



HAL
open science

Sur les routes de l'universel : “ le retour du politique ” dans l'Atlantique noir

Niklas Plaetzer

► **To cite this version:**

Niklas Plaetzer. Sur les routes de l'universel : “ le retour du politique ” dans l'Atlantique noir. Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 2021, 50, pp.103-129. 10.4000/cps.5344 . hal-03527012

HAL Id: hal-03527012

<https://hal-mines-paristech.archives-ouvertes.fr/hal-03527012>

Submitted on 14 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sur les routes de l'universel : « le retour du politique » dans l'Atlantique noir

Routes of the Universal: "The Return of the Political" in the Black Atlantic

Niklas Pläetzer



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/5344>

DOI : 10.4000/cps.5344

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 12 décembre 2021

Pagination : 103-129

ISBN : 979-10-344-0098-0

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Niklas Pläetzer, « Sur les routes de l'universel : « le retour du politique » dans l'Atlantique noir », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 50 | 2021, mis en ligne le 12 décembre 2021, consulté le 15 décembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cps/5344> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.5344>



Les contenus de la revue *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Sur les routes de l'universel : « le retour du politique » dans l'Atlantique noir

Niklas Plautzer

N'est-il pas révélateur que l'appel à la décolonisation de l'imaginaire soit aujourd'hui perçu comme une menace à l'universel ? Dans une interminable controverse, le champ politique universaliste, affichant de manière de plus en plus éhontée sa nostalgie impériale, a inmanquablement été poussé vers la droite. De ces débats ressort une ignorance manifeste des traditions universalistes plurielles qui, au moins depuis la Révolution haïtienne à la fin du XVIII^e siècle, contestent « l'universalisme de surplomb »¹ prenant racine en métropole. Considérer la critique actuelle, qui pointe l'enchevêtrement de l'universalisme et de la domination raciale, comme le fruit d'une influence américaine néfaste ne peut, en effet, résulter que de la mise entre parenthèses de deux siècles de retournement du langage de l'universel contre ses déploiements coloniaux. Ainsi, dans un renversement ironique, les défenseurs de l'universalisme « à la française », faisant de l'universel le propre d'une tradition essentialisée, réclament malgré eux le droit à la différence. Outre l'ironie de la « querelle des universaux », il faut également rappeler qu'une grande partie de la pensée critique en France, issue de la tradition marxiste, participe elle aussi de ce qu'Ann Laura Stoler appelle « l'aphasie coloniale »² : l'incapacité de faire face non seulement à la présence lancinante des histoires des Autres, mais également aux dissonances qu'introduit le passé colonial à l'intérieur même de la réflexion philosophique.

1 M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 193.

2 A. L. STOLER, « L'aphasie coloniale française : l'histoire mutilée », p. 62-78.

Le courant de pensée souvent désigné par les slogans de « démocratie radicale » et de « retour du politique », et auquel on associe les noms de Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, ne fait pas exception à ce constat³. Pourtant, s'il s'agit de penser *le* politique – conçu comme un moment *instituant* du social et distingué de *la* politique qui se rapporte, quant à elle, aux procédures et identités *instituées*⁴ –, l'écriture de l'histoire est d'une importance capitale. La chute des fondements métaphysiques ne laisse plus d'autre lieu pour que s'effectue le *sens* et la scène politique que le champ historique ; plus précisément, ce n'est qu'en parlant d'un *retrait* des fondements que l'on passe d'une philosophie de l'Être à une pensée du politique en tant que *différence*. Une « philosophie politique critique »⁵, pour reprendre les termes de Miguel Abensour, qui renonce aux fondements derniers, s'attache par le même geste au caractère intrinsèquement *historique* de son travail conceptuel⁶. Ainsi, et contrairement aux critiques récentes qui voient une « légèreté sociale »⁷ à l'œuvre chez les penseuses et penseurs de la démocratie radicale, l'écriture de l'histoire devient d'autant plus importante que la recherche d'un fondement philosophique a été abandonnée devant le constat de la contingence des choses politiques.

Or, c'est paradoxalement la pensée du politique comme contingence de l'agir qui circonscrit l'étendue de sa portée par un récit eurocentrique sur ses origines. L'on trouve ainsi chez Castoriadis et Lefort l'hypothèse de deux lieux de naissance du politique, présentés comme paradigmatiques – à savoir, la *polis* grecque et la France moderne –, réduisant ainsi la démocratie radicale à ce que l'on pourrait nommer un *provincialisme du*

3 Sur l'histoire intellectuelle de ce courant de pensée, voir M. BREAGH, C. HOLMAN, R. MAGNUSSON, P. MAZZOCCHI, D. PENNER, *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-War France*.

4 Mon usage de la distinction entre le politique et la politique, ici pensé à l'aune de la différence ontico-ontologique chez Heidegger, suit le travail important d'O. MARCHART, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, p. 11-60.

5 Cf. M. ABENSOUR, *Pour une philosophie politique critique*, p. 265-318.

6 Sur le rôle de l'histoire chez Lefort, voir G. BATAILLON, « Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation », p. 69-85. Chez Castoriadis, voir I. DELCROIX, « Le social-historique, cet "être-événement" », p. 197-240.

7 Je me réfère ici à la critique que fait Lois McNay de la « social weightlessness » qu'elle dénonce dans la pensée du politique. Cf. L. MCNAY, *The Misguided Search for the Political*.

politique. C'est l'événement historique – l'apparition du politique – qui fait du continent européen la scène originaire d'une déchirure dans le tissu des choses. Autrement dit, la conscience de l'historicité de l'histoire est présentée comme émergeant d'une expérience géographiquement délimitée⁸. Bien que le « retour du politique » chez le groupe *Socialisme ou Barbarie* ait été intimement lié à des enjeux de solidarité anticoloniale (notamment dans le contexte de la guerre d'Algérie), une réflexion sur ses propres « interstices du discours » n'y a jamais eu lieu⁹. Plus qu'une simple limitation anecdotique, ce provincialisme remplit une fonction critique: il occupe le lieu vide d'une philosophie normative dans la mesure où un récit eurocentrique sur l'histoire est mobilisé pour défendre des préférences politiques pour la démocratie et les droits de l'homme. Loin d'être une objection décoloniale et donc supposément « externe » à ce courant de pensée, le provincialisme du politique mine la démocratie radicale depuis l'intérieur: il introduit, subrepticement, un fondement à l'ouverture du politique sur le plan d'une philosophie de l'histoire, et il enrayer ainsi la possibilité de ce qu'Hannah Arendt appelait une « pensée sans entraves »¹⁰.

Le provincialisme du politique est pourtant loin des expériences militantes qui ont motivé le questionnement des certitudes de la doctrine marxiste et la montée d'une pensée politique alternative dans la France d'après-guerre. En effet, « le retour du politique » qui a eu lieu dans la gauche libertaire n'est pas réductible à la critique du stalinisme dans le bloc de l'Est; il prend son sens également dans les espaces de la décolonisation et à travers des rencontres entre un marxisme dissident, d'une part, et des mouvements anticoloniaux, d'autre part¹¹. Comme l'affirme Castoriadis en 1995 :

8 Le jeune Lefort, dans une discussion des travaux anthropologiques des années 1940 sur « la société stagnante » de Bali (Gregory Bateson), parle d'une « révolution dans l'historicité ». C. LEFORT, « Sociétés "sans histoire" et historicité », p. 113. Cf. R. GEENENS, « La condition politique: Lefort, un penseur normatif », p. 106-113.

9 C. LEFORT, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, p. 27.

10 Cf. H. ARENDT, « Seule demeure la langue maternelle », entretien avec Günter Gaus à la télévision allemande, octobre 1963, dans *La Tradition cachée*, p. 222-256.

11 Comme se souvient Miguel Abensour en 2008: « j'ai connu, comme les gens de ma génération, deux retours des choses politiques: la critique de l'URSS et la guerre d'Algérie » (cf. M. ABENSOUR, « Sur le chemin de

« Bien que je sois d'origine grecque et que j'aie grandi à Athènes, la première personne qui m'a parlé de la démocratie athénienne en relation aux problèmes contemporains a été C. L. R. James – un expert de cricket, noir, et révolutionnaire de Trinidad »¹².

Cette citation est une première illustration du rapport étroit qui existe entre la lignée de la démocratie radicale en France et les routes de l'Atlantique noir : cet espace d'une modernité transnationale qui, selon Paul Gilroy, est toujours *en même temps* lié à des aspirations émancipatrices et à l'abîme de la Traite esclavagiste¹³. Si le politique n'apparaît jamais en toute transparence, comme un fondement ontologique, mais ne voit le jour que comme différence, en introduisant un moment d'indétermination dans l'immanence du champ historique, il semble pertinent de mettre cette perspective en acte pour raconter une histoire *politique* de ses propres cheminements : non pas un voyage vers ses origines, mais plutôt une cartographie des rencontres qui brouillent les catégories héritées. Il n'est pas seulement question d'illuminer des angles morts dans la généalogie du « retour du politique » tel qu'il a eu lieu dans la philosophie française d'après-guerre. Ce qui importe est la mise en acte de ce qu'Étienne Balibar appelle une « contre-histoire partagée » : une « historiographie qui soit *effectivement* “décolonisée”, en ce sens qu'elle pourrait devenir [...] une *contre-histoire* “partagée” (dans l'autre sens du mot *partage*), ce qui justement ne veut pas dire (et ne voudra jamais dire) consensuelle, pacifiée, réconciliée »¹⁴. Une pratique du récit « à rebrousse-poil », donc, qui, par le geste même de son écriture, démontre la possibilité d'une méthode alternative. Une telle histoire critique ne retombe plus dans un usage du passé comme fondement ; dans le meilleur des cas, elle pourra ouvrir à des « figures du pensable » qui seraient à la hauteur des exigences de nos solidarités¹⁵.

Machiavel », dans *Pour une philosophie politique critique*, p. 65). Étienne Balibar, quant à lui, se considère comme étant « un intellectuel français, initié à la connaissance du monde par les guerres coloniales, et notamment par la guerre d'Algérie » (cf. É. BALIBAR, « Une contre-histoire partagée ? (réponse à Daho Djerbal) », p. 150).

12 C. CASTORIADIS, « C. L. R. James and the Fate of Marxism », p. 277.

13 P. GILROY, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, p. 12.

14 É. BALIBAR, « Une contre-histoire partagée ? (réponse à Daho Djerbal) », p. 151.

15 C. CASTORIADIS, « Préface », dans *Carrefour du labyrinthe I*, p. 18.

Dans un premier temps, je présenterai les hypothèses historiques qui sont en jeu dans la théorie de la démocratie chez Lefort et Castoriadis, en mettant en avant le provincialisme de leurs imaginaires historiques. Une deuxième partie suivra la trace des amitiés intellectuelles qui liaient Castoriadis à Grace Lee Boggs, théoricienne marxiste-humaniste et militante anti-raciste de Détroit, et à Cyril Lionel Robert James, l'auteur de l'ouvrage phare *Les Jacobins Noirs* (1938), dans la tendance Johnson-Forest¹⁶. Certes, selon certains de ses lecteurs, les limites d'une vision eurocentrique demeurent intactes chez C. L. R. James¹⁷; de même, la critique que Castoriadis faisait d'un déterminisme économique sous-jacent dans le marxisme jamesien semble perspicace¹⁸. Mais ces objections n'enlèvent rien à l'éclat archipélique que la présence de James et de Boggs peut encore libérer dans un courant de la philosophie dite « continentale ». Loin du provincialisme de Lefort et Castoriadis, les routes de l'universel passent par les luttes anticoloniales et par la mémoire de la Révolution d'Haïti, « le cri de la Plantation, transfiguré en parole du monde », comme l'écrit Glissant¹⁹. Ainsi, une troisième partie entreprend enfin d'esquisser une alternative au provincialisme du politique, soulignant l'affinité qui existe entre la pensée du politique et des approches récentes qui s'inspirent de Merleau-Ponty pour repenser l'universel au-delà de l'eurocentrisme. La contre-histoire partagée qui lie les penseurs de la démocratie radicale aux luttes antiracistes et anti-impérialistes du xx^e siècle ne permet certes pas de remédier à la présence de figures de pensée coloniales dans leurs théories critiques. Mais elle pointe l'existence d'un carrefour entre des histoires au pluriel qui perdurent jusqu'à nos jours – « non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir »²⁰.

16 M. RENAULT, *C. L. R. James. La vie révolutionnaire d'un « Platon noir »*, p. 101-119. Pour le rapport entre *Socialisme ou Barbarie* et la tendance Johnson-Forest, voir A. CHOLLET, « Claude Lefort, un intrus à *Socialisme ou Barbarie*? », p. 41-53.

17 Matthieu Renault pointe un « eurocentrisme anti-eurocentrique » chez James, qu'il oppose aux « impasses de la critique postcoloniale de l'Eurocentrisme ». Cf. M. RENAULT, « Decolonizing Revolution with C. L. R. James or, What Is to be Done with Eurocentrism? ».

18 Cf. C. CASTORIADIS, « C. L. R. James and the Fate of Marxism », p. 286-287.

19 É. GLISSANT, *Poétique de la Relation*, p. 88.

20 M. MERLEAU-PONTY, *L'Institution, la passivité*, p. 162.

Le provincialisme du politique

Une critique souvent formulée à l'encontre des théories de la démocratie radicale consiste à dire qu'elles seraient « non dialectiques et non historiques »²¹. Selon Clive Barnett, par exemple, « le politique dans toute sa pureté » serait inaccessible aux analyses empiriques et la théorie de la démocratie radicale condamnée à la « recherche abstraite des profondeurs ontologiques »²². Mais les théories du politique sont-elles vraiment aussi peu historiques que ces critiques le suggèrent ? À tout le moins, concernant le post-fondationnalisme français, c'est plutôt le contraire : une approche post-fondationnelle s'appuie nécessairement sur un récit historique pour éviter d'utiliser l'ontologie comme fondement normatif. Ce n'est qu'à la lumière d'un *retrait* des fondements, historiquement, que le post-fondationnalisme peut passer de l'Être en général au politique comme différence ontico-ontologique²³. La pensée de la conjoncture historique est donc constitutive pour la théorie post-fondationnelle, contredisant ainsi l'accusation de Lois McNay, qui critique la « légèreté sociale » d'une pensée du politique²⁴. Au lieu de confondre la démocratie radicale avec l'abstraction du contexte historique, il serait plus pertinent d'aborder les manières dont l'histoire s'écrit politiquement, c'est-à-dire en l'absence de l'assurance que fournit le savoir philosophique.²⁵ Dans la mesure où le post-fondationnalisme cherche à rompre avec les notions de l'Être comme *fondement*, les *fondations* historiques, toujours provisoires, sont d'autant plus importantes pour le projet critique de la démocratie radicale.

Il est donc surprenant que les théoriciens et les théoriciennes du politique aient apparemment peu réfléchi à la forme de leur historiographie, au moins dans les débats les plus récents. Car, comme l'a montré Hayden White, des effets normatifs résultent du « mode de mise en intrigue (*mode of employment*) » de tout récit historique, de sa

21 Cf. C. STRATHAUSEN, « A Critique of Neo-Left Ontology ».

22 C. BARNETT, *The Priority of Injustice*, p. 78.

23 Cette réplique à McNay a été formulée de manière convaincante dans T. N. HENDERSON, « Post-Foundational Ontology and the Charge of Social Weightlessness in Radical Democratic Theory », p. 7.

24 Cf. L. MCNAY, *The Misguided Search for the Political*.

25 Une formulation saisissante du rôle de l'histoire pour une pensée du politique se trouve chez M. ABENSOUR, « La passion d'Edward P. Thompson », p. xxvii-xxlvii.

modélisation narrative : le choix de la forme narrative est lié au projet politique de l'historien²⁶. Dans cette première partie, je m'intéresserai à la fonction qu'occupe l'historiographie chez Lefort et Castoriadis à titre d'exemple, pour souligner que ces principales variantes de la théorie radicale de la démocratie ont tenté de rendre leurs préférences politiques plausibles en recourant à un récit eurocentrique. Avec Barnor Hesse, on peut parler de « l'ontologie historico-occidentale du politique » – ou, comme je propose de l'appeler, d'un *provincialisme du politique*²⁷.

Claude Lefort présente « l'invention du politique » comme étant constitutivement liée aux expériences de la modernité européenne, dont Machiavel et la Révolution française sont deux éléments centraux. Selon Lefort, le politique n'a émergé que lorsque les « fondements de toute certitude » ont été dissous et que la place du pouvoir autrefois occupée par le monarque s'est symboliquement vidée²⁸. Ce phénomène n'est pas seulement le résultat immédiat de la Révolution, il s'est accompli au cours d'une transformation de longue durée : un processus de sécularisation qui s'étend sur des siècles, à travers lesquels la contingence des formes instituées du social devient visible, du fait de la séparation des sphères du pouvoir, du savoir et du droit²⁹. Fortement influencé par la thèse de Max Weber d'un « désenchantement » du monde, Lefort conçoit le politique comme le résultat des expériences euro-américaines de la modernité. Contrairement à l'ordre du droit divin médiéval, pour lequel la contingence du social ne s'est pas dévoilée, et contrairement au totalitarisme, qui, suivant l'interprétation de Lefort, consiste à vouloir refermer l'ouverture du politique, la démocratie et les droits de l'homme sont les seules institutions qui soutiennent le politique comme ouverture à travers le temps, interprétant la rupture comme source d'une nouvelle stabilité dynamique³⁰. Bien que Lefort s'inspire de Pierre Clastres pour affirmer que le politique n'est pas absent des sociétés autochtones

26 Cf. H. WHITE, « Poétiques de l'histoire », p. 21-65. Pour une discussion passionnante de l'approche « métahistorique » que propose Hayden White dans le contexte des *Jacobins noirs* de C.L.R. James, voir D. SCOTT, *Conscripts of Modernity*, p. 45-57.

27 B. HESSE, « Marked Unmarked: Black Politics and the Western Political », p. 974-984.

28 C. LEFORT, « Permanence du théologico-politique? », p. 290-296.

29 C. LEFORT, « La question de la démocratie », p. 22.

30 Cf. C. LEFORT, « La question de la démocratie », p. 28-31.

dites « primitives », il persiste dans le maintien d'une distinction fondamentale entre des sociétés « proprement » historiques et celles qui, à défaut d'une conscience explicite de leur contingence, se trouveraient supposément à *l'extérieur* de l'histoire³¹. Reprenant les préjugés d'une philosophie de l'histoire hégélienne qu'il rejette par ailleurs, Lefort, dans sa géographie imaginée, situe l'Europe moderne à la source d'un processus de sécularisation et place le reste du monde dans son ombre. Ce choix théorique paraît d'autant plus étonnant que Lefort lui-même avait, en 1947, rejeté l'idée d'un « évolutionnisme historique » dans son article « Les pays coloniaux », paru dans *Les Temps Modernes*³². Or, la réflexion du jeune Lefort sur la politique anticoloniale, qu'il mène encore dans un registre trotskiste, fait exception dans son œuvre. Pour Lefort, l'émergence du politique correspond à un événement ontologique ; mais c'est précisément cette rupture qui, dans ses travaux plus tardifs, reste ancrée dans l'histoire européenne.

Lefort condamne ainsi à l'invisibilité, non pas l'histoire extra-européenne, mais bien celle de la modernité occidentale elle-même : celle de l'Atlantique noir dont l'histoire est « faite de ruptures et dont le commencement est un arrachement brutal, la Traite »³³. L'expérience d'une rupture avec la tradition, d'une dissolution des repères de certitudes, ne peut donc plus être valorisée comme le trait distinctif de l'histoire politique de l'Europe ; au contraire, c'est l'Europe moderne qui a imposé cette expérience « du choc, de la contraction, de la négation douloureuse et de l'explosion » à la majeure partie du monde, constituant son imaginaire moderne – et la supériorité imaginée qu'il implique – précisément à travers ce processus violent³⁴. Mais « les histoires des peuples, hier réputés sans histoire » (pour reprendre les mots de Glissant) restent absentes du récit de la désincorporation lefortienne, qu'il pense

31 La première formulation de cet argument se trouve déjà dans C. LEFORT, « Sociétés “sans histoire” et historicité ». Pour la réception lefortienne de Clastres, voir C. LEFORT, « Sur Pierre Clastres », p. 50-54.

32 C. LEFORT, « Les pays coloniaux : analyse structurelle et stratégie révolutionnaire », p. 1068–1094. Repris dans C. LEFORT, *Le Temps présent*, p. 49-75.

33 É. GLISSANT, *Le Discours antillais*, p. 223.

34 *Ibid.*

exclusivement depuis le sol d'une France métropolitaine en voie de sécularisation³⁵.

De son côté, Castoriadis a développé une théorie de la démocratie d'après des thèses psychanalytiques et linguistiques sur la non-identité ontologique. Pour Castoriadis, l'imagination est la rupture qui révèle comme incomplète toute tentative d'apporter du sens. Contrairement à la plupart des penseurs du politique, Castoriadis comprend le pouvoir de l'imagination à la fois comme une ouverture ontologique issue de l'agir *et* comme la capacité inéliminable propre à la psyché humaine de créer de nouvelles images et de nouveaux contextes de sens dans ce qu'il appelle *l'imaginaire radical*³⁶. Contrairement à la pensée de la démocratie comme indétermination chez Lefort, Castoriadis insiste tout au long de son parcours sur la notion d'autonomie et sur *la* politique en tant que *praxis* créatrice qu'il conçoit comme étant ontologiquement inépuisable³⁷. Mais Castoriadis associe cette ontologie de la créativité à une « *tradition d'autonomie* » qui serait originaire de la Grèce antique, réapparue lors de la Renaissance européenne et des révolutions euro-américaines, et enfin ressuscitée dans les conseils ouvriers du xx^e siècle³⁸. Les droits de l'homme sont également d'une importance capitale pour Castoriadis, dans la mesure où il considère le discours des droits de l'homme comme un lieu de l'auto-institution explicite de la société³⁹. Si Castoriadis, plus clairement que Lefort, critique les effets dépolitisants d'une doctrine libérale individualiste, les droits de l'homme restent pour lui un mécanisme d'auto-institution imaginaire de la société dans la *praxis* démocratique. Or, pour Castoriadis, cette institution démocratique se fonde dans l'arrière-plan socio-historique d'une tradition gréco-occidentale⁴⁰.

La critique d'Amy Allen portant sur l'eurocentrisme de l'École de Francfort ne peut pas être appliquée directement aux théories de la

35 É. GLISSANT, *Le Discours antillais*, p. 227.

36 C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, p. 493-498.

37 Sur cette distinction alternative (non heideggérienne) du politique et de la politique, voir C. CASTORIADIS, « Pouvoir, politique, autonomie », p. 123-124.

38 C. CASTORIADIS, « La révolution devant les théologiens : pour une réflexion critique / politique de notre histoire », dans *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe III*.

39 C. CASTORIADIS, « Socialisme et société autonome ».

40 C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, p. 148.

démocratie radicale, dans la mesure où ces dernières tentent d'éviter un fondement normatif⁴¹. Ici, le provincialisme du politique diffère nettement d'une pensée téléologique du progrès, qu'on retrouverait chez Habermas ou Honneth. L'œuvre de Castoriadis, en particulier, contient une critique sans équivoque des récits de progrès qui font partie de l'héritage hégélien. Son «helléno-centrisme» doit donc être distingué d'autres provincialismes, comme le montre la critique acerbe que formule Castoriadis à l'égard d'une grande partie de l'histoire euro-américaine, au nom d'un concept démocratique d'autonomie. Cependant, les sociétés non occidentales – Castoriadis mentionne le monde islamique, la Chine, l'Inde et la Russie⁴² – sont restées pour lui essentiellement apolitiques. Selon Castoriadis, de grandes parties du monde, bien que culturellement intéressantes, ne sont pas le théâtre d'une «histoire politique» en tant que telle⁴³.

Les démocrates radicaux peuvent donc essayer d'échapper à l'accusation d'eurocentrisme en comprenant le post-fondamentalisme comme une forme de critique immanente qui reste dépendante des ressources symboliques d'un espace culturel occidental. Cette réponse consisterait en un repli dans un particularisme culturel et en une restriction consciente de sa portée. Avec une conception «culturalisée» du politique, il serait alors tout à fait possible de rejeter les revendications universelles de la philosophie morale kantienne – une manœuvre que l'on retrouve dans la critique qu'adresse Chantal Mouffe à Habermas et Rawls, entre autres⁴⁴. Mais une telle auto-provincialisation n'est pas seulement difficile à concilier avec le parti pris en faveur de la portée universaliste des droits de l'homme et de l'horizon démocratique. Elle conduit également à l'essentialisation de la démocratie et des droits de l'homme, en tant que réalisations culturelles des sociétés occidentales. Dans le cas de Castoriadis, la question de l'eurocentrisme de sa pensée politique avait déjà été soulevée dans un débat (publié sous le titre *Démocratie et relativisme*) qui eut lieu en décembre 1994 à l'initiative

41 Cf. A. ALLEN, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, p. 1-36.

42 Sur le monde islamique et la Russie, voir C. CASTORIADIS, «La révolution devant les théologiens», p. 216-217. Sur la Chine et l'Inde, voir C. CASTORIADIS, *Démocratie et relativisme: débat avec le MAUSS*, p. 64-68.

43 Cf. C. Castoriadis, «La Révolution devant les théologiens», p. 216-217.

44 C. MOUFFE, *L'Illusion du consensus*, p. 167-177.

de la *Revue du MAUSS*⁴⁵. Au cours de ce débat, Alain Caillé critiqua Castoriadis en affirmant que le récit castoradien d'une tradition d'autonomie qui, dans sa particularité, serait en même temps révélatrice d'une dimension ontologique de création, aboutirait « à la condamnation de toutes les valeurs de toutes les sociétés, sauf celles de la société occidentale »⁴⁶. La réponse de Castoriadis fut la suivante :

« La question de Caillé : “ Est-ce que vous n'êtes pas européocentriste ? ” est une question européocentriste. C'est une question qui est possible en Europe, mais je ne vois pas quelqu'un à Téhéran demander à l'ayatollah Khomeyni s'il est irano-centriste ou islamocentriste. Parce que cela va de soi. Cette critique de soi commence en Grèce. [...] Cette contestation, cette mise en question de soi-même, c'est pour moi l'essentiel de l'apport de la Grèce ancienne d'abord, de l'Occident ensuite »⁴⁷.

La rhétorique de Castoriadis se cache ici derrière des stéréotypes xénophobes, dans la mesure où il fait un rapprochement entre le régime théocratique iranien et *l'ensemble* de toutes les cultures non-européennes. Ce faisant, il tombe dans un contresens qui consiste à vouloir célébrer la culture occidentale comme étant un auto-questionnement, tout en rejetant *a priori* les arguments adverses qui questionneraient cette supériorité imaginée.

Castoriadis est particulièrement intransigeant envers toute suggestion selon laquelle des sociétés non-européennes auraient, elles aussi, un héritage de politique démocratique ; il s'agirait, dans la plupart des cas, de formes de vie archaïques qui ne correspondraient pas à la politique à proprement parler. Ainsi, Castoriadis rejette l'hypothèse de son élève Alain Mahé, qui démontrait, dans sa thèse sur les formes d'organisation politiques en Kabylie, soutenue en 1994, que l'on « peut parler vraiment de démocratie berbère »⁴⁸. Comme Castoriadis l'affirme dans des prises de parole peu nuancées,

45 C. CASTORIADIS, *Démocratie et relativisme*, p. 43-68.

46 *Ibid.*, p. 53.

47 *Ibid.*, p. 45.

48 *Ibid.*, p. 87. Voir A. MAHÉ, *Anthropologie de la Grande Kabylie : XIX^e-XX^e siècle. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, thèse de sociologie à l'EHESS sous la direction de C. Castoriadis, soutenue en 1994.

«je crois que la différence avec Athènes, avec l'Europe occidentale, c'est que, dans le cas par exemple des Iroquois ou des Zunis, nous nous trouvons face à quelque chose de traditionnel, d'hérité, qui est tout simplement là. [...] La loi de la tribu, c'est que la collectivité exerce le pouvoir»⁴⁹.

Cette dévalorisation n'est pas très éloignée des figures de pensée coloniales, rapprochant la culture dite «indigène» d'une vie naturelle, non civilisée, ce qui peut aboutir à l'animalisation des êtres humains, dans une logique au fond génocidaire. Pour Castoriadis, les Berbères, les Iroquois ou les Zunis sont positionnés hors de l'histoire tant que ces peuples ne sont pas assimilés à la culture de la métropole (qui, ironiquement, se veut elle-même la culture de l'auto-questionnement)⁵⁰. Castoriadis s'est ainsi dérobé à l'opportunité d'apprendre quelque chose des histoires de luttes *politiques* – dans le sens spécifique qu'il donne à ce terme, à savoir celui d'une «activité collective qui se veut lucide et consciente, et qui met en question les institutions existantes de la société»⁵¹ – au-delà des frontières de la métropole. Des exemples auraient pu être la charte du Mandé au Mali, qui remonte à 1236 (la plus ancienne déclaration des droits fondamentaux de l'homme au monde)⁵², la démocratie populaire médiévale de la Vétché à Novgorod en Russie⁵³, et l'auto-organisation de marrons et marrones en lutte dans le *Quilombo dos Palmares* du Brésil au XVII^e siècle⁵⁴. Bref, l'affirmation selon laquelle la politique de l'autonomie serait exclusivement de provenance euro-américaine est tout simplement incorrecte.

Mais au-delà de l'ignorance des histoires non-européennes, le provincialisme du politique reproduit une version de sa prétendue «propre» histoire en la présentant comme débarrassée de la violence coloniale qui pourtant la constitue. À propos de Mouffe et Laclau, Jakeet Singh et Janet Conway écrivent : «le rôle du colonialisme, précisément, dans la coproduction des contextes et des sujets européens qui

49 C. CASTORIADIS, *Démocratie et relativisme*, p. 87-88.

50 Cf. B. HESSE, «Marked Unmarked», p. 978.

51 C. CASTORIADIS, *Démocratie et relativisme*, p. 47.

52 S. B. DIAGNE, «Sur les chartes du Mandé», p. 261-267.

53 Cf. A. SKIRDA, *Les Anarchistes russes, les Soviétiques et la Révolution de 1917*, p. 14-19.

54 Cf. F. DOS SANTOS GOMES, *Quilombos : communautés d'esclaves insoumis au Brésil*.

composent en fin de compte les sujets non marqués et donc universels de la démocratie radicale, n'est pas reconnu et ne peut donc pas être problématisé»⁵⁵. Barnor Hesse a, à son tour, montré que l'historiographie sélective des penseurs du politique pouvait aussi contenir une dimension raciste: une image de l'histoire occidentale liée unilatéralement à la démocratie ancienne et aux révolutions modernes des droits de l'homme «*l'essentialise racialement*, simplement parce qu'elle est extraite de ses conditions occidentales de possibilité et d'impossibilité»⁵⁶. Dans la lecture convaincante que Hesse propose du récit de l'Occident chez Lefort et Castoriadis, l'idée de l'invention exclusive du politique dans l'histoire européenne, ainsi que la coupure des liens *constitutifs* que celle-ci entretient avec la Traite esclavagiste et la domination coloniale, est impliquée dans la reproduction contemporaine de l'identité blanche: la blanchitude est construite comme porteuse privilégiée de l'universel. Selon Hesse, le chemin entre un provincialisme supposément non problématique et la participation à des formes raciales de domination, à savoir à un imaginaire de la supériorité blanche dont les démocrates radicaux ne sont pas exempts, est très court.

Une contre-histoire partagée: la démocratie radicale entre Athènes et Détroit

Au lieu d'interpréter la déchirure des certitudes et l'émergence du politique comme un accomplissement euro-américain, notons plutôt que la préférence pour la démocratie radicale ne peut jamais découler d'une proposition philosophique, ni d'un récit normatif du passé. Elle provient d'une expérience pratique de la contingence: non seulement au niveau affectif de l'action politique avec les autres, mais aussi dans une lecture qui nous confronte aux voix dissonantes du passé. L'expérience de la contingence qui peut résulter d'une telle contre-histoire n'est certainement pas satisfaisante d'un point de vue philosophique puisqu'aucun critère, encore moins un fondement normatif, ne peut en être dérivé. Mais le pari d'une telle méthode est de pouvoir nourrir une sensibilité politique, d'autant plus qu'en l'absence

55 J. CONWAY, J. SINGH, «Radical Democracy in Global Perspective: Notes from the Pluriverse», p. 692.

56 B. HESSE, «Marked Unmarked», p. 976.

de fondements philosophiques ultimes, elle s'enrichit dans la pratique. La théorie politique en tant qu'école d'imagination démocratique ne peut prétendre à aucune systématisme, mais plutôt, pour parler avec Castoriadis, à l'ouverture de nouvelles formes imaginaires. Pour Castoriadis, la théorie radicale de la démocratie ne doit pas être comprise comme une proposition de système, mais comme un travail sur l'imaginaire : la théorie politique n'est pas une recherche de la raison, mais un acte de liquéfaction des modes de pensée bloqués. En traitant du passé, une historiographie conforme à cette approche ne viserait donc pas à comprendre les origines du politique, mais tenterait plutôt d'ouvrir un horizon d'intervention collective à venir.

Que signifierait la mise en pratique d'une telle conception de l'histoire, appliquée à la généalogie de la théorie démocratique radicale ? Cela reviendrait à tenir devant elle un miroir dans lequel son propre enchevêtrement avec des courants minoritaires de l'histoire intellectuelle deviendrait visible – y compris l'influence de l'anticolonialisme sur le « retour du politique ». Si Lefort et Castoriadis ancrent leurs historiographies sur le continent européen, la réflexion sur le politique dans la France d'après-guerre a également été façonnée par des questions de solidarité anticoloniale. Pour Castoriadis en particulier, le dialogue avec la marxiste sino-américaine Grace Lee Boggs de Détroit aurait pu être l'occasion de repenser sa vision de l'histoire. Grace Lee Boggs, décédée en 2015 à l'âge de 100 ans, était, aux côtés de James et de la trotskiste russe Raya Dunayevskaya, une théoricienne de la tendance Johnson Forest qui prônait dans les années 1950 le marxisme dissident aux États-Unis⁵⁷. Grace Lee Boggs, également connue sous son nom de plume Ria Stone, a passé plusieurs mois à Paris de 1947 à 1948 (à l'occasion du Congrès de la IV^e Internationale), où elle a rencontré Castoriadis, qui plus tard décrira cette rencontre comme une expérience intellectuelle clé⁵⁸ : « Cette rencontre, et la collaboration quotidienne que notre tendance alors dans le PCI a eue avec Ria a été extrêmement féconde ; elle a permis aux deux parties d'enrichir et d'approfondir leurs idées et elle a établi des liens qui,

57 W. KUJALA, « Thinking Dialectically: Charting New Passions and Forces with James and Grace Lee Boggs », p. 1-15.

58 Dans son discours d'hommage à James en 1992, Castoriadis appelle sa rencontre avec Grace Lee Boggs « une sorte d'affaire d'amour intellectuel ». C. CASTORIADIS, « C. L. R. James and the Fate of Marxism », p. 283.

s'ils se sont parfois distendus par la suite, ne se sont jamais rompus»⁵⁹. Grace Lee Boggs, dans son autobiographie, parle avec affection de la rencontre avec le groupe de Lefort et Castoriadis (la tendance Chaulieu-Montal, précédant la fondation de *Socialisme ou Barbarie*), soulignant en particulier que Castoriadis et elle défendaient «des idées similaires sur la révolution en tant que libération de la créativité humaine»⁶⁰.

Une trace écrite de ces échanges se trouve dans les six premiers numéros de *Socialisme ou Barbarie* – au-delà des textes du jeune Castoriadis sur la *Phénoménologie de la conscience prolétarienne*, portant l'empreinte de la lecture que faisait Grace Lee Boggs des *Manuscrits de 1844* du jeune Marx, dont elle a par ailleurs assuré la première traduction en anglais⁶¹. Dans un article intitulé «L'ouvrier américain», Phil Singer (Paul Romano), ouvrier d'usine chez General Motors à Détroit, donne un vif récit de ses conditions de vie, suivi d'une partie théorique co-écrite avec Lee Boggs, qui voit dans les actes de résistance quotidiens la préfiguration de «la révolution montante au moyen de laquelle les ouvriers créeront un monde nouveau pour eux-mêmes et pour le reste de l'humanité»⁶². Comme Castoriadis s'en souvient en 1992, la coopération avec Boggs a également entraîné la circulation en France du manifeste féministe *A Woman's Place*, écrit par Selma James et inspiré par les discussions des femmes dans la tendance Johnson Forest⁶³. Dans ce manifeste, l'appréciation des résistances quotidiennes comme faisant partie intégrante des luttes révolutionnaires pour un nouveau mode de vie est étendue aux relations de genre : «L'organisation la plus universelle des femmes est l'action que les femmes prennent dans leurs maisons : chaque femme, dans sa maison, est en train de faire une révolution»⁶⁴.

59 Castoriadis cité dans P. GOTTRAUX, *Socialisme ou Barbarie: un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, p. 243.

60 G. L. BOGGS, *Living for Change*, p. 65.

61 C. CASTORIADIS, «C.L.R. James and the Fate of Marxism», p. 283.

62 P. ROMANO, «L'ouvrier américain», p. 135. Sur l'importance de cet article, voir P. GOTTRAUX, *Socialisme ou Barbarie*, p. 243.

63 Reprise dans S. JAMES, «A Woman's Place» [1952], in : *Sex, Race, and Class, the Perspective of Winning: A Selection of Writings, 1952-2011*, p. 13-31.

64 «The most universal organization of women is the action that women take in their own homes. Each woman in her own home is making a revolution» (*ibid.*, p. 25).

L'amitié entre Castoriadis et Boggs a abouti à un échange étroit entre *Socialisme ou Barbarie* et la tendance Johnson Forest, qui s'est matérialisé par des visites mutuelles de Castoriadis à Londres et de James à Paris en 1955 et 1956⁶⁵; cette amitié a même donné lieu au livre intitulé *Facing Reality*, publié conjointement en réponse à la Révolution hongroise⁶⁶. C'est dans *Facing Reality* que l'on trouve la recherche d'un langage qui parviendrait à la fois à donner une nouvelle vie à l'héritage du marxisme et à formuler une pensée adéquate à la convergence des luttes. Ainsi, l'ouvrage commun propose une analyse de la bureaucratisation du pouvoir dans les blocs de l'Est *et* de l'Ouest, et une critique de l'avant-gardisme au nom « d'une liberté absolue d'organisation, de démocratie complète »⁶⁷. Cette nouvelle démocratie véritable, les auteurs y insistent, n'est pas réductible à une aspiration philosophique ou à un passé lointain, celui d'Athènes⁶⁸; elle est la réalité émergente d'une « nouvelle société qui envahit l'ancienne » depuis l'intérieur, s'organisant à la fois dans les conseils révolutionnaires en Hongrie *et* dans les mouvements de décolonisation⁶⁹. « Les mouvements sociaux font apparaître ce qui existe déjà dans la société, bien que sous une forme embryonnaire ou en tant qu'aspiration. Mais ces formes et aspirations existent. C'est la tâche de l'organisation marxiste de les trouver. »⁷⁰ Dans cette formulation, une nouvelle méthode de théorie politique était esquissée. Le savoir du philosophe ne fournit plus un fondement à l'agir politique: il cède sa place à une pensée en phase avec la *praxis*, assumant pleinement son caractère historique.

Il y a là quelque chose de plus qu'un épisode relevant d'un trotskisme français d'après-guerre aujourd'hui tombé en désuétude: des documents conservés dans le fonds Castoriadis à l'IMEC de Caen montrent que

65 Cf. C. CASTORIADIS, « C. L. R. James and the Fate of Marxism », p. 284.

66 C. L. R. JAMES, G. L. BOGGS, C. CASTORIADIS, *Facing Reality: The New Society. Where to Look for It and How to Bring It Closer*.

67 *Ibid.*, p. 93.

68 Sur l'importance de la démocratie athénienne dans la pensée de C. L. R. James, voir C. L. R. JAMES, « Every Cook Can Govern: A Study of Democracy in Ancient Greece. Its Meaning for Today ». Cet article est paru la même année que *Facing Reality* et porte, sans doute, la trace des échanges entre James et Castoriadis.

69 C. L. R. JAMES, G. L. BOGGS, C. CASTORIADIS, *Facing Reality*, p. 118.

70 *Ibid.*

les échanges avec Grace Lee Boggs ont continué au moins jusqu'aux années 1960. Les archives de Castoriadis contiennent ainsi de nombreux textes traitant des mouvements noirs des États-Unis, notamment des manifestes écrits par James Boggs, compagnon intellectuel et partenaire de Grace Lee, travailleur afro-américain à Détroit et auteur de *The American Revolution: Pages from a Negro Worker's Notebook*, paru en 1963⁷¹. En 1968, Grace Lee et James Boggs défendaient l'hypothèse qu'un humanisme révolutionnaire ne serait plus porté par le prolétariat international; comme on peut le lire dans un manifeste que Castoriadis a conservé dans ses archives personnelles, «loin d'être révolutionnaires, les travailleurs blancs aux États-Unis sont aujourd'hui contre-révolutionnaires. Loin d'être des alliés de la révolution noire, ils sont ses ennemis les plus intransigeants»⁷². Bien qu'il soit impossible de mesurer l'attention que Castoriadis a accordée à des tels passages, la critique d'un réductionnisme de classe chez Grace Lee et James Boggs exprime la recherche d'une autonomie du politique du point de vue de la lutte noire, préfigurant sur ce plan des analyses castoriadiennes sur la contingence politique des significations imaginaires. Trois ans plus tôt, Grace Lee et James Boggs avaient envoyé une carte postale à Castoriadis, à l'occasion du nouvel an 1965, intitulée «Meilleurs vœux pour une bonne année révolutionnaire»:

«Depuis le regain que le mouvement révolutionnaire a connu dans le monde entier contre l'injustice que l'homme impose à l'homme au nom de la démocratie, et particulièrement depuis l'attentat à la bombe contre l'église de Birmingham le 15 septembre 1963, nous avons décidé que nous ne pouvions pas célébrer cette saison comme un temps de paix sur la terre et de bonne volonté envers les hommes. Ce serait en soi une pure hypocrisie. Et maintenant que cet homme [le Président Lyndon Johnson] fait pleuvoir la destruction du ciel sur tout un peuple au Vietnam [...], nous ressentons plus

- 71 Le dossier CST 7.1, fichier SB 13 (A) («USA 1961/63») contient une correspondance entre Castoriadis d'une part et Grace Lee Boggs d'autre part, qui date du début des années 1960 et qui inclut des comptes rendus des rencontres du groupe *Correspondence* à Détroit, annotés par la main de Castoriadis, ainsi qu'une copie annotée de *State of a Nation: America* de James Boggs.
- 72 J. Boggs, «The Influence of Malcolm X on the Political Consciousness of Black Americans», 1968, manuscrit conservé dans le fonds Castoriadis, IMEC, dossier CST 53.1 («Correspondance et textes reçus»).

fortement que jamais le besoin de nous séparer des hypocrisies du capitalisme démocratique. La seule chose que nous puissions fêter, c'est que nous connaissons des gens qui ont compris que le seul espoir de l'humanité réside dans la lutte contre cet homme qui s'est érigé en Dieu. À ces personnes, nous souhaitons une bonne année révolutionnaire !»⁷³.

Sur l'envers de la carte, Grace Boggs avait ajouté la note suivante :

« Cher C – J'aimerais que nous puissions discuter. Je pense que nous arrivons à la contradiction finale : que dans la caractéristique la plus superficielle de la couleur puisse être contenue la base de la libération ultime de l'homme, de la nation, de la classe, de la race. La seconde pouvait être incluse dans le premier et l'était en effet ; la dernière ne pouvait pas l'être. Comme toujours, Grace »⁷⁴.

C'est au contact de la tendance Johnson Forest que Castoriadis a non seulement pu apprendre des analyses antiracistes et anti-impérialistes de ses camarades américaines et américains, mais qu'il a également eu l'occasion d'assister de très près aux débats fondateurs en vue d'un *marxisme noir*, pour reprendre la formule de Cedric Robinson : non pas simplement un marxisme défendu par des militantes et militants noirs, mais une approche de théorie critique spécifique qui va au-delà des limites d'une analyse économique marxiste, dans la mesure où elle prend au sérieux le rôle des significations imaginaires raciales, en les interprétant

73 « Since the upsurge of the revolutionary movement all over the world against the injustice that man has imposed upon man in the name of democracy, and particularly since the bombing of the Birmingham church on September 15, 1963, we have decided that we cannot celebrate this season as one of peace on earth, good-will towards men. That in itself would be sheer hypocrisy. And now that this man is raining destruction from the skies upon a whole people in Vietnam [...], we feel more strongly than ever the need to separate ourselves from the hypocrisies of democratic capitalism. The only thing we have to celebrate is that we do know some people who have realised that mankind's only hope lies in the struggle against this man who has set himself up as a god. To them we wish a Revolutionary New Year! » Fonds Castoriadis, IMEC, dossier CST 54.4 (« Correspondance »).

74 « Dear C – I wish we could talk. I think we are reaching the final contradiction: that in the most superficial characteristic of color could be contained the basis for the ultimate liberation of man, nation, class, race. The second could be and was indeed embraced under the first; the last couldn't be. As ever, Grace. » *Ibid.*

non pas comme les épiphénomènes d'une domination de classe sous-jacente, mais comme étant à la fois constitutives du système capitaliste *et* ouvertes à l'intervention des mouvements noirs et antiracistes.⁷⁵ Alors que le débat sur le caractère totalitaire de l'Union soviétique restait au premier plan pour ce réseau dissident, Boggs et James ont insisté sur le lien entre un humanisme marxiste et les luttes panafricaines. Comme le rappelle Castoriadis en 1995 :

«Je me souviens de discussions extrêmement importantes que nous avons eues sur le Ghana et le Kenya. Pour moi, ce fut un tournant dans ma perspective. Grâce à ce que James disait de la façon dont les gens du Ghana et du Kenya organisaient leur lutte, j'ai pu surmonter la notion marxiste classique selon laquelle ces peuples devraient d'abord passer par l'industrialisation, devenir prolétaires, etc., avant de pouvoir contribuer en quoi que ce soit au mouvement d'émancipation. [...] C'était au cœur de ce que j'ai trouvé extrêmement important et positif dans la pensée de James»⁷⁶.

Dans la mesure où le «retour au politique» de la gauche française provient de la critique du déterminisme économique dans l'orthodoxie marxiste, l'influence des penseurs noirs et féministes sur la pensée de la démocratie radicale en France ne doit pas être sous-estimée. Elle est au contraire une contribution *constitutive* de ce qui deviendra le post-marxisme francophone. Pour Castoriadis, les discussions sur le mouvement noir aux États-Unis et sur la décolonisation en Afrique ont été une impulsion décisive pour rompre avec la philosophie téléologique et économiste de l'histoire dans la tradition marxiste; et pourtant, il ne considérait l'histoire non-européenne comme politiquement pertinente que pour autant qu'elle entraînait en contact avec une conception gréco-occidentale de l'autonomie. Une tradition occidentale débarrassée de la référence interne à la domination coloniale restera, pour Castoriadis, l'arrière-plan symbolique invoqué afin de préserver le lien entre l'ontologie de la créativité et le projet d'une démocratie radicale.

75 Voir C. ROBINSON, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, p. 241-286. Une traduction française a été annoncée.

76 C. CASTORIADIS, «C.L.R. James and the Fate of Marxism», p. 285.

Les routes de l'universel

Pour les penseurs du politique, le *problème* du fondement normatif des préférences pratiques – tel qu'il occupe une grande partie de la théorie critique sous l'influence du néokantisme habermassien – passe à côté de l'expérience historique *en acte*. Selon Castoriadis, la relativité du sens institué n'enlève rien au caractère universel et inéliminable de l'institution de nouvelles formes imaginaires: le spectre du relativisme n'est un problème qu'à la lumière d'une conception spécifique et historiquement située du sens dans la tradition philosophique. La relativité des formes instituées n'apparaît ni comme problématique, ni comme un obstacle à une lutte universaliste pour l'émancipation si l'on renonce au besoin d'un fondement philosophique de la *praxis*. Pour Castoriadis, vouloir fonder les aspirations politiques (la liberté, l'égalité, la justice), «on ne voit pas ce que cela veut dire»⁷⁷, car le fondement au moyen d'une preuve n'est tout simplement pas l'affaire de l'agir politique. «On réfute tel énoncé particulier; non pas le scepticisme, ni le ricanement. On réfute telle incohérence politique; on ne réfute pas Auschwitz ou le Goulag, on les combat.»⁷⁸ Ce qui permet à la théorie politique de contribuer à ces combats, ce n'est pas sa cohérence systématique ou la vue d'ensemble à laquelle le philosophe aspirait autrefois, mais sa capacité d'ouvrir «l'écart entre la pensée et ce qui est pensé»⁷⁹. *Facing Reality* met en acte cette expérimentation entre l'héritage reçu (celui du marxisme, mais aussi celui de la démocratie athénienne), d'un côté, et les exigences du monde, de l'autre: non pas pour *appliquer* la pensée au monde, mais afin que l'impact des événements ouvre un écart à l'intérieur de ce qui a été pensé.

C'est cette ouverture à la non-identité qui rapproche la réflexion philosophique de l'agir politique, permettant ainsi de penser leur affinité sous un nouvel angle, au-delà du désir de fondement et de la suppression du politique qu'il entraîne. Une telle contre-histoire partagée n'est pas opposée à la pensée du politique, mais constitue bien au contraire une tentative de faire surgir l'écart qui sépare ce courant philosophique de lui-même. Pour reprendre les mots de Miguel Abensour, «à parcourir ses "impasses", à évoquer ses "causes perdues" se gagne une indépendance à

77 C. CASTORIADIS, «Préface», in: *Carrefours du labyrinthe I*, p. 27.

78 *Ibid.*

79 *Ibid.*, p. 20.

l'égard de la sanction de l'histoire», ce qui permet de l'ouvrir à nouveau comme scène du politique et comme projet inachevé⁸⁰. Les chemins croisés entre le retour du politique dans *Socialisme ou Barbarie* et la pensée anticoloniale de C. L. R. James relèvent de ces « causes perdues » qui nous poussent au-delà de leurs échecs apparents, et assurent la postérité d'un héritage comme mémoire vivante. Comme l'a souligné Étienne Tassin, ce sont ces histoires au pluriel, brisant la linéarité du passé, qui font « naître des lendemains incertains mais imperceptibles qui sont pour l'avenir ce à quoi cet échec a réussi à donner naissance »⁸¹.

La mise en question de l'imaginaire eurocentrique qui a silencieusement façonné le retour du politique n'est donc nullement à confondre avec un rejet du passé par le présent ; bien au contraire, l'œuvre gagne en vitalité par les contre-histoires qu'elle contient en son sein. La pensée des générations précédentes ne se perpétue pas dans l'identité trans-temporelle d'une sagesse qui voudrait s'ériger au-dessus des conflits du jour. Pour Lefort, « l'œuvre est lancée »⁸², transformant la menace de déviation en source de durabilité, « dans un temps qui la met en danger et la contraint à faire la démonstration continuée de son pouvoir »⁸³. Ainsi, « l'ouverture de l'œuvre est commandée certes par la première entrée qui est la sienne, mais elle en suppose d'autres ; ce n'est que parce que ces entrées se multiplient au cours du temps qu'elle existe comme telle »⁸⁴. Chez Lefort, cette notion de l'œuvre comme matrice de multiplication est avancée dans le contexte d'une lecture de Machiavel, qui fait écho à la pensée de l'institution chez Merleau-Ponty⁸⁵. Or cette pensée qui conçoit l'institution comme marquée par une turbulence indomptable est précisément trahie par les récits qui tentent de circonscrire le politique à une histoire de l'origine au singulier (la *polis* grecque, la sécularisation de l'Europe moderne). Chez Merleau-Ponty, au contraire, la phénoménologie de l'institution, articulée dans son cours au Collège de France de 1954-55, a dès le départ partie liée

80 M. ABENSOUR, « La passion d'Edward P. Thompson », p. xxxviii.

81 É. TASSIN, *Pour quoi agissons-nous ? Questionner la politique en compagnie de Hannah Arendt*, p. 195.

82 C. LEFORT, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, p. 63.

83 *Ibid.*

84 *Ibid.*, p. 59.

85 M. MERLEAU-PONTY, *L'Institution, la Passivité*, p. 154-155. Il est significatif que Lefort soit l'auteur de la préface à l'édition du cours parue en 2003.

avec une réflexion sérieuse sur l'agir politique dans le contexte de la décolonisation⁸⁶.

La notion merleau-pontienne de «l'universel latéral», entendu comme le processus dynamique d'une «incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi»⁸⁷, est issue de ces réflexions politiques, et elle est aujourd'hui à juste titre interprétée comme une ressource pour une nouvelle pensée universaliste à partir des Suds, faisant éclater les bornes d'un universalisme franco-centrique, notamment dans les travaux de Souleymane Bachir Diagne⁸⁸. Mais la pensée de l'universel latéral, issue de ce que Nadia Yala Kisukidi appelle des «mouvements de translation – de transfert et de traduction – [qui] compliquent les routes de l'universel», ne s'arrête pas à ce geste négatif⁸⁹. Ce qu'elle propose est également une vision nuancée qui peut encore se nourrir des promesses non tenues de l'universalisme révolutionnaire français, tout en faisant de la mise en question de son poids symbolique la condition même de l'émergence de l'universel⁹⁰. Selon cette approche, l'universel n'est plus la substance incarnée d'une tradition singulière, mais un «lieu vide» dont la viabilité dépend du conflit des perspectives plurielles qu'il arrive à rassembler⁹¹.

Comme l'affirme Castoriadis en 1995, «C.L.R. James avait ce merveilleux sens de l'auto-activité du peuple, et il était capable de le traduire dans des termes universels qui n'étaient pas des universels absolus»⁹². Cette appréciation d'un universalisme qui s'anime des histoires multiples est restée un moment isolé dans l'œuvre castoriadienne, dans laquelle résonne, par un eurocentrisme revendiqué, un sentiment de supériorité issu de l'imaginaire colonial. Le dialogue entre Athènes et Détroit – pourtant esquissé au croisement des parcours de Boggs, James et Castoriadis – n'a en fin de compte pas eu lieu.

86 Cf. J. MELANÇON, *La Politique dans l'adversité: Merleau-Ponty aux marges de la philosophie*, p. 40.

87 M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 150.

88 Cf. S. B. DIAGNE, J.-L. AMSELLE, *En quête d'Afrique(s)*, p. 68-69.

89 N. Y. KISUKIDI, «Décoloniser l'universel».

90 La pensée de l'universel latéral chez Diagne est ici proche d'É. BALIBAR, *Des universels*.

91 Cf. C. LEFORT, «Permanence du théologico-politique?», p. 293. Voir également E. LACLAU, *La Guerre des identités, grammaire de l'émancipation*.

92 C. CASTORIADIS, «C.L.R. James and the Fate of Marxism», p. 285.

La tâche qu'implique ce constat n'est sans doute pas celle d'une réfutation sur le plan de l'argumentation philosophique. Dans un présent qui peine à admettre l'inachèvement des luttes anticoloniales et qui refuse de reconnaître que l'universalisme narcissique finit par saper la solidarité qu'il proclame, c'est au niveau de l'imaginaire que la théorie peut déployer sa force critique. L'écriture d'une contre-histoire qui place «le retour du politique» en Atlantique noir, pour y saisir les limites du récit dominant, ne signifie pas l'abandon de ce projet philosophique; ce qui est visé, c'est bel et bien le «sauvetage par transfert» de ce qui reste puissant dans un mode de critique qui se veut la pensée de l'agir et de la contingence des cadres hérités⁹³.

Bibliographie

- ABENSOUR Miguel, *Pour une philosophie politique critique*, Paris : Sens & Tonka, 2009.
- ABENSOUR Miguel, «La passion d'Edward P. Thompson» in: THOMPSON Edward P., *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, trad. G. Dauvé, M. Golaszewski, M.N.Thibault, Paris : Seuil, 1988, p. xvii-xlvi.
- ALLEN Amy, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press, 2016.
- ARENDT Hannah, *La Tradition cachée. Le juif comme paria*, Paris: Christian Bourgeois, 1987.
- BALIBAR Étienne, *Des universels: essais et conférences*, Paris: Galilée, 2016.
- BALIBAR Étienne, «Une contre-histoire partagée? (Réponse à Daho Djerbal)», in: BALIBAR Étienne, *Histoire interminable. D'un siècle à l'autre. Écrits 2*, Paris: La Découverte, 2020, p. 150-162.
- BARNETT Clive, *The Priority of Injustice: Locating Democracy in Critical Theory*, Athens: University of Georgia Press, 2017.
- BATAILLON Gilles, «Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation», *Raisons politiques*, vol. 4, n° 56, 2014, p. 69-85.
- BOGGS James, «The Influence of Malcolm X on the Political Consciousness of Black Americans» in: CLARK John Henrik (ed.), *Malcolm X: The Man and his Times*, Trenton, New Jersey: Africa World Press, 1990, p. 50-56.

93 Abensour emprunte la notion de «sauvetage par transfert» à Karl Korsch. Cf. M. ABENSOUR, «Pour une philosophie politique critique?», p. 273.

- BOGGS Grace Lee, *Living for Change: An Autobiography*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- BREAUGH Martin, HOLMAN Christopher, MAGNUSON Rachel, MAZZOCCHI Paul, PENNER Devin (eds.), *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-War France*, Toronto: University of Toronto Press, 2015.
- CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil, 1975.
- CASTORIADIS Cornelius, *Le Monde morcelé: les carrefours du labyrinthe III*, Paris: Seuil, 1990.
- CASTORIADIS Cornelius, « C. L. R. James and the Fate of Marxism », in: CUDJOE Selwyn R., CAIN William E. (eds.), *C. L. R. James: His Intellectual Legacies*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1995, p. 277-297.
- CASTORIADIS Cornelius, « Guerre, religion et politique », in: *Une société à la dérive: entretiens et débats 1974-1997*, ed. E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Paris: Seuil, 2005, p. 284-285.
- CASTORIADIS Cornelius, *Démocratie et relativisme: débat avec le MAUSS*, Paris: Mille et Une Nuits, 2010.
- CASTORIADIS Cornelius, *Carrefours du Labyrinthe I*, Paris: Seuil/Points, 2017.
- CASTORIADIS Cornelius, « Socialisme et société autonome », in: *Écrits politiques 1945-1997*, t. 4, Paris: Sandre, 2016, p. 79-105.
- CHOLLET Antoine, « Claude Lefort, un intrus à *Socialisme ou Barbarie*? », *Rue Descartes*, vol. 2, n° 96, 2019, p. 41-53.
- CONWAY Janet, SINGH Jakeet, « Radical Democracy in Global Perspective: Notes from the Pluriverse », *Third World Quarterly*, vol. 32, n° 4, 2011, p. 689-706.
- DELCROIX Isabelle, « Le social-historique, cet "être-événement" », in: CAUMIÈRES Philippe, KLIMIS Sophie, VAN EYNDE Laurent (dir.), *Imaginaire et création historique*, Presses de l'Université Saint-Louis, 2006, p. 197-240.
- DIAGNE Souleymane Bachir, AMSELLE Jean-Loup, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris: Albin Michel, 2018.
- DOS SANTOS GOMES Flavio, *Quilombos: communautés d'esclaves insoumis au Brésil*, Paris: L'Échappée, 2018.
- FONDS CASTORIADIS, IMEC, dossier CST 7.1, fichier SB 13 (A) (« USA 1961/63 »).
- FONDS CASTORIADIS, IMEC, dossier CST 53.1 (« Correspondance et textes reçus »).
- FONDS CASTORIADIS, IMEC, dossier CST 54.4 (« Correspondance »).

- GEENENS Raf, «La condition politique: Lefort, un penseur normatif», *Revue philosophique de Louvain*, vol. 107, n° 1, 2009, p. 101-125.
- GILROY Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris: Éditions Amsterdam, 2010.
- GLISSANT Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris: Gallimard, 1990.
- GLISSANT Édouard, *Le Discours antillais*, Paris: Gallimard, 1997.
- GOTTRAUX Philippe, *Socialisme ou Barbarie: un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne: Payot, 1997.
- HENDERSON Tom, «Post-Foundational Ontology and the Charge of Social Weightlessness in Radical Democratic Theory: A Response to Lois McNay's The Misguided Search for the Political», *Brief Encounters*, vol. 1, n° 1, 2017, p. 1-17.
- HESSE Barnor, «Marked Unmarked: Black Politics and the Western Political», *South Atlantic Quarterly*, vol. 110, n° 4, 2011, p. 974-984.
- JAMES Selma, *Sex, Race, and Class, the Perspective of Winning: A Selection of Writings, 1952-2011*, Oakland: PM Press, 2012.
- JAMES Cyril Lionel Robert, «Every Cook Can Govern: A Study of Democracy in Ancient Greece. Its Meaning for Today», in: *A New Notion: Two Works*, ed. N. Ignatiev, Oakland: PM Press, 2010, p. 129-155.
- JAMES Cyril Lionel Robert, *Les Jacobins noirs: Toussaint L'Ouverture et la révolution de Saint-Domingue*, Paris: Éditions Amsterdam, 2017.
- JAMES Cyril Lionel Robert, BOGGS Grace Lee, CASTORIADIS Cornelius, *Facing Reality: The New Society. Where to Look for it & How to Bring it Closer* [1956], Chicago: Charles Kerr, 2006.
- KISUKIDI Nadia Yala, «Décoloniser l'universel», *La Vie des idées*, 2 mai 2019, <<https://laviedesidees.fr/Decoloniser-l-universel.html>>.
- KUJALA Will, «Thinking Dialectically: Charting New Passions and Forces with James and Grace Lee Boggs», *Constellations*, 2021 (à paraître).
- LACLAU Ernesto, *La Guerre des identités, grammaire de l'émancipation*, Paris: La Découverte, 2000.
- LEFORT Claude, «Sociétés "sans histoire" et historicité», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 12, 1952, p. 91-114.
- LEFORT Claude, «La question de la démocratie», in: *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris: Seuil, 1986, p. 17-32.
- LEFORT Claude, «Permanence du théologico-politique?», in: *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris: Seuil, 1986, p. 275-329.
- LEFORT Claude, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris: Gallimard, 1986.

- LEFORT Claude, «Les pays coloniaux: analyse structurelle et stratégie révolutionnaire», *Les Temps modernes*, n° 18, 1947, p. 1068-1094. Repris dans LEFORT Claude, *Le Temps présent: Écrits 1945-2005*, Paris: Belin, 2007, p. 49-75.
- LEFORT Claude, «Sur Pierre Clastres», *Le Temps présent: Écrits 1945-2005*, Paris: Belin, 2007, p. 384-388.
- MAHÉ Alain, *Histoire de la Grande Kabylie: XIX^e-XX^e siècle. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, thèse de sociologie à l'EHESS sous la direction de C. Castoriadis, soutenue en 1994.
- MARCHART Oliver, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- McNAY Lois, *The Misguided Search for the Political*, Cambridge: Polity, 2014.
- MELANÇON Jérôme, *La Politique dans l'adversité: Merleau-Ponty aux marges de la philosophie*, Genève: Métis Presses, 2018.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *L'Institution, la passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin, 2015.
- MOUFFE Chantal, *L'Illusion du consensus*, Paris: Albin Michel, 2016.
- RENAULT Matthieu, *C. L. R. James. La vie révolutionnaire d'un «Platon noir»*, Paris: La Découverte, 2016.
- RENAULT Matthieu, «Decolonizing Revolution with C. L. R. James or, What Is to Be Done with Eurocentrism?», *Radical Philosophy: A Philosophical Journal of the Independent Left*, vol. 199, 2016, p. 1-13.
- ROBINSON Cedric, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.
- ROMANO Paul, «L'ouvrier américain», *Socialisme ou Barbarie*, n° 5-6, 1950, p. 124-135.
- SCOTT David, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham: Duke University Press, 2004.
- SKIRDA Alexandre, *Les Anarchistes russes, les Soviets et la Révolution de 1917: essais et documents*, Paris: Les Éditions de Paris – Max Chaleil, 2000.
- STOLER Ann Laura, «L'aphasie coloniale française: l'histoire mutilée» in: BANCEL Nicolas, BERNAULT Florence, BLANCHARD Pascal, BOUBEKER Ahmed, MBEMBE Achille, VERGÈS Françoise, (dir.),

Ruptures postcoloniales: les nouveaux visages de la société française,
Paris: La Découverte, 2010, p. 62-78.

STRATHAUSEN Carsten, « A Critique of Neo-Left Ontology », *Postmodern Culture*, vol. 16, n° 3, 2006.

TASSIN Étienne, *Pour quoi agissons-nous? Questionner la politique en compagnie de Hannah Arendt*, Lormont: Le Bord de l'Eau, 2018.

WHITE Hayden, « Poétiques de l'histoire », *Labyrinthe*, vol. 33, n° 2, p. 21-65.