la propagande du camp occidental) de pures ignominies, attribuables à la cruauté subjective de Staline ou de quelques bureaucrates – ces procès sont des « procès politiques » au sens fort, qui mettent en lumière l'ambiguïté et le caractère tragique de toute action collective, le « drame métaphysique de la révolution » ou encore le « maléfice de la vie à plusieurs » (selon une expression de Merleau-Ponty que Castoriadis ne cessera de monter en épingle).

Or, si la révolution souffre de nombreuses « tares », Merleau-Ponty considère encore en 1947 qu'elle reste, à l'échelle mondiale, porteuse d'un espoir d'émancipation et d'humanisme (dont la « terreur » n'est qu'un « moment »). Il adopte alors un « attentisme marxiste » qui constitue, malgré toutes ses critiques, un soutien à la « patrie du socialisme », et dont il donnait la formule dès 45 (dans « Pour la vérité ») : « Faire (...) la politique effective du PC (...) sans illusion sur les résultats qu'on peut en espérer et sans l'honorer du nom de dialectique. »

((« Rideau sur la métaphysique des procès »))

Il s'avérera par la suite (rapport Khrouchtchev de 56 notamment) que tous les aveux des procès de Moscou – qui étaient les seules « preuves » des supposées trahisons – avaient été obtenus par la torture ; et Castoriadis, dans un article intitulé « Rideau sur la métaphysique des procès » ne manquera pas alors d'ironiser sur la tentative merleaupontienne de « bâtir une métaphysique de la révolution » à partir d'un prétendu choix déchirant entre « politique » et « moralité ».

C'est que Castoriadis, lui, est sans la moindre illusion sur la nature de l'URSS. Il renvoie à son analyse concrète de la classe bureaucratique et des mécanismes d'exploitation de la société russe, et il montre que l'erreur de Merleau-Ponty – qui apportait un certain crédit à la dimension prétendument prolétarienne des procès – a été de croire que les accusateurs des procès pouvaient encore, en 1936, se situer dans une perspective socialiste alors que l'arrêt et même la régression de tout processus révolutionnaire était consommés depuis longtemps. En effet, les épurations staliniennes et les méthodes bureaucratiques « sont les méthodes et comportements séculaires des oppresseurs » et ne font que refléter « le divorce entre les prétentions et la réalité, les discours et les faits, les dirigeants (...) et les exécutants » – divorce qui est caractéristique d'une société d'exploitation.

Castoriadis ne prétend pas pour autant que la politique révolutionnaire ne rencontrerait jamais aucune contradiction, ni qu'elle échapperait a priori à « l'ambiguïté » et à l'indétermination fondamentale de l'Histoire que Merleau-Ponty met opportunément en avant – mais il montre que les procès de Moscou ne traduisent aucun « drame de la révolution » : Boukharine ne s'incline pas devant l'Histoire mais devant la torture physique et la théorie merleaupontienne de la « culpabilité objective » tombe donc à l'eau.

Castoriadis étrille alors tous les « compagnons de route » qui ont été (à différents degrés) complices de la mystification stalinienne. Il repère, dans leur justification « réaliste » de la violence communiste, la reprise d'une vieille morale conservatrice qui, camouflée sous les lambeaux du marxisme, leur permet de se mystifier et de donner une valeur idéologique à

leur aliénation : ces intellectuels, dit-il, se vouent à l'adoration de la « dure réalité de l'Histoire » c'est-à-dire, en fait, se prosternent devant la force brute et le pouvoir établi, d'autant plus facilement que ce pouvoir se présente comme « révolutionnaire ».

Il semble qu'une telle critique, particulièrement sévère, pourrait à la rigueur viser le Merleau-Ponty de 47 (qui tentait de trouver des éléments « humanistes » dans les procès de Moscou) mais pas celui de 55 qui, dans *Les aventures de la dialectique*, est revenu sur ses positions antérieures, rejette désormais toute idée de révolution et ne peut certainement plus être soupçonné d'indulgence envers le stalinisme. Pourtant Castoriadis semble estimer que le retournement de 55 n'est pas un changement de paradigme mais un simple changement d'attitude à l'égard du même : l'inéluctable violence révolutionnaire acceptée hier pour ses supposées potentialités émancipatrices, est refusée aujourd'hui pour son horreur avérée et inacceptable et laisse la place à un « a-communisme » qui mène à l'apolitisme. Ainsi, le « maléfice de la vie à plusieurs » invoqué par Merleau-Ponty en 47 pour rendre compte des procès staliniens et éluder les questions propres à la révolution, finit par aboutir, dans les *Aventures de la dialectique*, à « ce désert du scepticisme politique où, quoi qu'on dise par ailleurs, tout se vaut, où tous les projets se fanent tôt ou tard, où toute perspective d'action rationnelle est finalement abolie. »

((les intellectuels et l'Histoire))

Cette attitude démissionnaire – qu'elle se traduise par la complicité avec le stalinisme ou par le scepticisme apolitique – Castoriadis la rattache à une tradition philosophique conservatrice (en fait : un dévoiement de la philosophie) qui remonte aux balbutiements du christianisme et qui conduit les intellectuels à rationaliser le réel et à légitimer les pouvoirs existants. Le christianisme, explique Castoriadis, détourne l'héritage grec et « réussit cet exploit de mettre la philosophie, née comme partie intégrante de la mise en question de l'ordre établi, au service de la conservation de cet ordre. » Ce sera ensuite Descartes : « se changer plutôt que l'ordre du monde » ; puis Hegel : « le réel est rationnel » ; et même Nietzsche : « l'innocence du devenir » et Heidegger : l'histoire comme « donation de l'être ». Tout cela, affirme Castoriadis, provient d'un même univers « essentiellement théologique, a-politique, a-critique ».

Il s'agit donc de restaurer, restituer, ré-instituer la « tâche authentique » de l'intellectuel dans l'Histoire, à savoir sa « fonction critique ». Or, pour que cette tâche s'accomplisse effectivement, pour que le philosophe puisse « critiquer » au sens fort, il faut « sortir de cette mentalité qui confère un privilège à la réalité (...), qui la sacralise et la sanctifie ». Il faut par conséquent « affirmer avec force cette évidence qui reste profondément enfouie : il n'y a aucun privilège de la réalité, ni philosophique ni normatif, le passé ne vaut pas plus que le présent et celui-ci n'est pas modèle mais matière. L'histoire passée du monde n'est nullement sanctifiée – et il se pourrait qu'elle soit plutôt damnée – du fait qu'elle a écartée d'autres histoires effectivement possibles ».

Affirmer ainsi, comme le fait Castoriadis, que la réalité n'a aucun privilège revient donc à dire : « c'est à nous de décider de la valeur pour nous de tel ou tel de ses moments, c'est à nous de dire oui à tel aspect du présent ou de passé, ou de dire non à tel autre. » En résumé, il nous revient de discriminer les faits relativement à notre « projet » et ainsi, comme y invite Hannah Arendt, de « juger comme normatifs (...) ces quelques moments heureux de l'histoire où liberté et politique sont allés de pair. »

Conclusion

A l'issue de ce parcours comparatif entre Castoriadis et Merleau-Ponty, j'espère avoir montré d'abord la proximité (souvent méconnue) de ces deux penseurs majeurs – qui, sans doute plus que quiconque, se sont laissés « philosophiquement informer » par leur expérience politique. Ils ont tous deux tentés de marier philosophie et politique de façon lucide et non-dogmatique ; c'est-à-dire d'unir, sans pourtant fusionner ou indifférencier, une entreprise de recherche théorique et un projet pratique d'émancipation.

J'ai pourtant tenté de montrer, ensuite, que leurs importantes divergences – à propos du rapport à Marx, de la nature de l'URSS ou du statut de la révolution – emportaient des enjeux à la fois politiques et philosophiques qui renvoient ultimement à la question du rapport de l'intellectuel à l'histoire. Plutôt que rationaliser et légitimer le réel tel qu'il est (en concevant l'histoire comme un tribunal), le philosophe-citoyen doit assumer pleinement sa « fonction critique » et considérer le présent « non comme modèle mais comme matière ».

Je conclurai par une citation de Castoriadis qui date de 1986, à une époque où le vocabulaire a changé – « autonomie » et « démocratie » ont remplacé « socialisme », mais les idées restent les mêmes :

« La création du projet d'autonomie, l'activité réflexive de la pensée et la lutte pour la création d'institutions autoréflexives, c'est-à-dire démocratiques, sont des résultats et des manifestations du faire humain. C'est l'activité humaine qui a engendré l'exigence d'une vérité brisant le mur des représentations de la tribu chaque fois instituées. C'est l'activité humaine qui a créé l'exigence de liberté, d'égalité, de justice, dans sa lutte contre les institutions établies. Et c'est notre reconnaissance, libre et historique, de la validité de ce projet et l'effectivité de sa réalisation, jusqu'ici partielle, qui nous attache à ces exigences – de vérité, de liberté, d'égalité, de justice – et nous motive dans la continuation de cette lutte. Travailler sous ces exigences est donc une tâche à la fois politique et philosophique, dans tous les sens de ces termes. » (C. Castoriadis, « La fin de la philosophie ? », op. cit., p. 316.)