

MIGUEL ABENSOUR, CORNELIUS CASTORIADIS. UN CONSEILLISME FRANÇAIS ?

Manuel Cervera-Marzal

La Découverte | Revue du MAUSS

**2012/2 - n° 40
pages 300 à 320**

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2012-2-page-300.htm>

Pour citer cet article :

Cervera-Marzal Manuel, « Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis. Un conseillisme français ? »,
Revue du MAUSS, 2012/2 n° 40, p. 300-320.

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis. Un conseillisme français ?

Manuel Cervera-Marzal

Retracer l'évolution de la philosophie politique française de la seconde moitié du xx^e siècle à nos jours n'est pas une mince affaire¹. L'entreprise peut être menée d'au moins trois manières. Une première approche privilégiera, selon des critères propres à chacun, la montée en puissance du structuralisme, la résurrection du kantisme, l'influence du post-modernisme ou l'apparition des nouveaux philosophes. Une perspective thématique reconstruira pour sa part cette histoire autour de grandes notions : le sujet, l'événement, la différence. Enfin, une présentation plus dynamique insistera sur les débats scolastiques opposant l'incontournable pensée libérale à ses rivaux républicains, nietzschéens, marxistes ou conservateurs.

Toutes ces manières de faire se retrouvent, sous une forme ou sous une autre, dans les manuels d'histoire des idées politiques et dans les articles à visée historiographique. Or pour des raisons qu'il faudrait éclaircir, cette histoire « officielle » de la philosophie politique française omet de manière systématique la contribution de deux figures centrales – bien qu'hétérodoxes – de la discipline : Miguel Abensour et Cornelius Castoriadis. Plus regrettable encore est l'oubli relatif qui affecte ces deux auteurs au sein même de leur propre famille, celle des nouvelles pensées critiques. Pour ceux

1. Je tiens à remercier Cyril Granier pour sa relecture et ses précieux conseils.

qui cherchent aujourd’hui à appréhender la politique à l’écart de l’ordre existant, le passage par Foucault, Deleuze ou encore Badiou et Rancière fait office d’étape obligée. Sans nier l’excellente propédeutique que constitue l’étude de ces quatre philosophes, regrettions cependant que la liste n’inclut ni le philosophe de l’autonomie, ni celui de l’utopie.

Proximité politique, proximité philosophique ?

Cornelius Castoriadis et Miguel Abensour partagent déjà au moins l’oubli – osera-t-on l’occultation ? – qui les affecte. Oubli relatif lorsqu’on prête attention à l’important travail des castoriadiens de l’association Castoriadis² et des *Cahiers Castoriadis*³ et à celui des abensouriens de l’université Paris-Diderot⁴. Mais oubli bien réel dès que l’on compare la diffusion de leur pensée à la réception internationale et pluridisciplinaire d’un Foucault ou d’un Rancière. Cependant, réunir sous une même étiquette Abensour et Castoriadis au seul motif qu’ils sont tous deux des philosophes critiques assez peu connus paraît fort insuffisant. Au nom de quoi, par ailleurs, s’autoriserait-on à écrire « conseillisme » sur cette étiquette, lors même qu’aucun d’eux n’a publiquement revendiqué l’appartenance à ce courant philosophico-politique marginal ?

De leurs biographies personnelles nous ne connaissons rien – et n’en voulons rien savoir. De leurs biographies intellectuelles, en revanche, nous ne pouvons ignorer qu’ils collaborèrent quelques années au sein de la revue *Libre*⁵ et qu’ils connurent vis-à-vis de Claude Lefort une trajectoire similaire faite d’une étroite collaboration suivie d’un progressif éloignement – qui alla pour Castoriadis jusqu’à la rupture ouverte⁶. Plus profondément, et avant d’entrer

2. Qui organise journées d’étude et colloques en vue de diffuser la pensée castoriadienne.

3. Publié par les Facultés universitaires Saint Louis.

4. Voir notamment la publication de l’ouvrage collectif (issu d’un colloque) dirigé par Kupiec et Tassin [2006].

5. Aux côtés notamment de Marcel Gauchet, Claude Lefort, Maurice Luciani, Pierre Clastres et Krzysztof Pomian.

6. Sur cette rupture, voir notamment Poirier [2011, p. 195-196] et Caumières [2008]. Il convient de rappeler l’influence centrale que l’œuvre de Claude Lefort a pu avoir sur celle de Miguel Abensour. Il ne fait d’ailleurs aucun doute que les premiers

dans l'examen de leurs philosophies respectives, il nous faut noter la forte proximité de leur positionnement politique et idéologique. Sur ce point, Abensour s'exprime beaucoup moins ouvertement que Castoriadis qui, pour sa part, n'hésitait pas à formuler des jugements politiques extrêmement clairs. Mais la discréption abensourienne a des limites, de sorte que nous pouvons affirmer, sans trahir ici un grand secret, que Miguel Abensour, comme Cornelius Castoriadis, est partisan d'une révolution conseilliste qui mettrait à bas le capitalisme et l'État. Du temps de la guerre froide, dans un climat intellectuel fortement polarisé où chacun était tenu de prendre parti pour l'un des deux blocs, ces deux philosophes partageaient ainsi ce singulier refus de choisir. En qualifiant l'URSS de « capitalisme d'État » – façon d'insister sur les éléments de convergence entre Moscou et le capitalisme concurrentiel à l'occidentale (domination d'une classe sociale sur l'immense majorité de la population, course effrénée vers le progrès technique, productivisme, mythe du progrès) –, Castoriadis et Abensour renvoyaient dos à dos les deux blocs et les idéologies qui les soutenaient : marxisme et libéralisme.

Par delà la convergence politique, qu'en est-il de leur éventuelle proximité philosophique ? Reprenant la vieille méthode syllogistique, notons déjà que, puisqu'ils partagent les mêmes opinions politiques et qu'ils conçoivent un lien structurel et indissociable entre philosophie et politique⁷, nous avons là une bonne raison de croire que leurs philosophies respectives germent sur un sol commun. N'ont-ils pas effectivement écrit sous l'emprise d'une même obsession, d'une même interrogation : comment comprendre que la modernité soit marquée par la dégénérescence du projet émancipateur ? La « philosophie politique critique » de Miguel Abensour est animée d'un seul souci : rendre compte de la dialectique de l'émancipation, c'est-à-dire du mouvement paradoxal par lequel

écrits de Lefort, à l'époque de son militantisme à *Socialisme ou Barbarie* (1948-1958), pourraient aisément être rattachés à la tradition conseilliste que nous examinons ici. Ses écrits ultérieurs (à partir de 1960) entretiennent un rapport autrement plus complexe au socialisme, puisque Lefort évoluera progressivement vers une certaine forme – fortement amendée et renouvelée – de libéralisme politique. Sur l'épineuse question de l'évolution intellectuelle de la pensée lefortienne, on se reportera à l'ouvrage de Hugues Poltier [1998].

7. Au sens où, bien comprises, politique et philosophie constituent deux piliers de l'émancipation humaine, sont par nature inachevées, et sont ainsi indissociables.

« l'émancipation moderne se retourne en son contraire, donne naissance à de nouvelles formes de domination et d'oppression – à la barbarie – et, ce en dépit de l'intentionnalité émancipatrice de départ » [2010, p. 203]. De manière similaire, Castoriadis confiait, dans *Fait et à faire* : « Il est impossible de me lire sans voir le fil rouge que constituent, à travers tous mes écrits, la préoccupation, l'obsession du risque qu'un mouvement collectif “dégénère”, qu'il donne naissance à une nouvelle bureaucratie » [1997a, p. 88].

Mais rien ne garantit qu'à cette même interrogation philosophique nos deux penseurs apportent des réponses compatibles. Qu'en est-il donc ? Notons déjà que l'un comme l'autre se gardent bien d'avancer une solution définitive à la mystérieuse dialectique de l'émancipation. Cette méfiance face aux résultats tout faits découle de ce que, à leurs yeux, la philosophie désigne une « interrogation sans fin⁸ » qui, par nature, ne peut fournir de réponses définitives aux questions qu'elle aborde. Aussi, si réponse il y a, celle-ci ne peut être que provisoire et partielle, en ce qu'elle ouvre à de nouvelles questions et ne vient pas clore l'enquête philosophique mais seulement en déplacer les enjeux. Cette précision étant faite, Abensour et Castoriadis envisagent le problème de manière similaire. Contre les philosophes trotskisants qui imputent l'involution totalitaire du projet émancipateur à des causes extérieures et à des circonstances historiques – l'encerclement, la guerre, la famine –, il faut admettre, qu'on le veuille ou non, la causalité *interne*, c'est-à-dire la nature endogène de cette dégénérescence [Abensour, 2010, p. 215 ; Castoriadis, 1990, p. 425]. Le projet d'émancipation moderne n'est pas pur. Il est même, de part en part, traversé et travaillé par des réflexes autoritaires et bureaucratiques qui risquent d'en ruiner l'intention libératrice initiale⁹. Cet enchevêtrement du négatif et du positif est particulièrement dur à accepter pour les nouvelles pensées critiques qui tendent à voir d'un mauvais œil cette complication

8. Voir Abensour [2009, p. 357] et Castoriadis [1999, p. 299-324]. Chez l'un comme chez l'autre, cette acception de la philosophie comme interrogation permanente des représentations établies a valeur de définition.

9. L'idée de dégénérescence interne est formulée en ces termes par Miguel Abensour. Chez Castoriadis, l'entrecroisement du projet d'autonomie et du projet capitaliste s'opère au niveau du social-historique ; par exemple dans la bureaucratisation de l'expérience russe, dans celle des syndicats étudiants ou encore des mouvements de locataires.

supplémentaire d'un projet émancipateur déjà suffisamment difficile à mettre en œuvre. C'est pourquoi il faut ici reconnaître l'originalité et l'audace intellectuelles de Castoriadis et Abensour lorsqu'ils admettent ce rapport d'intériorité – et non plus d'exclusion mutuelle – entre domination et émancipation. Mais que les conservatismes philosophiques ne se réjouissent pas trop vite. Les voyant revenir triomphants, narguant les pensées critiques d'un « je vous l'avais toujours dit, l'utopie mène au goulag !,exigez davantage de liberté que n'en offre la démocratie représentative et vous sombrerez dans la tyrannie », la pensée conseilliste rétorque aussitôt que cette impureté de l'émancipation n'a pas pour effet d'annuler le projet mais de le compliquer. C'est au prix de cette complication que le projet pourra être sauvé de lui-même et des risques de dégénérescence bureaucratique qui le menacent de l'intérieur. La critique de l'émancipation par elle-même et l'effort de réflexivité ont valeur salvatrice. Même préoccupation – la dégénérescence de l'émancipation – et mêmes pistes de réponse – l'impureté du projet exige de le compliquer en vue de le sauver de lui-même.

Une troisième et dernière convergence philosophique de taille mérite notre attention. Elle concerne le critère de définition d'une société libre, démocratique et autonome. On serait tenté de croire que, pour ces deux penseurs, une telle société se caractérise par l'existence d'institutions propres à garantir l'autonomie individuelle et collective ; c'est-à-dire, pour faire bref, qu'il s'agit d'une démocratie radicale, tant au plan politique qu'économique. Pourtant, cette définition institutionnelle ne correspond pas à ce que Castoriadis et Abensour désignent par l'expression « forme de société démocratique ». Moins que les procédures et les règles mises en place, moins que la réalité elle-même, ce qui compte, c'est avant tout la représentation qu'une société se fait de sa propre réalité. Si cette autoreprésentation est conforme à la réalité, une société sera dite libre. Si, au contraire, la perception de soi constitue une négation de la réalité de son être, la société n'est pas démocratique. En effet, pour Castoriadis, toute société humaine est autocréation, au sens où elle est l'auteure de ses propres lois. Une société démocratique, autonome, se caractérise dès lors par le fait qu'elle a conscience d'être à l'origine de ses institutions et, en conséquence, qu'elle sait pouvoir les changer lorsqu'elle en ressent le besoin ou le désir. L'idée est la même chez Abensour,

qui s'inspire ici directement de la notion lefortienne de « division originaire du social ». Selon Abensour, toute société humaine est divisée, en proie à un conflit politique inextinguible. Le propre des sociétés religieuses, et plus encore des régimes totalitaires, est d'occulte cette division originaire du social en la recouvrant d'une illusoire unité du social qui se réalisera dans le corps du roi ou celui de l'Egocrate [Abensour, 2009, p. 83-136]. À l'inverse, la forme de société démocratique se démarque par sa capacité à accueillir la division, à lui faire place, à lui donner une traduction politique sous forme de conflit, voyant dans ce dernier non plus une menace mais la source bien réelle de la liberté. Ainsi, à l'encontre d'une tradition de pensée dominante qui envisage la démocratie comme un régime politique, c'est-à-dire comme un ensemble de lois, de procédures et d'institutions, Castoriadis et Abensour ont en commun¹⁰ d'y voir une « juste » représentation de soi. La démocratie n'est donc pas tant le fait de créer de nouvelles lois ou d'initier un nouveau conflit que la capacité de reconnaître et d'assumer cette vérité essentielle selon laquelle la société crée ses propres lois et est toujours divisée. D'ailleurs, dès l'instant où l'on comprend que les lois ne sont pas données mais construites par nous-mêmes, n'est-on pas directement amené à concevoir la possibilité de les changer ? Et, dès que l'on admet que la division sociale, qui est indépassable, est source de liberté, n'abandonne-t-on pas notre haine du conflit et de l'affrontement, de sorte que la crainte du désordre perd ses effets paralysants sur tous les amoureux de la liberté qui peuvent, dès lors, passer à l'action ?

Plusieurs éléments viennent ainsi corroborer l'intuition d'une forte affinité philosophico-politique entre l'œuvre de Cornelius Castoriadis et celle de Miguel Abensour. Mais pour passer du statut d'hypothèse à celui de thèse, encore faut-il étayer notre affirmation par la mise en évidence de congruences substantielles, doctrinales au sens vulgaire du terme. Nous en présenterons trois qui, prises séparément, ne sont pas des idées dont Abensour et Castoriadis auraient l'exclusivité mais qui, prises ensemble, ne se retrouvent à notre connaissance nulle part ailleurs dans la philosophie politique française contemporaine. Nous avons dit plus haut que ces deux

10. Claude Lefort, nous l'avons dit, mais aussi Pierre Clastres, partagent la même idée.

penseurs avaient eu l'originalité d'opposer un double refus politique au stalinisme et au capitalisme. Nous verrons, à propos de chacune de leurs trois affinités philosophiques, que leurs thèses s'élaborent à partir d'un double refus : critique du marxisme et critique du libéralisme, pris chacun dans leur acception la plus large¹¹. Nous aborderons successivement les trois questions suivantes : celle de Marx, de la démocratie et de l'histoire.

Castoriadis, Abensour, quelles convergences ?

Marx contre lui-même

Encensé ou haï, Marx ne laisse pas indifférent. Il hante, dans un sens ou dans l'autre, la philosophie politique française contemporaine. Génie sans précurseur pour les uns, monstre sans nom pour les autres. L'apport de Castoriadis et Abensour à la question « que faire de Marx ? » n'est-il pas d'avoir permis de démythifier le débat ? Malgré des points de départ opposés, philosophes marxistes et libéraux ne s'enferment-ils pas dans une même vision mythique de Marx ? Les premiers voient en lui le héritier des prolétaires ; au point d'oublier qu'historiquement ce n'est pas Marx qui précède le mouvement ouvrier mais l'inverse. S'il a certes apporté de nouvelles armes théoriques au prolétariat, il faut se rappeler que la philosophie de Marx n'aurait pu se développer sans prendre appui sur les luttes émancipatrices de la première moitié du XIX^e siècle. Les libéraux, pour leur part, tracent trop souvent une ligne directe

11. Le marxisme désignant donc l'ensemble des épigones de Marx (qu'ils soient staliniens, léninistes, maoïstes, trotskistes, structuralistes ou autres) et le libéralisme désignant l'ensemble des défenseurs de ce que Bernard Manin appelle le « gouvernement représentatif » (aucune distinction n'est donc faite entre les libéraux au sens strict et les néorépublicains, les communautariens, les conservateurs ou autres). Dans le raisonnement qui va suivre, violence sera peut-être faite, à certains endroits, à la réalité de la philosophie marxiste (pour autant qu'il existe « un » marxisme) et à celle de la philosophie libérale (dont il faudrait distinguer là aussi entre les riches traditions). Nous essaierons de ne pas critiquer à tort ces deux courants de pensée, mais qu'il soit bien clair que l'objectif premier de cet article est de restituer fidèlement les idées d'Abensour et de Castoriadis (dans ce qu'elles ont de profondément antimarxistes et antilibérales), ce qui parfois se fera au prix de généralisations pouvant déformer quelque peu les thèses libérales et marxistes.

de Marx au goulag¹², attribuant ainsi un pouvoir exagéré à la pensée d'un individu. Ils s'économisent de la sorte le pénible mais nécessaire examen attentif de l'œuvre de Marx et la séparation entre les éléments pertinents de sa pensée et ceux qui portaient en germe la dérive bureaucratique.

Mais le « mythe de Marx » n'est pas seulement l'idée que cet homme et sa pensée auraient joué – en bien ou en mal – un rôle immense sur l'Histoire. Ce mythe – c'est là le second et principal apport de Castoriadis et Abensour à la question – repose sur le présupposé que la pensée de Marx serait unilatéralement bonne ou mauvaise, qu'elle est à prendre ou à laisser, dans son intégralité. Comme si un jugement sur sa pensée ne pouvait qu'aboutir au rejet absolu ou à l'adhésion sans limites. Comme si les idées étaient inséparables de leur auteur, devant ainsi impérativement être prises en bloc, ou rejetées en bloc¹³. Comme si finalement il n'y avait pas chez Marx, comme en bien d'autres endroits d'ailleurs, de bonnes idées et de moins bonnes, et la possibilité d'opérer une certaine forme de tri. Revenant aux fondamentaux – le travail « critique » de la pensée consiste à séparer en vue d'éviter les jugements dogmatiques –, Abensour et Castoriadis nous apprennent à faire jouer Marx contre Marx, pour n'en garder que ses intuitions émancipatrices et se défaire de son penchant bureaucratique. L'ambiguïté de la pensée de Marx – à côté de laquelle semblent passer marxistes et libéraux – est pourtant manifeste. Selon Castoriadis, le compagnon d'Engels est pris entre une vision déterministe de l'histoire selon laquelle le capitalisme courrait nécessairement à sa perte en vertu de ses lois intrinsèques (le Marx du *Capital*) et une conception de la *praxis* qui fait de l'action des hommes le moteur de l'évolution des sociétés (le Marx théoricien de la lutte

12. Certains libéraux, comme Raymond Aron, surent néanmoins rendre justice à la pensée marxienne. Le meilleur ennemi de Jean-Paul Sartre prenait soin de distinguer Marx des marxistes. Sa haine des seconds [Aron, 1955] n'avait d'égal que son admiration pour le premier [Aron, 2002]. À l'instar d'Aron, plusieurs penseurs libéraux surent éviter, à l'égard de Marx, les jugements tout faits d'un Bernard-Henry Lévy, d'un André Glucksmann ou du *Livre noir du communisme* (1997).

13. Dans « Qu'est-ce qu'un auteur ? », Foucault [1994] nous met en garde contre l'illusion qui nous fait aborder les écrits d'un auteur en supposant qu'il existe entre eux une pleine cohérence.

des classes¹⁴). Pour Miguel Abensour, nous sommes redevables à Marx de sa remarquable intuition selon laquelle la démocratie authentique, « la vraie démocratie », va de pair avec une disparition de l’État politique, mieux, s’accompagne d’une lutte contre l’État. Pour autant, Marx reste en partie prisonnier de son temps, ne sachant s’émanciper de l’idéologie du progrès et de l’idée d’un sens de l’histoire.

De telles considérations apportent un peu de nuances à des jugements trop souvent formulés à l’emporte-pièce. Elles nous rappellent que la pensée de Marx, à l’instar de la modernité dont elle est l’une des multiples manifestations, est travaillée par deux tendances contradictoires : l’une émancipatrice, « le projet d’autonomie », l’autre liberticide et hétéronome. Dans cette analyse de la double orientation de la pensée de Marx, la tendance émancipatrice correspond au dépassement de la philosophie spéculative (qui se contente d’interpréter le monde) par une transformation du monde, à l’émancipation des travailleurs qui « sera l’œuvre des travailleurs eux-mêmes », à la reconnaissance de la « vraie démocratie » dans l’expérience de la Commune de Paris, au communisme conçu non comme un état idéal mais comme « le mouvement réel qui abolit l’état des choses existant » et, enfin, au dépassement de l’opposition entre théorie et pratique. À cette orientation émancipatrice de la pensée de Marx, s’oppose une seconde tendance, positiviste, qui le conduit à prétendre détenir la vérité du social et à formuler de soi-disant lois de l’histoire. Castoriadis a finalement estimé devoir abandonner Marx pour rester révolutionnaire [Castoriadis, 1975, p. 21]. Mais cet abandon a valeur de sauvetage du projet originel. Le dépassement doit conduire à une fidélité authentique. « Pour retrouver Marx, écrit Castoriadis, c’est Marx lui-même qu’il faut casser » [Castoriadis, 1990, p. 47]. Rejetant, comme Castoriadis, la thèse qui voudrait séparer le « jeune Marx » de celui de la maturité pour ne garder que le premier, Miguel Abensour aboutit, pour sa part, à cette belle conclusion que, devant l’étonnante complexité de la pensée marxienne – qui frise parfois la contradiction –, la sagesse recommande « qu’on se garde d’une réponse univoque » [Abensour, 2004, p. 126]. Ni adhésion, ni rejet, Marx mérite davantage. Quoi qu’il en

14. Pour une analyse pertinente de la critique de Marx par Castoriadis, on se référera à Poirier [2010, p. 74-90].

soit, Abensour et Castoriadis parviennent ainsi à concilier deux exigences de la raison : ne pas ignorer que si la pensée de Marx a servi d'idéologie aux pires massacres du xx^e siècle, c'est qu'elle portait en elle, dès le départ, cette possible dérive ; mais ne pas pour autant occulter les formidables intuitions démocratiques des écrits marxiens.

La démocratie contre l'État

On ne peut, comme le fait la philosophie libérale, qualifier de « démocratique » le régime politique français. D'abord parce que ce régime est excessivement élitaire pour être dit démocratique et ensuite parce que, par définition, la démocratie n'est pas un régime politique. En cela, François Mitterrand n'avait pas tout à fait tort de parler de « coup d'État permanent » [1964]. Si ce n'est qu'en 1981, comme le note ironiquement Miguel Abensour [2011], il trouva soudainement que la chaussure convenait fort à son pied. Mais la démocratie n'est pas non plus une pure illusion, une hypocrisie à rejeter, comme l'a longtemps soutenu un certain marxisme orthodoxe. Éitant l'assimilation de la démocratie à l'État de droit et refusant de lui affecter une nature intrinsèquement bourgeoise, Abensour et Castoriadis nous forcent à penser cette question à nouveaux frais. Derrière l'opposition normative, marxisme et libéralisme procèdent à une même réduction de la démocratie à l'étatique. Or « l'État démocratique » constitue, aux yeux de nos deux penseurs, un fâcheux oxymore. S'il est clair, selon eux, que le régime actuel constitue non une démocratie mais une oligarchie libérale, il n'en reste pas moins que l'instauration d'une démocratie véritable, c'est-à-dire radicale, doit demeurer l'objectif des luttes d'émancipation.

Cette idée libertaire de la démocratie, Abensour la découvre dans un texte de jeunesse de Karl Marx¹⁵. La « démocratie insurgeante », nom donné à la vraie démocratie, ouvre une scène agonistique ayant pour cible privilégiée l'État et pour objet d'en arrêter la logique totalisatrice, intégratrice et unificatrice. Mais nous ne sommes pas en présence du geste anarchiste dressant le social

15. Dans la *Critique du droit politique hégélien*, écrit probablement au cours de l'été 1843 et publié par Riazanov en 1927.

contre le politique, car le fantasme d'une extinction du politique véhicule les germes du totalitarisme. Plutôt que « la société contre l'État », c'est entre le politique et l'étatique qu'il s'agit de creuser un écart, de marquer une distance, signifiant ainsi que « si l'État est une forme possible de communauté politique, il n'en est pas la forme nécessaire » [Abensour, 2004, p. 16]. La démocratie – forme politique par excellence – travaille à défaire la forme-État. À l'unification mystificatrice de ce dernier, elle oppose la pluralité et la conflictualité de l'agir politique.

Cornelius Castoriadis envisage lui aussi la démocratie sur un mode antiétatique. L'État est une instance séparée de la société. Cette organisation hiérarchique du pouvoir se caractérise par une double logique de représentation et de professionnalisation de la politique. Or, « la représentation est inévitablement, dans le concept comme dans les faits, aliénation (au sens juridique du terme : transfert de propriété) de la souveraineté des représentés vers les représentants » [Castoriadis, 1997a, p. 66]. Dès que s'institue une division stable et rigide entre gouvernants et gouvernés, comme c'est le cas avec l'État libéral, le pouvoir des seconds se trouve usurpé. La démocratie permet au contraire l'égale participation active de tous les citoyens. Via un ensemble de procédures inspirées de l'expérience athénienne (tirage au sort, rotation des charges, *ecclesia*) et des révolutions modernes (mandats impératifs, révocabilité permanente, égalité des salaires, autogestion ouvrière de la production), la démocratie oppose un refus explicite à toute forme de professionnalisation de la politique. Il n'existe en ce domaine aucune compétence particulière ou technique susceptible de justifier le monopole du pouvoir par une caste d'experts.

Une histoire sans telos

« Le téléologisme, écrit Derrida, semble toujours inhiber ou suspendre, contredire même l'événementialité de ce qui vient [...]. Là où il y a *telos*, là où une téléologie semble orienter, ordonner et rendre possible une historicité, elle l'annule du même coup, elle neutralise l'irruption imprévisible et incalculable, l'altérité singulière et exceptionnelle de ce *qui* vient » [Derrida, 2003, p. 180]. En anéantissant la possibilité d'un devenir historique véritablement autre, la notion de « fin de l'histoire » est marquée du sceau de

l'antidémocratie. On trouverait aisément, dans la notion castoriadienne de création et dans celle abensourienne d'utopie, de quoi étayer l'antitéléologisme derridien¹⁶. S'interroger sur le sens de l'histoire est aussi absurde que de se demander quel est le poids du champ gravitationnel. L'histoire ne délivre aucun sens. Celui-ci ne peut être donné puisqu'il est créé *dans* l'histoire par l'action du collectif anonyme. Il n'existe à ce titre, selon Castoriadis, aucune « nécessité historique » [2005, p. 239-245]. La même idée conduit Miguel Abensour à rejeter avec fermeté le mythe du progrès¹⁷. L'illusion progressiste ne peut qu'aboutir au quiétisme et mettre un terme à l'action humaine puisque, si l'histoire avance d'elle-même, autant se reposer et attendre. L'histoire n'a d'autre sens que celui que lui attribuent ses sujets. Aussi n'est-elle pas susceptible de se clore.

La récente polémique entre Marcel Gauchet et Miguel Abensour ne porte-t-elle pas, précisément, sur le statut problématique de la fin de l'Histoire ? Il faut déjà préciser qu'à propos de la controverse qui opposa, en leur temps, Alexandre Kojève à Léo Strauss sur la possibilité de l'avènement de l'État homogène et universel, Abensour se place du côté du philosophe allemand. Pour Strauss, une telle possibilité – l'avènement irréversible de la solution politique en tant que fin – réduirait à néant l'existence et la signification de la permanence de la question politique¹⁸. Dans un contexte intellectuel différent, nous retrouverions le même enjeu dans l'échange entre Gauchet et Abensour ? Marcel Gauchet a beau ne pas souscrire telle quelle à la thèse de Fukuyama, pour qui le consensus autour du bien-fondé de la démocratie libérale marquerait l'achèvement de l'Histoire, il n'en affirme pas moins qu'il s'agit d'une idée « aussi incroyable qu'incontournable ». C'est que la démocratie libérale constitue, pour Gauchet, un « cadre indépassable ». « Nous vivons, écrit-il, sur les acquis de la démocratie libérale qui, même désarticu-

16. Pour Castoriadis, on se référera à « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique » [1997, p. 189 *sqq*]. Pour Abensour, on consultera « Utopie : futur et/ou altérité » [2010, p. 233-260].

17. Selon Immanuel Wallerstein, la croyance au progrès serait commune aux trois grandes idéologies modernes (conservatisme, libéralisme et socialisme). La différence porterait seulement sur le fait que le conservatisme cherche à ralentir le progrès, le libéralisme à l'accompagner et le socialisme à l'accélérer. Voir Wallerstein [1992, p. 7-24].

18. Voir l'article de Miguel Abensour sur « Léo Strauss » dans l'*Encyclopédie Universalis*.

lée, demeure un système irréversiblement installé », de sorte qu'il n'est « pas absurde de déclarer l'histoire finie¹⁹ ». Il reste certes un écart entre l'idéal libéral et la réalité des régimes politiques qui lui correspondent ; c'est pourquoi la démocratie fonctionne « contre elle-même » [Gauchet, 2002] et impose un travail incessant en vue de faire converger le principe et la réalité. Mais, comme le fait judicieusement remarquer Gilles Labelle, s'il reste de l'Histoire, c'est de l'Histoire au sens faible du terme²⁰. S'il reste de la division, c'est seulement entre le principe et la réalité empirique. La fin de l'Histoire n'est peut-être pas paisible mais, pour Marcel Gauchet, elle est bien là. Face à cet hégelianisme amendé, Abensour soutient que l'Histoire n'est pas achevée, et qu'elle ne le sera d'ailleurs jamais. L'enjeu n'est pas de réduire l'écart qui sépare les régimes libéraux de leur idéal normatif. La question porte sur la norme elle-même, dont il s'agit de penser un dehors, une altérité.

Marx et le marxisme constitueraient-ils alors un antidote au mythe libéral de la fin de l'Histoire ? On serait tenté, en première approximation, de répondre par l'affirmative. S'efforçant de penser la politique au-delà de la démocratie libérale, Marx récuserait de la sorte la vision téléologique de l'Histoire ? En réalité, remarque Castoriadis, Marx ne résout pas le problème mais ne fait que le déplacer. Si l'Histoire, selon lui, n'est pas achevée, ce n'est qu'une question de temps. Elle le sera le jour où le communisme se sera substitué au capitalisme, lorsque, selon la célèbre formule de Saint-Simon, « l'administration des choses aura remplacé le gouvernement des hommes ». Les tragiques effets de cette prédiction – la fin de l'Histoire, l'extinction de la politique – sont connus. Au mieux, l'idée que l'Histoire se dirige d'elle-même vers sa propre fin conduit les dominés à adopter une attitude quétiste et à attendre que le cours du temps fasse son œuvre. Au pire, l'idée que la révolution socialiste ne peut qu'aboutir au paradis sur Terre légitime

19. Gauchet M., cité *in* Labelle G., Communication devant La société des amis de la France, 17 avril 2011, disponible sur <www.societedesamiscanadafrance.ca/actuel/activites/saison_2010_2011/photosEtDocuments/2011_04_17_LabelleGilles_conference.pdf> (consulté le 16 février 2012). Les citations sont extraites du premier tome de Gauchet [2007].

20. Nous nous référons ici à l'excellente synthèse de Gilles Labelle sur la controverse Gauchet-Abensour. Voir <www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article515> (consulté le 16 février 2012).

qu'on serve cette fin par l'emploi de tous les moyens – y compris les plus violents. Qu'il soit clair, donc, que la philosophie libérale française et sa rivale marxiste font subir des inflexions à l'idée hégélienne de fin de l'Histoire. Mais ces modifications ne changent pas le fond du propos. Qu'elle soit paisible ou non, que la réalité corresponde ou non à l'idéal, qu'elle soit déjà là ou pour après la Révolution, la conception téléologique de l'Histoire est véhiculée, d'une manière ou d'une autre, par les traditions libérale et marxiste. À cette méconnaissance du caractère autoinstitué de notre société, Castoriadis répond par la mise en évidence du Chaos sous-jacent à l'Être en général, au social-historique en particulier [Castoriadis, 1999, p. 497]. L'Histoire n'est dotée d'aucune loi, d'aucun sens, d'aucune fin qui s'imposerait de l'extérieur à la société et viendrait déterminer sa direction. Au contraire, l'Histoire est création au sens fort, c'est-à-dire surgissement d'un nouveau radical, qui n'est pas mécaniquement dérivable de ce dont il procède, et qui n'est pas non plus exhaustivement déterminé par ce qui le précède.

Claude Lefort nous enseigne, pour sa part, qu'avec l'avènement de la démocratie, la société se trouve confrontée à la « dissolution des repères de la certitude » [Lefort, 1986]. L'homme y fait l'épreuve d'une « indétermination dernière quant au fondement du Pouvoir, de la Loi, du Savoir » et – ce n'est pas trahir la pensée lefortienne que d'ajouter ce quatrième terme – de l'Histoire. Mais la question n'est pas tant gnoséologique qu'ontologique. Selon Miguel Abensour, qui pousse ici la critique un pas plus loin que ne le fait Lefort, ce n'est pas seulement que l'homme est incapable de connaître la fin de l'Histoire, c'est que, tout simplement, une telle fin n'existe pas et n'existera jamais. L'Histoire est à concevoir comme un long *continuum* de domination que ne cessent d'interrompre les fulgurants surgissements de la liberté politique [Breaugh, 2007]. Aussi faut-il penser, avec Abensour, un dehors de l'Histoire. Un dehors qui ne serait pas, comme pour les Anciens, une transcendance naturelle, cosmique ou religieuse, « un être qui aurait une forme d'objectivité qui s'imposerait à nous²¹ ». Le dehors de l'histoire doit être appréhendé dans une ontologie de l'inachevé, du manque, du « Pas Encore » (Ernst Bloch) [Abensour, 2010, p. 234-235].

21. Labelle G., *op. cit.*

Pour prolonger les affinités : révolution permanente et irréductibilité du politique

Par souci de synthèse, nous nous sommes contenté d'exposer les convergences d'Abensour et Castoriadis quant à trois questions à nos yeux primordiales (Marx, la démocratie et l'histoire), prenant soin de montrer qu'à chaque fois leur pensée singulière s'élabore dans la double opposition aux philosophies marxiste et libérale de l'époque. Deux autres points de recouvrement mériteraient d'être développés. Mais ne souhaitant ni surcharger notre propos, ni dresser une liste exhaustive des affinités entre ces deux auteurs, nous ne ferons que les évoquer.

L'histoire du mot « révolution » a déjà fait l'objet d'un bel ouvrage [Rey, 1989]. Qui travaillerait cette fois à élaborer une histoire de l'*idée* ne manquerait pas de s'apercevoir que, dans une perspective libérale ou marxiste, la révolution se caractérise par sa double finitude : finie dans le temps (la révolution dure quelques jours, mois ou années puis, une fois atteint son objectif, s'efface au profit de la nouvelle société qu'elle a fait advenir), elle l'est aussi dans l'histoire, c'est-à-dire dans son nombre d'occurrences (*une* révolution pour les libéraux, celle qui met à bas le féodalisme ou la dictature ; *deux* révolutions pour les marxistes, puisque la révolution socialiste vient s'ajouter à la révolution bourgeoise²²). Or bien qu'ils n'élaborent pas de théorie systématique ou de construction rigoureuse de la notion de « révolution²³ », on peut néanmoins affirmer que ni Miguel Abensour ni Cornelius Castoriadis n'adhèrent à cette conception étroite de la révolution. Cette

22. L'originalité de la thèse de Trotsky, dite de « la révolution permanente », est d'avoir conçu la possibilité de passer directement du féodalisme au communisme sans passer par le stade du capitalisme.

23. On trouve l'expression de « révolution permanente » à plusieurs reprises dans l'œuvre d'Abensour (par exemple [2010, p. 21]). Cela dit, elle ne fait l'objet d'aucune construction théorique systématique, et c'est pourquoi nous verrons dans cette idée une intuition plutôt qu'une thèse ou un véritable concept. À notre connaissance Castoriadis n'emploie pas le terme. Selon lui, une révolution est « condensée dans un temps bref » [2005, p. 229]. Rejoignant sur ce point les conceptions libérale et marxiste, il s'en écarte cependant lorsqu'il affirme que la démocratie est la capacité d'une société à s'interroger *en permanence* sur la validité de ses institutions, de ses lois, de ses normes et, par suite, à les transformer. La révolution existe donc en tant que possibilité (et non effectivité) permanente.

dernière ne saurait se voir assigner des limites extérieures et des exigences autres que celles qu'elle s'impose à elle-même. « Pas plus d'une fois ! » et « pas trop longtemps ! » ne font pas partie de son registre. Ainsi, pour parer aux risques de démesure qui accompagnent toute révolution, celle-ci ne peut légitimement procéder que par autolimitation [Castoriadis, 2005, p. 233]. Moment privilégié de liberté et archétype de l'action politique, la révolution d'Abensour et de Castoriadis viserait moins une effectivité continuée qu'à préserver la possibilité incessante de sa réapparition. Mais si « les révolutions sont vraies comme mouvement et fausses comme régime » [Merleau-Ponty, 1955, p. 303], alors la révolution *permanente* que nos deux auteurs appellent de leur vœu n'implique-t-elle pas l'institutionnalisation de la révolution en régime politique qui, immanquablement, l'entraînerait vers sa propre perte ? Ce qui compte n'est pas ici de voir si la pensée de Castoriadis et d'Abensour est en mesure de surmonter cette contradiction mais de comprendre que les prémisses de leur théorie de la révolution permanente ont le mérite de faire émerger cette question inédite que nous venons d'énoncer et qui permet, nous semble-t-il, d'entraîner la philosophie politique sur un territoire jusqu'ici largement inexploré²⁴.

C'est aujourd'hui une banalité mais en même temps une vérité profonde que de rappeler que la philosophie marxiste réduit le politique à une manifestation superstructurelle de l'infrastructure économique tandis que, simultanément, la philosophie libérale opère un rabattement du politique sur le langage des droits. Étrangement, la mise en évidence de cette double réduction du politique à l'économique et au juridique n'a pas produit chez ceux qui l'ont diagnostiquée le réveil escompté. On aurait pu prévoir qu'à cette inconsistance du politique répondrait une entreprise de réhabilitation de l'irréductibilité des choses politiques. Or la tendance dominante n'est-elle pas plutôt à un sursaut éthique ou à une régénération du social ? Cornelius Castoriadis et Miguel Abensour refusent d'opposer au libéralisme et au marxisme un recours au « cache-misère » de l'éthique [Castoriadis, 1997b, p. 206-220] ou un appel à de prétendues vertus inhérentes au social [Abensour, 2004, p. 73]. L'un comme l'autre plaident

24. Exception faite de Hannah Arendt [1985].

pour un nécessaire retour aux choses politiques²⁵, une réactivation de l'interrogation sans fin sur les questions du conflit, de l'émancipation et de la loi.

« Conseillistes » ?

Le titre de cet article est-il trop ambitieux ? Nous souhaitions au départ nous en tenir à « Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis, quelles convergences ? ». Pourtant, il nous est finalement apparu plus fécond – mais donc, aussi, plus contestable – de pousser l'hypothèse d'un cran supplémentaire : non seulement l'examen de leurs pensées respectives fait état de troublantes similitudes mais, mieux encore, ne pourrait-on voir dans la constellation philosophico-politique qui émerge ainsi sous nos yeux une manifestation contemporaine de ce qu'il est convenu d'appeler le *conseillisme* ?

Parfois aussi désigné par l'appellation « communisme de conseils » ou « communisme de gauche », ce courant, bien mal connu et assez peu étudié, se situe quelque part entre le lé ninisme et l'anarchisme. Explicitement révolutionnaire, il s'éloigne cependant du lé ninisme par sa sévère critique de la bureaucratie et il se distingue de l'anarchisme par son refus du spontanéisme. Dans une recherche incessante de conciliation entre démocratie et efficacité, entre radicalité et pragmatisme, le conseillisme prend pour références historiques les conseils d'ouvriers et de paysans nés en Russie en 1905 et en février 1917, lors de la Révolution allemande de 1918-1919, à Turin la même année et à Budapest en 1956. Anton Pannekoek [1982] et Rosa Luxemburg [1997] constituent les deux théoriciens incontournables de ce courant, auxquels il faudrait ajouter ensuite des penseurs tels que Oskar Anweiler [1972], Karl Korsch [1975] et Maximilien Rubel [2000].

Ces références historiques et théoriques sont présentes de manière régulière et toujours laudative dans l'œuvre de Miguel Abensour et de Cornelius Castoriadis. Lorsqu'Abensour fournit des exemples historiques de ce qu'il nomme « utopie », cela concerne presque systématiquement les soviets russes ou la Commune de

25. Voir notamment « De quel retour s'agit-il ? », [Abensour, 2009, p. 57-64] et « Le nécessaire retour à la politique » [Caumières, Tomès, 2011, p. 221-227].

Paris. Quant à Castoriadis, il n'a cessé de défendre l'idée qu'une vraie démocratie devrait fonctionner suivant un système de Conseils [Castoriadis, 1979]. Si l'on ajoute à cela leur analyse de l'URSS en tant que capitalisme d'État²⁶, leur refus de toute forme de représentation politique, leur souci éthique et stratégique d'une cohérence entre la fin et les moyens, leur manque d'intérêt pour l'antifascisme et le syndicalisme, leur défiance envers l'anarchisme et la critique récurrente du bolchevisme, il n'est pas difficile d'admettre qu'Abensour et Castoriadis appartiennent à la tradition conseilliste.

Partant, trois nouvelles questions apparaissent, auxquelles nous ne pouvons qu'esquisser des débuts de réponses mais qui – nous l'espérons – susciteront réflexions et peut-être même contributions chez ceux qui s'intéressent aux problématiques conseillistes et aux deux penseurs étudiés ici. Notre première interrogation porte sur le décalage saisissant entre l'apport théorique de la pensée conseilliste française (Abensour, Castoriadis) et la quasi-absence de toute formation politique se revendiquant du conseillisme. Exception faite de *Socialisme ou Barbarie*²⁷, on peine à trouver, dans les organisations actuelles de la gauche radicale française, des références discursives à la tradition conseilliste. Les soviets de février 1917 ou la révolution spartakiste sont certes souvent pris pour exemple au sein des collectifs militants, il n'en reste pas moins que les riches réflexions stratégiques, politiques et même philosophiques de l'Opposition ouvrière et de la gauche germano-hollandaise font l'objet d'un oubli quasi systématique.

Notre seconde interrogation a trait à la spécificité de ce que nous avons appelé le « conseillisme français », recouvrant par ce terme les réflexions politiques et philosophiques de Castoriadis et Abensour. Si nous pouvons considérer acquise l'idée que ces deux penseurs participent bien de la longue tradition conseilliste en inscrivant leurs travaux dans des préoccupations qui les précèdent, qu'en est-il alors, en retour, des inflexions et des évolutions qu'Abensour et Castoriadis font subir au conseillisme ? Outre la

26. À dire vrai, Castoriadis préfère parler de « capitalisme bureaucratique » [1990, p. 27] qui, d'après lui, rend mieux compte de l'émergence d'une nouvelle couche exploiteuse que l'expression « capitalisme d'État » empruntée par Abensour à Maximilien Rubel [2000, p. 209].

27. Dissous voilà déjà plus de quarante ans et dont le succès *post-mortem* n'a d'égal que l'invisibilité dans laquelle est resté le groupe de son vivant.

prise de distance à l'égard de l'héritage marxien, en quoi l'autonomie castoriadienne et la philosophie politique critique de Miguel Abensour renouvellent-elles et approfondissent-elles ce qu'avaient déjà perçu une Rosa Luxemburg ou un Anton Pannekoek ? Difficile question, que nous ne pouvons aborder ici avec le sérieux qu'elle mérite, mais à laquelle on trouvera peut-être des éléments de réponse en comparant la seconde partie de cet article aux écrits des précurseurs du conseillisme.

Enfin, nous ne saurions conclure sans questionner les divergences entre Miguel Abensour et Cornelius Castoriadis. On entend souvent, dans les bruits de couloirs et les discussions informelles, qu'il ne sert à rien, qu'il est même périlleux d'insister sur ce qui sépare les penseurs d'une même école – en l'occurrence conseilliste – dont l'on tente ardemment de prouver l'existence et de lui faire une petite place face à ses rivales omnipotentes. Sans nier la part de vérité impliquée dans cette considération stratégique, nous pensons cependant qu'une confrontation bien menée entre les idées d'Abensour et celles de Castoriadis serait des plus fécondes pour les questions politiques et philosophiques qui ne manquent pas de nous inquiéter en ces temps de crise. La pensée conseilliste – et les nouvelles pensées critiques en général – ne doivent pas craindre les affrontements internes. Le « diviser pour mieux régner » est d'une efficacité redoutable au niveau du rapport de forces matériel ; de sorte qu'à ce niveau il est primordial que les opprimés de toute sorte (immigrés, femmes, ouvriers, LGBTI, jeunes, écolos, etc.) fassent converger leurs luttes autant que faire se peut. Mais, sur le plan des idées philosophico-politiques, la gauche radicale a tout à perdre si elle refuse de se confronter à elle-même et si, croyant devoir faire front commun face à l'idéologie libérale, elle se refuse aux débats internes. Aussi la grande proximité intellectuelle de Miguel Abensour et Cornelius Castoriadis doit-elle nous inciter à interroger ce qui les sépare. Et qu'il nous soit permis d'initier cette tâche en faisant remarquer que le style d'écriture d'Abensour se situe à l'exact opposé de celui de Castoriadis. Tandis que le premier ne formule que des hypothèses, entourées de nombreuses précautions rhétoriques, qu'il avance ses idées au conditionnel et sous forme interrogative, prenant ainsi un soin méticuleux à ne jamais verser dans l'affirmatif, les écrits du second sont incisifs, volontaires, sûrs d'eux-mêmes et au ton souvent provocateur. L'inquiétude propre à

l'écriture abensourienne paraît à bien des égards aux antipodes de la verve castoriadienne. Simple différence de style ou manifestation d'une divergence plus profonde quant à la manière de concevoir l'exercice de la pensée ? Sans prendre parti ni pour l'un ni pour l'autre, n'y aurait-il pas, derrière cette question littéraire, un véritable enjeu politique ? De sorte que la comparaison de leurs styles d'écriture mériterait d'être approfondie, moins par souci d'érudition que pour la simple et bonne raison qu'elle est susceptible de dévoiler des implications politiques de première importance.

Références bibliographiques

- ABENSOUR M., 2004, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Éditions du Félin, Paris.
 — 2009, *Pour une philosophie politique critique*, Sens et Tonka, Paris.
 — 2010, *L'Homme est un animal utopique*, Éditions de la Nuit, Arles.
 — 2011, *Lettre d'un révoltiste à un converti à la politique normale*, Sens et Tonka, Paris.
- ANWEILER O., 1972, *Les Soviets en Russie. 1905-1921*, Gallimard, Paris.
- ARENDT H., 1985, *Essai sur la révolution*, Gallimard, Paris.
- ARON R., 1955, *L'Opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris.
 — 2002, *Le Marxisme de Marx*, Fallois, Paris.
- BREAUGH M., 2007, *L'Expérience plébienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Payot, Paris.
- CASTORIADIS C., 1975, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.
 — 1979, *Sur le contenu du socialisme*, Union Générale d'Édition, Paris.
 — 1990, *La Société bureaucratique*, Bourgeois, Paris.
 — 1997a, *Fait et à faire*, Seuil, Paris.
 — 1997b, *La Montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris.
 — 1999, *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris.
 — 2005, *Une société à la dérive*, Seuil, Paris.
- CAUMIÈRES P., 2008, « Pour une praxis renouvelée », *Cahiers Castoriadis*, n° 4, Publications des Facultés universitaires Saint Louis.
- CAUMIÈRES P., TOMÈS A., 2011, *Cornelius Castoriadis*, PUF, Paris.
- DERRIDA J., 2003, *Voyous*, Galilée, Paris.
- FOUCAULT M., 1994, *Dits et Écrits*, Gallimard, Paris.
- GAUCHET M., 2002, *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris.

- 2007, *L'Avènement de la démocratie*, Gallimard, Paris.
- KORSCH K., 1975, *Marxisme et contre-révolution*, Seuil, Paris.
- KUPIEC A., TASSIN E. (dir.), 2006, *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Sens et Tonka, Paris.
- LEFORT C., 1986, *Essais sur le politique*, Seuil, Paris.
- LUXEMBURG R., 1997, *Réforme sociale ou révolution*, Spartacus, Paris.
- MERLEAU-PONTY M., 1955, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris.
- MITTERRAND F., 1964, *Le Coup d'État permanent*, Plon, Paris.
- PANNEKOEK A., 1982, *Les Conseils ouvriers*, Spartacus, Paris.
- POIRIER N., 2010, « La lutte des classes chez Marx : reconnaissance ou dénégation ? L'analyse critique de Castoriadis », *Variations*, n° 13-14.
- 2011, « Quel projet politique contre la domination bureaucratique ? Castoriadis et Lefort à Socialisme ou Barbarie », *Revue du MAUSS*, n° 38, 2e semestre.
- POLTIER H., 1998, *Passion du politique. Claude Lefort*, Labor et Fides, Genève.
- REY A., 1997, *Révolution. Histoire d'un mot*, Gallimard, Paris.
- RUBEL M., 2000, *Marx critique du marxisme*, Payot, Paris.
- WALLERSTEIN I., 1989, « Trois idéologies ou une seule ? La problématique de la modernité », *Genèses*, n° 9.