

Créer un *eidos* du social-historique selon Castoriadis

Sophie KLIMIS

Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles

Dans le cadre de cette communication, je souhaiterais déchiffrer le choix de la parataxe «affectivité, imaginaire, création sociale», comme une invitation à interroger les différentes manières dont il est possible d'articuler les éléments ainsi énumérés, et donc de les configurer selon un certain type d'unité. Il est en effet frappant de constater la difficulté à organiser cette configuration en respectant son caractère tripartite, sans surdéterminer un terme comme principe organisateur, et donc sans infléchir l'ensemble de la configuration dans sa direction. Dès lors, il m'a semblé que la caractérisation du social-historique par Castoriadis comme étant un processus de création et de destruction d'*eidè* – c'est-à-dire de formes entendues comme unités dynamiques – qui articulent des significations imaginaires, des représentations, des institutions, des intentions et des affects, pouvait fournir un cadre de recherche fécond. Dans un premier temps, je vais brièvement présenter la spécificité du social-historique comme mode d'être. Dans un second temps, j'étudierai un cas particulier de création social-historique, en m'attachant à dégager l'*eidos* du capitalisme, tel que Castoriadis le présente dans différents textes. Enfin, à partir de l'*eidos* de la création social-historique grecque, j'esquisserai quelques propositions pour réactiver aujourd'hui ce que Castoriadis avait nommé le projet d'autonomie individuelle et collective.

I. Spécificité du social-historique comme mode d'être : autocréation d'un *eidos*

Par « social-historique », Castoriadis désigne ce qu'il appelle aussi le « domaine de l'homme », qui correspond à sa traduction/recréation des *anthrôpina*, les « choses humaines » dans la circonscription aristotélicienne des régions de l'être¹. Castoriadis a forgé cette expression composée pour signifier que, selon lui, l'histoire ne constitue pas une dimension de la société, mais que l'histoire *est* l'auto-déploiement de la société dans le temps². Plus précisément, l'histoire *est* l'auto-altération de la société, dans un processus incessant de création et de destruction de formes (*eidè*)³. Le mode d'« être » du social-historique est donc pour Castoriadis essentiellement dynamique, puisqu'il est la création d'un *eidos* premier – le fait que la société se crée elle-même comme société – qui s'auto-configue, selon une modalité singulière pour chaque société, en créant et en articulant des *eidè* secondes : un magma de significations imaginaires sociales, des institutions, des intentions et des affects⁴. Aussi, « chaque forme social-historique est-elle vraiment et authentiquement singulière, d'une singularité essentielle⁵ ».

¹ Pour Aristote, les « choses humaines » se caractérisent par leur contingence et leur imprévisibilité, le plus haut degré de certitude dans ce domaine étant le « il en est ainsi la plupart du temps » (*ôs épi to polu*) – une exception à la règle est toujours possible –, à la différence des régions de l'être placées sous le signe de la nécessité, qui obéissent toujours (*aei*) aux mêmes lois (les mathématiques, l'astronomie, par exemple).

² Cf. CASTORIADIS (C.), « Modes d'être et problèmes de connaissance du social-historique », in *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe. VI*, Paris, Seuil, 1999, p. 262.

³ Cf. *ibidem*, p. 264.

⁴ CASTORIADIS (C.), « Institution première de la société et institutions secondes », in *Figures du pensable, op. cit.*, p. 124.

⁵ CASTORIADIS (C.), « Modes d'être et problèmes de connaissance du social-historique », *op. cit.*, p. 263.

A. *Le rythme du social-historique*

Il faut aussi préciser que cette autocréation de la société dans le temps est création d'une temporalité propre à la société, et plus précisément encore, d'un *rythme* social-historique singulier. Castoriadis parle en effet d'un *tempo*, d'un « processus de pulsation ⁶ », où des phases de création de formes alternent avec des phases de destruction de formes, sans pourtant jamais être subordonnées à un principe caché de type « progrès » ou « décadence ». L'une des thèses centrales de la philosophie de Castoriadis est ainsi que *le social-historique est irréductible aux lois de la causalité*. Chaque forme social-historique est une création radicale, *ex nihilo*, qui échappe à tout déterminisme, même si elle n'est pas *cum nihilo*⁷ : une société peut réélaborer des éléments provenant d'une autre société, mais elle n'est certainement pas réductible à une combinatoire de tels éléments.

Il me semble important de souligner que Castoriadis mobilise ici implicitement le sens grec préplatonicien de la notion de *rythmos* : l'autodéploiement d'une forme en mouvement, autrement dit, *l'autocréation d'un eidos*, qui présuppose une infinité de configurations possibles, à la différence de la réduction du rythme à la métrique instituée par Platon⁸. Comme l'étude pionnière d'Émile Benveniste prolongée par les recherches de Henri Meschonnic permettent de le montrer, la notion de rythme est indissociablement musicale et politique⁹. La guerre du rythme amorcée par Platon dans les *Lois*, lorsqu'il critique les nouvelles formes musicales qui mélangent tous les rythmes, est ainsi aussi une guerre politique contre la démocratie, régime « mêlé » (*poikilia*), théâtrocratie où chacun a l'audace de prétendre

⁶ CASTORIADIS (C.), « Imaginaire et imagination au carrefour », in *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 97.

⁷ Cf. CASTORIADIS (C.), « Imagination, imaginaire, réflexion », in *Fait et à Faire. Les carrefours du labyrinthe. V*, Paris, Seuil (Points), 1997, p. 271.

⁸ Cf. BENVENISTE (É.), « La notion de "rythme" dans son expression linguistique », in *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard (« Tel »), 1966, p. 327-335.

⁹ Cf. MESCHONNIC (H.), *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Paris, Verdier, 1982 et *Politique du rythme. Politique du sujet*, Paris, Verdier, 1995, notamment.

délibérer et juger en politique comme il le fait au théâtre¹⁰. Le rythme métrique, binaire et symétrique, institué au fondement de l'éducation de la cité des *Lois*, est ainsi le corollaire nécessaire de l'institution d'un nouveau régime politique, droit et ordonné. Dès lors, il me semble possible de prolonger les recherches de Castoriadis sur les formes du social-historique à partir de la notion de rythme. Essentiellement consacrés au rythme envisagé comme continu poético-politique, les travaux de Meschonnic ont récemment été prolongés de manière féconde par Pascal Michon dans le registre socio-politique¹¹. S'inspirant aussi notamment de Mauss, Michon a ouvert un champ de recherche réellement novateur pour penser l'historicité radicale des sociétés en termes de rythmicité. Si les rythmes de la nature et ceux de la technique ont pu être utilisés comme paradigmes¹², le plus souvent pour assurer au pouvoir la maîtrise des corps et des esprits, c'est l'historicité radicale assumée du rythme politique – son autocréation autonome dirait Castoriadis – qui constitue la spécificité des sociétés démocratiques¹³. Assumant l'alternance du conflit et du don, de l'*agôn* et de l'alliance¹⁴, les rythmes politiques des démocraties se caractérisent par une rythmicité forte, une « qualité de l'énergie sociale atteinte grâce au rythme¹⁵ », au travers de laquelle l'individu et la société concourent à augmenter leur puissance d'être¹⁶. En termes castoriadiens : le projet d'autonomie politique est indissociable du projet d'autonomie individuelle, car tous deux maximalisent le *pratein/poiein*, la puissance d'agir et de créer, tant individuelle que collective.

¹⁰ Cf. PLATON, *Les Lois*, 700d-701b.

¹¹ Cf. MICHON (P.), *Les rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

¹² Cf. *ibidem*, p. 260.

¹³ Cf. *ibid.*

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 253.

¹⁵ *Ibid.*, p. 232. Michon emprunte l'expression « qualité de l'énergie sociale » au poète russe Mandelstam. Ce dernier, dans un texte de 1920 intitulé « L'état et le rythme », esquisse selon Michon « ce qui est probablement l'une des toutes premières *politiques du rythme* » (*ibid.*, p. 229).

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 230.

En gardant à l'esprit l'importance de la notion de rythme politique, il nous faut maintenant voir comment la conception du social-historique de Castoriadis s'oppose à ce qu'il appelle « l'ontologie héritée » sur deux points essentiels. *Primo*, « pour l'ontologie héritée, la création et la destruction d'un *eidos* est tout à fait impensable¹⁷ ». En tant que l'*eidos* est ce qui assure la spécificité – soit ce qui est propre et commun à tous les individus d'une même espèce – il est censé être éternel (incrée et immortel). *Secundo*, les catégories ensemblistes-identitaires de l'ontologie héritée ne permettent en réalité pas de penser la création, quelle qu'elle soit. En effet, ces catégories restreignent les processus de création et de destruction à la recomposition/décomposition d'éléments donnés. Selon Castoriadis, la raison en est que l'ontologie héritée a raté la compréhension de l'imagination comme « faculté de création et de formation, faculté de novation radicale, *vis formandi* : capacité de faire être une forme qui n'était pas là et création de nouvelles formes d'être¹⁸ ». L'ontologie héritée a en effet considéré l'imagination au mieux comme une faculté reproductrice et combinatoire, au pire et le plus souvent, comme une faculté productrice de fictions non seulement spéculaires, mais aussi illusives et trompeuses.

Il me semble que la compréhension de l'autocréation d'un *eidos* comme rythme permet d'éclairer la radicalité de la conception castoriadienne de l'imagination. Nombreuses sont en effet les réticences critiques à l'idée d'une création *ex nihilo*. Or, un rythme nouveau est toujours une unité synthétique qui *excède* la somme de ses parties, tout simplement parce que ces « parties » n'existent en réalité pas : elles ne sont que des abstractions analytiquement découpées par la logique ensembliste-identitaire pour comprendre *a posteriori* l'auto-déploiement d'un *eidos* en le figeant. Castoriadis évoque à cet égard souvent la théorisation kantienne de l'œuvre d'art, « parce qu'il s'agit du point précis où la philosophie classique s'approche assez nettement de l'idée de la création comme création d'*eidos* [...]. Kant définit la grande œuvre d'art comme celle qui pose ses propres normes, c'est-à-

¹⁷ CASTORIADIS (C.), « Modes d'être et problèmes de connaissance du social-historique », *op. cit.*, p. 263.

¹⁸ CASTORIADIS (C.), « Imaginaire et imagination au carrefour », *op. cit.*, p. 94-95.

dire qui est originale au sens où l'œuvre elle-même devient modèle, prototype ou norme d'autre chose¹⁹». Ainsi, pour prendre l'exemple d'une forme d'art que Castoriadis appréciait tout particulièrement, une improvisation de jazz est l'autodéploiement d'un *eidōs* musical : éminemment singulière, elle peut pourtant servir de règle générale à la création, comme en témoigne l'influence de certaines improvisations phares sur des générations de musiciens. *Ex nihilo*, le solo de Miles Davis sur *Autumn Leaves* enregistré en mars 1958. Pourtant pas *cum nihilo*, puisque la grille harmonique du standard préexiste à sa création radicale. *Invention perpétuelle du jazz*.

Dans un tout autre registre et bien qu'il ne le thématise pas explicitement, les analyses que Castoriadis a consacrées au *Politique* de Platon permettent de considérer que le dialogue platonicien est en lui-même un *eidōs* : « Par cette construction "baroque", bizarre, étrange, de définitions abandonnées en cours de route, d'incidentes et de digressions concernant des points essentiels [...] Platon nous a fourni un exemple écrit de la pensée vivante [...] c'est comme s'il nous disait : voilà comment on pense²⁰ ». Platon aurait ainsi créé de manière radicale une forme de discours qui *est* une manière de penser. Pourtant, j'aimerais souligner que ces dialogues utilisent toutes les formes de discours préexistants (lyrique, épique, comique, tragique, rhétorique, sophistique, prophétique, médical, etc.), mais en les réélaborant d'une façon totalement nouvelle. Ainsi, il s'agit d'une véritable *invention* (créer pour retrouver) et *réélaborer* n'est pas synonyme de *recombinaison*, tant il serait impossible d'isoler une « partie » comique d'une « partie » rhétorique, par exemple. C'est bien plutôt la totalité du dialogue qui *se module* comme comique et rhétorique, dans l'autodéploiement de sa forme, selon des intensités qui varient sans cesse en créant la singularité d'un rythme du discours/penser.

¹⁹ CASTORIADIS (C.), *Ce qui fait la Grèce. I. D'Homère à Héraclite, La création humaine II*, Paris, Seuil, 2004, p. 44.

²⁰ CASTORIADIS (C.), *Sur le Politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999, p. 193.

B. La compréhension du social-historique est practico-poiétique

Dès lors, toute tentative de connaître une autre société, qu'elle soit passée ou présente, passe par la nécessité de parvenir à rendre compte de son *eidos* social-historique, c'est-à-dire du rythme singulier de son autocréation. Cela ne va pas sans difficultés. La première tient à ce que toute recreation purement théorique d'un *eidos* social-historique échoue à en rendre compte. En effet, l'objectivation imposée par la compréhension théorique ne peut que réifier la dynamique complexe de la création de formes. Faut-il donc en déduire que seule la compréhension pratique d'un *eidos* social-historique serait possible ? Telle semble bien être la piste privilégiée par Castoriadis, lorsqu'il pose que la tentative de comprendre et de connaître une société autre que la nôtre est toujours nécessairement liée au projet de se comprendre et de se transformer *soi-même*²¹. Seconde difficulté : selon Castoriadis, un *eidos* social-historique produit des affects spécifiques, qui permettent l'investissement de ses significations imaginaires collectives par les individus²². Or, Castoriadis insiste sur le fait qu'il semble impossible de reconstituer de tels affects. Leur simple description est déjà périlleuse : Castoriadis évoque à cet égard ce qu'il appelle ironiquement le « marais des à peu près pseudo-littéraires²³ », sans doute en référence critique aux descriptions des tonalités affectives (*Stimmungen*) dans le *Sein und Zeit* de Heidegger.

On peut en déduire une aporie centrale : comment le discours en principe « désaffecté » de la philosophie peut-il faire droit à l'importance des affects ? Autrement dit, comment construire un discours théorique adapté à la spécificité des affects, qui maintienne l'exigence de cohérence argumentative ? Entre les lignes du discours castoradien, on peut lire une nouvelle critique de l'ontologie héritée : tout

²¹ « Notre activité va au-delà de la simple interprétation théorique : quand nous abordons la naissance de la démocratie et de la philosophie, ce qui nous importe, c'est notre propre activité et notre propre transformation » (CASTORIADIS (C.), *Ce qui fait la Grèce*, *op. cit.*, p. 52).

²² Cf. CASTORIADIS (C.), « Modes d'être et problèmes de connaissance du social-historique », *op. cit.*, p. 271-274.

²³ *Ibidem*, p. 274.

comme l'imagination, les affects n'ont-ils pas souvent été secondarisés par les philosophes, voire dévalorisés, par rapport à la raison et à l'intellect ? Et lorsqu'ils ont été pris en considération, n'est-ce pas précisément dans le cadre d'une critique de la raison qui renonce à l'argumentation et « poétise » son discours en « mimant la poésie », selon les termes de la critique adressée par Meschonnic à Heidegger²⁴ ? Je ne peux ici que me contenter de poser, à titre programmatique, qu'un enjeu philosophique central se dégage de ces questions. Il concerne la nécessité d'inventer pour aujourd'hui *une poétique non poétisante du discours philosophique* : oser travailler à bras le corps le matériau langagier pour créer de nouvelles dynamiques du penser dans le langage. A cette problématique du « comment dire » (le *pōs legein* aristotélicien), s'ajoute une difficulté supplémentaire, relative au *ti esti* de ces affects. Qu'est-ce que l'« enthousiasme » pour un Grec ancien ou la « foi » pour un chrétien du Moyen Âge ? Castoriadis y insiste : ces affects nous sont en principe inaccessibles, tant il est impossible de prétendre pouvoir connaître ce que ressentait, par exemple, un néophyte lors de son initiation aux mystères d'Eleusis²⁵. L'aporie qui peut ici être dégagée concerne l'historicité des affects : nous sépare-t-elle irrémédiablement des sociétés du passé, ou faudrait-il malgré tout présupposer une forme d'universalité des affects ? Et comment parvenir à démontrer que cette universalité n'est pas la généralisation abusive d'un affect historique spécifique – comme cela me semble par exemple être le cas pour l'angoisse heideggerienne, indissociable d'un héritage chrétien et philosophique ? Un *analogon* des affects propres aux créations social-historiques du passé peut-il être recréé, et si oui, à quelles conditions ?

A ces diverses apories liées à la difficulté de thématiser les affects d'une création social-historique s'en ajoutent d'autres. Selon Castoriadis, l'observation des *institutions* créées par une société présente une difficulté opposée à l'opacité de ses affects. L'observation est en effet rendue problématique par la familiarité que ces institutions peuvent sembler présenter avec celles de la société à laquelle appartient

²⁴ Cf. MESCHONNIC (H.), *Le langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990.

²⁵ Cf. CASTORIADIS (C.), « Modes d'être et problèmes de connaissance du social-historique », *op. cit.*, p. 271.

l'observateur. En effet, toute société possède les institutions originaires que sont le langage, l'individu, la famille²⁶. Or, chaque société crée une variation singulière de ces institutions en fonction de ses propres significations imaginaires. L'apparente familiarité consiste ainsi en réalité à projeter ses propres institutions dans celles de la société étudiée. Mais le problème principal réside dans la reconstitution du magma des significations imaginaires. Car comment rendre compte du caractère inépuisable et chaotique d'un *magma* sans le réduire à un *ensemble* limité et défini ? Selon Castoriadis, seules les *intentions* d'une société seraient plus aisées à thématiser, car elles sont déchiffrables à partir des *activités* et de la *hiérarchie de valeurs* de chaque société²⁷.

On voit donc que les apories liées à la tentative de reconstituer un *eidos* social-historique sont nombreuses. Elles ne rendent pourtant pas l'entreprise impossible. A cet égard, la façon dont Castoriadis décrit le travail du psychanalyste me semble pouvoir servir de paradigme. Tâche interminable, l'analyse est pour Castoriadis une « activité pratico-poïétique d'un sujet comme sujet à un sujet comme sujet dans le projet consistant à se comprendre pour se transformer²⁸ ». Ainsi, « l'analyse n'est pas simple théorie de son objet, mais essentiellement et d'abord activité qui le fait parler en personne²⁹ ». Si le « savoir » du psychanalyste est mobilisé, c'est bien souvent surtout « pour savoir ce qui n'est pas à faire³⁰ », tant « aucune méthode générale ne permet ici de donner la solution, qui est à découvrir chaque fois³¹ ». Si la finalité de l'analyse est de devenir plus libre, autonome et créateur de sa propre vie, la compréhension de soi qui en est la condition nécessaire n'est donc en rien le résultat de l'application mécanique de cadres théoriques. Bien au contraire, chaque interprétation est une création unique

²⁶ Cf. CASTORIADIS (C.), « Institution première de la société et institutions secondes », *op. cit.*, p. 124.

²⁷ Cf. CASTORIADIS (C.), « Modes d'être et problèmes de connaissance du social-historique », *op. cit.*, p. 271-272.

²⁸ CASTORIADIS (C.), « Epilégomènes à une théorie de l'âme », in *Les carrefours du labyrinthe. I*, Paris, Seuil, 1978, p. 44.

²⁹ *Ibidem*, p. 43.

³⁰ *Ibid.*, p. 45.

³¹ *Ibid.*

et pourtant limitée, car aucune ne pourra jamais venir à bout du magma de l'inconscient. L'activité pratico-poïétique des analysants est donc de l'ordre d'une *création commune*, qui met en travail l'ensemble des facultés de chacun : l'*inconscient* lui-même, la *réflexion critique*, les *affects*³² et l'*imagination*³³.

Il me semble que la tentative de reconstituer un *eidōs* social-historique se doit de répondre à des exigences méthodiques et à des critères analogues : inscription de la recherche dans un projet qui ne soit pas exclusivement théorique, mais aussi et en même temps pratico-poïétique ; mobilisation de toutes les facultés du chercheur, dans un travail conjoint de la rationalité critique, de l'imagination théorique et de l'affectivité. Pour ce qui est de la rationalité critique, le premier présupposé de méthode relevé par Castoriadis est le nécessaire travail d'autoréflexion qui consiste à « mettre en question l'institution qui nous a faits ce que nous sommes et les manières de penser qu'elle a fournies »³⁴, bref, de « ne rien présupposer d'universel dans notre idiome »³⁵. On relèvera à cet égard la critique assez radicale que Castoriadis adresse à toute prétention transcendantale en philosophie : « Ni Kant ni Husserl n'écrivent dans un langage transcendantal mais en allemand, et comme toute langue, celle-ci convoie tout un monde (y compris une représentation singulière de la spatio-temporalité)³⁶ ».

Ce travail critique est la condition de possibilité pour que l'imagination théorique parvienne à inventer des schèmes de monde

³² On n'évoquera ici que l'importance centrale du transfert et du contre-transfert dans la cure.

³³ A cet égard, Castoriadis souligne à plusieurs reprises l'importance de ce qu'il appelle « l'imagination théorique » du psychanalyste : l'invention de schèmes qui rendent pensables des phénomènes psychiques dont la théorie préexistante ne permettait pas de rendre compte. Je souligne l'importance du fait que cette imagination théorique est aussi pour Castoriadis au cœur du travail scientifique, philosophique et artistique : « Les grandes avancées scientifiques procèdent de la création de nouveaux schèmes imaginaires qui se sont formés sous la contrainte de l'expérience disponible mais ne découlent pas de cette expérience » (CASTORIADIS (C.), « Imaginaire et imagination au carrefour », *op. cit.*, p. 102).

³⁴ CASTORIADIS (C.), « Modes d'être et problèmes de connaissance du social-historique », *op. cit.*, p. 268.

³⁵ *Ibidem*, p. 274.

³⁶ *Ibidem*.

différents de ceux qui ont été transmis à l'interprète par sa propre institution social-historique. En effet, selon Castoriadis, nous ne pouvons saisir le magma des significations imaginaires d'une société autre que la nôtre, « qu'en posant un schème imaginaire, ou même la matrice d'un tel schème, qui rendra à cet objet historique son inconcevable unité polyphonique [...] et cette opération n'est jamais une reproduction ni un décalque de l'objet, mais une re-création qui, tout en restant en rapport avec l'objet historique, nous le fait apparaître à nouveau dans un sens plein [...] comme monde de significations. Création, donc, moyennant notre capacité de poser une matrice de schèmes imaginaires qui se trouve dans un rapport par ailleurs indéfinissable, indescriptible – de relation, d'adéquation, de fécondation – avec ce qui se présente d'abord à nous comme une masse de matériaux qui ne cachent pas, ne parlent pas, mais signifient³⁷ ».

Pour le dire encore autrement : seule la création d'un véritable *eidōs* théorétique est capable de rendre compte d'un *eidōs* social-historique. Enfin, l'implication affective du chercheur me semble pré-supposée par la dimension pratico-poïétique de son travail : pour s'autotransformer, il faut nécessairement d'une manière ou d'une autre s'autoaffecter, affection et compréhension s'impliquant réciproquement.

C. Les universaux transhistoriques du social-historique

Pour clore cette première approche de l'*eidōs* social-historique envisagé dans sa généralité, il faut souligner que Castoriadis pose malgré tout qu'il existe des universaux transhistoriques³⁸. Cela pourrait paraître contradictoire avec la notion même de « social-historique ». En réalité, dans la conceptualisation de Castoriadis, ces universaux – « limités et toujours problématiques³⁹ » – fonctionnent comme matrice de tout *eidōs* théorétique possible. Selon lui, le premier universel transhistorique réside dans la nécessité d'un étayage de la société sur

³⁷ CASTORIADIS (C.), *Ce qui fait la Grèce*, *op. cit.*, p. 54.

³⁸ CASTORIADIS (C.), « Modes d'être et problèmes de connaissance du social-historique », *op. cit.*, p. 268.

³⁹ *Ibidem*.

une strate naturelle⁴⁰. Afin d'assurer sa reproduction et son maintien, chaque société configure son monde propre, en sélectionnant les traits qui sont pertinents pour sa survie, dans un monde naturel par ailleurs chaotique et asensé. On soulignera que cet universel n'est pas spécifique aux sociétés humaines, mais vaut pour tous les êtres vivants. En effet, même le niveau le plus élémentaire du « pour-soi » (la cellule) configure de la sorte son monde propre, en sélectionnant ce qui est utile à sa survie et à sa reproduction et en éliminant ce qui leur est nuisible⁴¹.

Second trait transhistorique, et spécifiquement humain, cette fois : cet étayage sur la strate naturelle se caractérise par la création d'un ensemble complexe de significations « imaginaires », puisqu'inventées par chaque société pour créer son monde en le rendant cohérent⁴². En effet, la « reproduction » d'une société humaine ne se limite pas à la mise au monde « biologique » de nouveaux vivants humains. Selon Castoriadis, la *psyché* humaine se caractérise par une imagination radicale, défonctionnalisée au point de pouvoir préférer la satisfaction d'un plaisir phantasmé à la satisfaction d'un besoin naturel, et donc d'en mourir⁴³. Dès lors, la société ne peut exister qu'en socialisant cette *psyché*, monade psychique du nourrisson, qui, si elle était laissée à elle-même et à son activité illimitée de phantasmatisation, ne pourrait pas survivre. Et la socialisation de cette monade, qui réside dans sa transformation en « individu social⁴⁴ », passe par la nécessité de lui fournir du sens. Je résumerai donc en posant que l'universel transhistorique spécifiquement humain est le processus de création de représentations partagées/partageables configurées en un monde commun, qui vient se substituer au flux magmatique des représentations pure-

⁴⁰ CASTORIADIS (C.), « Modes d'être et problèmes de connaissance du social-historique », *op. cit.*, p. 268.

⁴¹ Cf. CASTORIADIS (C.), « L'état du sujet aujourd'hui », in *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe. III*, Paris, Seuil (« Points »), 1990, surtout p. 240-249.

⁴² Cf. *ibidem*, p. 249-280.

⁴³ Castoriadis évoque le cas du nourrisson anorexique qui « préfère » se laisser mourir de faim en phantasme le sein absent, plutôt que d'appeler pour que le sein réel vienne le nourrir (cf. CASTORIADIS (C.), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 392).

⁴⁴ CASTORIADIS (C.), « L'état du sujet aujourd'hui », *op. cit.*, p. 256-258.

ment privées de la monade psychique. Ceci suppose que l'unité indifférenciée des représentations, des affects, des désirs et des intentions qui caractérisait la monade psychique soit sublimée dans l'unité complexe qui articule des significations imaginaires, des représentations, des affects, des institutions et des finalités qui sont communs à l'ensemble des individus socialisés dans une même forme social-historique⁴⁵. Ainsi, l'autocréation d'un *eidōs* social-historique est à la fois la création/élaboration du chaos extérieur en monde organisé (*kosmos*) et du chaos intérieur de la monade en psychisme d'un individu socialement structuré⁴⁶.

II. L'*eidōs* social-historique du capitalisme

J'en viens maintenant à tenter de décrire ce qui fait la singularité de l'*eidōs* social-historique du capitalisme selon Castoriadis. Par souci de clarté méthodologique, je commencerai par présenter de façon analytique ses traits constitutifs (significations imaginaires, institutions, finalités, affects). Dans un second temps, je les reconfigurerai selon une dynamique d'interaction synthétique, ce qui sera possible grâce à la description des types anthropologiques propres au capitalisme⁴⁷.

⁴⁵ Pour une analyse plus détaillée, je me permets de renvoyer à KLIMIS, S., « Décrire l'irreprésentable ou comment dire l'indicible originaire », in KLIMIS (S.) et VAN EYNDE (L.) dir., *Psyché. De la monade psychique au sujet autonome, Cahiers Castoriadis n° 3*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2007, p. 25-54.

⁴⁶ Il faut insister sur le fait que ce processus est *interminable*, car, comme cela a déjà été dit, la propriété essentielle d'un magma est d'être irréductible à la logique ensembliste-identitaire. Pour l'énoncé des propriétés des magmas, cf. CASTORIADIS (C.), « Logique des magmas et question de l'autonomie », in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe. II*, Paris, Seuil, 1986, p. 394-395 :

M1 : si M est un magma, on peut repérer dans M des ensembles en nombre indéfini.

M2 : si M est un magma, on peut repérer dans M des magmas autres que M.

M3 : si M est un magma, il n'existe pas de partition de M en magmas.

M4 : si M est un magma, toute décomposition de M en ensembles laisse comme résidu un magma.

M5 : ce qui n'est pas magma est ensemble ou n'est rien.

⁴⁷ On soulignera que, selon Castoriadis, le critère de validité de reconstitution d'un *eidōs* social-historique, « c'est que la reconstruction du comportement individuel

A. Les significations imaginaires du capitalisme

Selon Castoriadis, le capitalisme se caractérise par deux significations imaginaires axiales⁴⁸. La première est « l'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle et scientifique sur le tout, nature aussi bien qu'êtres humains⁴⁹ ». La seconde est la mise en question de l'ordre établi, qui correspond à la reprise du projet grec d'autonomie individuelle et collective sous les espèces du mouvement démocratique et ouvrier, mais aussi les mouvements des jeunes et de libération des femmes⁵⁰. Ces deux significations imaginaires, tout aussi importantes l'une que l'autre dans le développement du capitalisme, présentent la particularité d'être antinomiques. « Pseudo » maîtrise « pseudo » rationnelle, précise en effet Castoriadis dans sa critique : il ne s'agit en réalité que de l'expansion d'une rationalité instrumentale qui aliène l'homme en le réduisant au rôle de simple instrument d'une consommation sans frein. L'expansion illimitée de la maîtrise technique a ainsi conduit le capitalisme à survaloriser la signification imaginaire du progrès (qui lui est préexistante), et à abusivement l'étendre du domaine technique-instrumental (où il est indéniable), à toutes les sphères de l'être, y compris le social-historique lui-même. Or, il n'y a pas selon Castoriadis de « progrès » dans l'histoire⁵¹. Bien au contraire, l'expansion illimitée de la technique se caractérise plutôt par une régression, tant elle a pour conséquence d'anesthésier toute réflexion critique, et contribue ainsi à étouffer les possibles germes d'autonomie.

"compréhensible" à partir des réalités sociales observables doit reconnaître les contraintes de cohérence, de complémentarité et complétude ». Par exemple, « le *pater familias* romain se réfère de l'intérieur, et pas parce que le théoricien le construit ainsi, à l'épouse romaine, le plébéien au patricien et tous aux lois de l'*urbs*, à la religion romaine, etc. Ils doivent s'ajuster afin de produire un monde cohérent de sens étranger, et c'est là la difficulté » (CASTORIADIS (C.), *Figures du pensable*, op. cit., p. 274).

⁴⁸ Cf. CASTORIADIS (C.), « La crise du processus identificatoire », in *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe. IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 129.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cf. CASTORIADIS (C.), « La rationalité du capitalisme », in *Figures du pensable*, op. cit., p. 75.

⁵¹ Cf. CASTORIADIS (C.), « La montée de l'insignifiance », in *La montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 95.

B. *Les institutions du capitalisme*

Ces significations imaginaires s'incarnent dans des institutions, variations singulières de celles qui existent dans toute société (l'individu, le langage, la famille). Selon Castoriadis, « l'idéologie capitaliste veut bâtir tout le système politique sur l'idée d'un individu anhistorique et asocial. Elle prétend lui accorder la plus grande autonomie possible, sans soulever la question du contenu et de l'usage de cette autonomie : cet individu soi-disant autonome, en réalité, fait du social pur et simple. Presqu'autant que dans une société traditionnelle, l'individu fait ce qu'il a appris ou qu'il est induit à faire⁵² ».

On aura compris que pour Castoriadis, il y a abus de langage : l'individu capitaliste n'est en rien un sujet autonome et autoréflexif. Cela supposerait qu'il se crée tout au long de son existence par ses actions et ses créations, et donc qu'il se reconnaisse explicitement inséré dans un contexte social-historique singulier. Tout au contraire, l'individu capitaliste est selon Castoriadis un *atomon*, parcelle de conformisme généralisé, qui reproduit sans en être conscient les valeurs prônées par la société, comme dans toute institution social-historique hétéronome. La subversion de la signification de l'autonomie est ainsi caractéristique de l'instrumentalisation capitaliste du langage. Selon Castoriadis, le capitalisme produit une distorsion systématique des significations langagières, étrangement analogue à celle qui est à l'œuvre dans les totalitarismes⁵³. La particularité de la distorsion du langage accomplie par le capitalisme, tient à son instrumentalisation à des fins de consommation : « Les voix discordantes ne sont pas étouffées par la censure, mais par la commercialisation générale. Les mots "révolutionnaire", "création", "imagination" sont devenus des slogans publicitaires. La marginalité devient quelque chose de revendiqué, la subversion complète l'harmonie du système⁵⁴ ». Il suffit de suivre « l'évolution » des publi-

⁵² CASTORIADIS (C.), « Quelle démocratie ? », in *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 163.

⁵³ Cf. CASTORIADIS (C.), *Devant la guerre*, Paris, Fayard, 1981, dont les analyses de la subversion du langage en Union soviétique, pourraient être reprises telles quelles en ce qui concerne le capitalisme.

⁵⁴ CASTORIADIS (C.), « La montée de l'insignifiance », *op. cit.*, p. 94.

cités pour voiture depuis vingt ans pour s'en convaincre : de la triade réussite/puissance/pouvoir des années 1980, en passant par le zen/harmonie/souci de soi des années 1990, la subversion des valeurs a aujourd'hui atteint son pic d'absurdité en invoquant la sauvegarde de la planète pour faire acheter toujours plus de véhicules, forcément polluants.

Passons à l'institution de la famille. Par comparaison différentielle, soulignons que l'*oikos* grec était, d'après les *Politiques* d'Aristote, le lieu de perpétuation de la strate naturelle mais aussi la première forme de *koinônia*, et donc la condition de possibilité de l'actualisation de la *koinônia* la plus parfaite qu'est la *polis*, la cité ou communauté des égaux. Dans la recréation théorique de Castoriadis, qui croise Aristote avec Freud, la famille est le lieu de socialisation/humanisation de « cet être monstrueux et inapte à la vie⁵⁵ » qu'est le nouveau-né, envisagé comme monade psychique (imagination libre, voire folle, pur flux de représentations auto-centré et donc incapable de chercher sa subsistance par lui-même). Or, dans la société capitaliste, selon un constat assez pessimiste de Castoriadis, les parents « moyens » ne semblent plus assumer ce rôle. En pourrissant leurs enfants de cadeaux et en les fourrant à longueur de journée devant la télévision, le message qu'ils leur transmettent ainsi est : « Jouissez le plus possible, tout le reste est secondaire⁵⁶ ». A partir de l'évocation d'un cas très concret – donner des cadeaux à tous les enfants présents lors d'un anniversaire – Castoriadis stigmatise l'annulation de la frustration et donc aussi l'annulation du devenir-signifiant du cadeau et du plaisir qui caractérise cette manière de faire⁵⁷. Sans frustration imposée à l'enfant, pas de phantasmatisation pour pallier le manque. Dès lors, plus de sublimation, et donc pas d'investissement des significations collectives ni de possibilité de développer une création singulière autonome. Pour Castoriadis, cette « éducation » paradoxale est ultimement le signe d'une fuite éperdue devant la mort et la mortalité : dans la société capitaliste, il n'y a plus de deuil, ni public ni rituel. L'accumulation de gadgets et de

⁵⁵ CASTORIADIS (C.), « Psychanalyse et société I », in *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 40-41.

⁵⁶ CASTORIADIS (C.), « La crise du processus identificatoire », *op. cit.*, p. 133.

⁵⁷ Cf. *ibidem*.

cadeaux à chaque instant, sans plus besoin d'une occasion festive, viendrait donc masquer l'horreur d'une mort qui n'est plus cadrée par le symbolique⁵⁸. Aussi, lorsqu'on pousse l'argument de Castoriadis jusqu'à ses ultimes conséquences, on peut arriver au constat suivant : au lieu d'apprendre à leurs enfants à devenir humains, les parents capitalistes les *éduqueraient à la déshumanisation*. Il y a là un oxymore particulièrement troublant. En effet, tout se passe comme si, au lieu de socialiser la monade psychique en limitant et en cadrant ses désirs, l'institution familiale capitaliste jouait le rôle contraire : maintenir ses « individus » dans l'état de monade psychique. Jouir le plus possible, dans une temporalité confinée à l'ici et maintenant – trompeuse éternité d'une finitude désespérément voilée – n'est-ce pas là la troublante réplique « socialisée » de la phantasmatisation monadique ?

Pour terminer ce bref tour d'horizon des institutions du capitalisme, il faut souligner l'importance d'une institution spécifique, celle de l'entreprise : « Pas de capitalisme sans entreprise et pas vraiment d'entreprise dans les sociétés antérieures au capitalisme : cette institution qui porte une signification, cet ensemble de dispositifs et de règles qui met ensemble un grand nombre de gens, leur impose l'utilisation de certains outils et machines, contrôle et organise hiérarchiquement leur travail, et possède comme finalité l'autoagrandissement indéfini. Cette institution et cette signification sont une création du capitalisme⁵⁹ ».

Toujours en prolongeant la comparaison différentielle avec la Grèce ancienne, il me semble intéressant de souligner que l'entreprise ne semble plus être une *koinônia*. En effet, elle ne se base pas sur du commun préexistant, ni sur du commun à construire en tant que finalité commune, mais elle repose sur une *subversion* de toute téléologie, qui transforme le moyen (l'expansion illimitée de la production) en finalité ultime. Or, nombreuses sont les entreprises qui ont recours explicitement ou implicitement au paradigme de la *koinônia* pour se désigner. En suivant les analyses de Richard Sennett, on peut ainsi constater que la spécialisation et l'individualisation de tâches simples

⁵⁸ CASTORIADIS (C.), « La crise du processus identificatoire », *op. cit.*, p. 134.

⁵⁹ CASTORIADIS (C.), « Institution première de la société et institutions secondes », *op. cit.*, p. 124.

qui caractérisait le capitalisme dans sa première phase – la routine du travailleur en usine – a cédé la place à la valorisation du travail en équipes sur des « projets » complexes⁶⁰. Or, de tels « projets » ne sont en rien porteurs d'une réelle autonomie et « l'équipe » capitaliste se révèle ne *pas* être une *koinônia* : surveillance mutuelle des individus soumis aux exigences incessantes de la rentabilité et de la compétitivité, insécurité et précarité qui maximalisent le « chacun pour soi » en affaiblissant les liens d'entraide et de solidarité mutuelle, etc. Le constat de Sennett donne à penser, car il souligne la menace que constitue les nouvelles formes du travail – notamment la flexibilité – pour la formation du caractère, au sens de l'*èthos* grec, soit de ce qui assure la permanence et la durabilité de l'identité personnelle.

C. La finalité du capitalisme

En ce qui concerne la finalité poursuivie par le capitalisme, l'expansion illimitée de la technoscience semble aujourd'hui poursuivie pour elle-même. Pourtant, Castoriadis constate le désinvestissement contemporain de l'imaginaire du progrès, qui, autrefois, « construisait l'histoire humaine comme une marche vers de plus en plus de liberté, de vérité, et de bonheur. C'était certes cet abominable et dérisoire *de plus en plus*, mais non de n'importe quoi : le plus portait sur des objets que tout le monde dans la société était d'accord pour valoriser. Ce qui survit, c'est l'expansion de la consommation d'à peu près n'importe quoi et l'expansion autonomisée de la technoscience, laquelle prend la place des croyances religieuses d'autrefois. On peut se demander jusqu'à quel point l'attitude superstitieuse de l'homme contemporain devant la technoscience est essentiellement différente de celle des primitifs devant la magie⁶¹ ».

Nouvel opium du peuple, la technoscience n'est ainsi elle-même qu'un prétexte, le seul moyen qui nous reste pour masquer le vide de sens du système. En effet, Castoriadis constate « la limite de la ratio-

⁶⁰ Cf. SENNETT (R.), *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Paris, Albin Michel, 2000.

⁶¹ CASTORIADIS (C.), « Quelle démocratie ? », *op. cit.*, p. 179.

nalité économique⁶²», qui ne sera jamais que la rationalité d'un système de moyens visant l'expansion illimitée de la production, elle-même nécessairement subordonnée à l'expansion illimitée de la consommation. Cette dernière constitue donc la finalité ultime du système capitaliste : « On invente tout ce qui peut être inventé, on produit tout ce qui peut être rentablement produit, les « besoins » correspondants seront suscités après⁶³. »

Je voudrais ici introduire une parenthèse pour donner à entendre selon un écho grec cette finalité absurde propre au capitalisme : la consommation pour elle-même, déconnectée de l'ancrage dans les besoins naturels. Dans ses *Politiques*, Aristote faisait la distinction entre deux sortes de biens : les premiers sont les biens « par nature », par exemple les produits de l'agriculture et de la chasse. Selon Aristote, c'est d'eux qu'on tire la véritable richesse, « car la quantité suffisante d'une telle propriété en vue d'une vie heureuse n'est pas illimitée⁶⁴ ». Au contraire, « il y a un autre genre d'acquisition que l'on appelle la chrématistique, du fait de laquelle il semble n'y avoir nulle limite à la richesse et à la propriété⁶⁵ ». Les biens matériels permettent de satisfaire les besoins naturels et donc de « vivre » au sens biologique du terme. Mais ils sont aussi les biens qui permettent le « bien vivre », spécifiquement humain, en ce que leur possession peut et doit être subordonnée à une juste mesure. Nécessairement limitée, la possession de tels bien reste donc un simple moyen subordonné à la finalité supérieure de la vie bonne : la vie active faite de délibérations, de jugements et de décisions, qui tisse la liberté de chaque citoyen au sein du monde commun. Tout au contraire, la chrématistique aliène : l'argent fait basculer l'humain dans le désir de l'illimité, en se subordonnant toutes les autres activités, en subvertissant toutes les vertus et en se prenant lui-même pour fin. Or, « le but du courage n'est pas de faire de l'argent mais de rendre hardi, le but de la médecine n'est pas

⁶² CASTORIADIS (C.), « Quelle démocratie ? », *op. cit.*, p. 172.

⁶³ CASTORIADIS (C.), « Le délabrement de l'Occident », in *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 71.

⁶⁴ ARISTOTE, *Politiques*, 1256 b 30-32, trad. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993.

⁶⁵ 1256b41-1257a1.

de faire de l'argent mais de rendre la santé⁶⁶ ». Encore et toujours de l'argent, pour avoir de plus en plus d'argent. Ainsi, le quantitatif dissout tout qualitatif.

Pour Aristote, la chrématistique est donc contre-nature, au sens fort du terme : « pure convention en rien naturelle⁶⁷ », substitut symbolique visant à complexifier le simple troc, la monnaie est une création de la surnature humaine, qui, paradoxalement, peut se retourner contre elle-même. En effet, si la chrématistique fait basculer dans le désir de l'illimité, c'est parce que « on fait effort pour vivre et non pour mener une vie heureuse, et comme le désir de vivre n'a pas de limite, les moyens eux aussi on les désire sans limites⁶⁸ ». Ainsi, loin de « parachever la nature » en actualisant le *télos* rationnel et politique de l'humain, la *tekhnè* peut aussi l'engluer dans son animalité. En inventant la monnaie, la rationalité technique cantonne l'humain à la pure perpétuation de son vivre biologique, déconnecté de toute notion du bien et du juste. En arrière-fond de l'analyse d'Aristote, on peut entendre le cri du philosophe contre l'*apeiron*, le chaos ou l'abîme, l'indéterminé fondamental qui résiste au pensable et pourtant constitue le fond de toute réalité.

D. Les affects du capitalisme

J'en reviens maintenant au fil conducteur de mon analyse, pour examiner le dernier élément constitutif de l'*eidōs* du capitalisme. Selon Castoriadis, « une constellation d'affects accompagne la poussée d'expansion indéfinie d'une prétendue maîtrise rationnelle de tout ce qui est⁶⁹ », dont les deux principaux sont l'irresponsabilité et l'insouciance⁷⁰. On pourrait leur ajouter l'ennui, la fatigue, le sentiment d'impuissance et la passivité généralisée qui en découle, tous traits caractéristiques d'un abandon implicite du projet d'autonomie, que Castoriadis appelle le conformisme généralisé : l'atomisation

⁶⁶ 1258a10-14.

⁶⁷ 1257b10-11.

⁶⁸ 1257b40-1258a2.

⁶⁹ CASTORIADIS (C.), « Quelle démocratie ? », *op. cit.*, p. 180.

⁷⁰ Cf. *ibidem*.

d'individus déconnectés les uns des autres, autocentrés sur la seule satisfaction de leur plaisir personnel, ressemblants étrangement à des monades psychiques... Peut-être faudrait-il d'ailleurs nuancer et plutôt parler de sentiments – ressentis de manière consciente par les individus – pour les différencier du niveau plus fondamental des affects, qui constitueraient leur socle : ce qui perdure de l'état monadique dans le psychisme socialisé. En effet, Castoriadis insiste sur l'importance de la haine comme affect primaire⁷¹. La haine serait la réactivation de la toute-puissance de la monade psychique, qui a une tendance innée à rejeter tout ce qui n'est pas elle, et donc à vouloir détruire tout ce qui l'empêche de jouir de son unicité⁷². Sublimée par la société dans tous les phénomènes agonistiques⁷³, cette haine, périodiquement, ne parviendrait plus à être cadrée : ainsi s'expliquerait l'éternel retour de la guerre, que Castoriadis définit comme étant une « explosion d'agression illimitée⁷⁴ ». Par ailleurs, nous avons vu que le résultat du processus d'humanisation de la monade psychique est la fabrique de l'individu social. Or, ce dernier est en lui-même un « objet » étrange et étranger du point de vue du noyau monadique de la psyché. Selon Castoriadis, « le moi réalité ne peut donc éviter d'être l'objet de l'ambivalence des affects. Habituellement, l'amour de ce moi l'emporte, mais la haine du moi continue de vivre à bas bruit dans les profondeurs⁷⁵ ». Pourrait-on dès lors considérer que la toute-puissance qui accompagne l'expansion illimitée de la technique serait l'expression du triomphe de la monade psychique, qui aurait réussi à subvertir de l'intérieur le processus de socialisation en produisant des individus qui, en eux-mêmes, conduisent non pas à la reproduction de la société, mais à sa destruction ?

⁷¹ Cf. CASTORIADIS (C.), « Imaginaire et imagination au carrefour », *op. cit.*, p. 96-97.

⁷² Cf. CASTORIADIS (C.), « Les racines psychiques et sociales de la haine », in *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 190.

⁷³ Cf. *ibidem*, p. 190-191.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 190.

⁷⁵ *Ibid.*

E. Les types anthropologiques du capitalisme

Cette question nous mène directement à la description des types anthropologiques du capitalisme. Vampire des créations social-historiques antérieures, la société capitaliste n'a pu se créer et fonctionner « que parce qu'elle a hérité d'une série de types anthropologiques qu'elle n'aurait pas pu elle-même créer⁷⁶ ». Castoriadis évoque à titre d'exemples « les juges incorruptibles, les fonctionnaires intègres et wébériens, les éducateurs qui se consacrent à leur vocation, les ouvriers qui ont un minimum de conscience professionnelle⁷⁷ ». Ces types humains ont été créés dans des périodes historiques antérieures, par référence à des valeurs alors consacrées et incontestables, comme « l'honnêteté, l'intégrité, la responsabilité, les égards dus aux autres, le service de l'État, la transmission du savoir, la belle ouvrage, etc.⁷⁸ ». Or, au fur et à mesure de l'essor du capitalisme, ces valeurs, non seulement ont perdu leur prestige, mais sont devenues dérisoires, voire, risibles, dans une société « où seuls comptent la quantité d'argent empochée, peu importe comment, ou le nombre de fois où vous êtes apparu à la télévision⁷⁹ ». Pour le dire encore autrement : « Le capitalisme s'est développé en usant irréversiblement à la fois les ressources naturelles de la planète, et un héritage historique créé par les époques précédentes et qu'il est incapable de reproduire⁸⁰ ». En effet, si l'argent est *de facto* la seule et unique valeur, « pour quelles raisons les juges ne mettraient-ils pas aux enchères les décisions qu'ils doivent rendre ? Certes, la loi l'interdit – mais pourquoi ceux chargés de l'appliquer seraient-ils incorruptibles ? [...] Qui, dans la logique du capitalisme, interdit à un inspecteur des impôts de recevoir des pots-de-vin ? [...] Un mathématicien de premier ordre, prof en fac, gagne 16 000 francs par mois et "produit" de jeunes mathématiciens. Parmi ceux-ci, ceux qui savent ce qui se passe dans la vie (presque tous), ne continueront pas à faire des maths. Ils feront de l'informatique et en-

⁷⁶ CASTORIADIS (C.), « Le délabrement de l'Occident », *op. cit.*, p. 68.

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ CASTORIADIS (C.), « Quelle démocratie ? », *op. cit.*, p. 176.

treront dans une firme avec un salaire au départ de 30 000 francs. Qui donc, à la génération suivante, deviendra prof de math ? D'après la logique du système, à peu près personne⁸¹. »

L'important est donc que, d'après les normes du système capitaliste, des personnes telles que les juges intègres, les fonctionnaires efficaces et les enseignants par vocation *ne doivent pas exister* : « Leur survivance est une anomalie systémique [...]. Mais combien de temps un système peut-il se reproduire uniquement en fonction d'anomalies systémiques⁸² ? »

L'analyse de Castoriadis n'est guère plus réjouissante en ce qui concerne les types anthropologiques générés par le capitalisme : l'entrepreneur schumpétérien⁸³ – seul type anthropologique réellement créé par le capitalisme et qui lui était indispensable pour s'instaurer – et l'autocréation de la classe ouvrière. On soulignera d'abord que Castoriadis valorise l'entrepreneur de la première phase du capitalisme, qu'il définit de la façon suivante : « Une personne passionnée par la création de cette nouvelle institution historique, l'entreprise, et par son élargissement constant moyennant l'introduction de nouveaux complexes techniques et de nouvelles méthodes de pénétration du marché⁸⁴. » Or, ce type humain est détruit par l'évolution actuelle : « Pour ce qui est de la production, l'entrepreneur est remplacé par une bureaucratie managériale ; pour ce qui est de faire de l'argent, les spéculations financières à la bourse, les OPA, rapportent beaucoup plus que les activités entrepreneuriales. En même temps qu'on assiste, moyennant la privatisation, au délabrement croissant de l'espace public, on constate la destruction des types anthropologiques qui ont conditionné l'existence même du système⁸⁵. »

Les entrepreneurs schumpétériens sont ainsi remplacés par des bureaucraties managériales et des spéculateurs financiers. Le type anthropologique agissant dans la seconde phase du capitalisme est devenu anonyme et élément d'un pur flux. En miroir, le modèle iden-

⁸¹ CASTORIADIS (C.), « Quelle démocratie ? », *op. cit.*, p. 176.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ CASTORIADIS (C.), « Le délabrement de l'Occident », *op. cit.*, p. 68.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibid.*

tificateur général est : « L'individu qui gagne le plus possible et jouit le plus possible. "Gagner", disjoint de toute fonction sociale et même de toute légitimation interne au système : on ne gagne que parce qu'on vaut, on vaut parce que l'on gagne⁸⁶. » Identification de l'être à l'avoir. Castoriadis compare ainsi le système économique à un « casino financier⁸⁷ » où « la connexion la plus maigre entre le travail et le revenu est rompue⁸⁸ ». On pourrait prolonger l'analyse : en voie de disparition, elle aussi, la connexion entre la valeur et la renommée. Pour obtenir la gloire, la *doxa* qui le rendrait immortel dans la parole des poètes, le guerrier grec devait s'illustrer par des prouesses exemplaires. Si le souvenir d'Achille et d'Ulysse a traversé les millénaires, la gloire est aujourd'hui par définition éphémère, fabriquée le temps d'une saison par les émissions télévisées. Si donc ce n'est plus l'élément agonistique de l'excellence qui mène le jeu « être meilleur que » –, ni même celui du progrès techno-scientifique, encore héritier des Lumières « plus de maîtrise pour plus de bonheur » –, l'histoire aujourd'hui, ne semble plus avoir de signification, car la dimension de l'avenir (visée et projection) semble avoir disparu. « Aujourd'hui, l'expansion illimitée de la "maîtrise", se réduit à l'expansion de la consommation, y compris les loisirs, devenus fins en soi⁸⁹. » Pour Aristote, l'animal humain ne vivait (*zèn*) que pour bien vivre (*euzèn*) et le loisir était le temps libre (*skholè*) – libéré des contraintes de la vie biologique – qui lui permettait d'actualiser son humanité dans l'action citoyenne ou la pensée philosophique. *Homo laborans* devenu fou, l'individu capitaliste produit à la seule fin de consommer, indéfiniment, détruisant ainsi au moment même où il la produit son « œuvre ».

En parallèle à la disparition du type humain de l'entrepreneur, Castoriadis constate celle de la classe ouvrière, envisagée comme « classe autocréée par son action dans la société capitaliste⁹⁰ ». En effet, dans la première phase du capitalisme, « le travail et la vie à l'usine et dans

⁸⁶ CASTORIADIS (C.), « La crise du processus identificatoire », *op. cit.*, p. 131.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ CASTORIADIS (C.), « Héritage et révolution », in *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 140.

les quartiers ouvriers inculquent positivement au prolétariat une nouvelle mentalité faite de solidarité, de sens pratique, d'esprit mesuré, de profondeur de pensée, d'humanité, en accord avec la société nouvelle à mettre en place. Elles produisent un nouveau type anthropologique, une nouvelle structure socio-psychique, conditions nécessaires à la production d'une société nouvelle. Les conditions du capitalisme transforment les humains de telle manière qu'ils transformeront à leur tour ces conditions dans la direction désirée. La classe ouvrière à la fin du XIX^e s'est comportée et a agi comme aucune autre classe exploitée ou dominée par le passé. Cela ne fut pas le produit des circonstances, mais l'autocréation de la classe ouvrière⁹¹ ». Parce qu'il fut l'héritier du mouvement démocratique, le mouvement ouvrier a selon Castoriadis relancé le projet d'autonomie, en créant « des institutions d'un caractère profondément démocratique, dont certaines dépassent les formes du mouvement démocratique bourgeois et ressuscitent des principes enracinés dans les institutions de la Grèce ancienne, tels que la rotation des responsables dans les syndicats britanniques de la première période, ou l'importance des assemblées générales souveraines de tous les intéressés et la révocabilité permanente des délégués instaurée par la Commune de Paris et redécouverte chaque fois que les ouvriers formèrent des organes autonomes tels les conseils (Hongrie, 1956)⁹² ».

Il est dès lors intéressant de souligner que, loin de s'opposer à l'expansion du capitalisme, la classe ouvrière en a été l'élément moteur. Castoriadis rappelle en effet que « la tendance du capitalisme, durant la première moitié du XIX^e siècle, était à la paupérisation et à la surproduction⁹³ ». Ce furent les luttes ouvrières qui les ont contrecarées, « en imposant des augmentations des salaires et des réductions de la durée du temps de travail, créant ainsi des marchés intérieurs énormes de consommation et évitant au capitalisme d'être noyé dans sa

⁹¹ CASTORIADIS (C.), « Héritage et révolution », in *Figures du pensable, op. cit.*, p. 140.

⁹² *Ibidem.*

⁹³ CASTORIADIS (C.), « La rationalité du capitalisme », in *Figures du pensable, op. cit.*, p. 89.

propre production⁹⁴ ». Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est donc aujourd'hui la disparition de la contestation qui met en danger la stabilité du régime capitaliste. Plus de lutte ouvrière, plus d'*agôn* en réalité médiateur, plus de vrais conflits politiques. A leur place, des luttes d'intérêts, des replis corporatistes, de faux débats qui minent toute contestation possible du système en place.

En conclusion, selon Castoriadis, si le capitalisme continue à pouvoir exister, c'est uniquement parce qu'il bénéficie encore des modèles identificatoires produits autrefois. Or, rien dans le système ne justifie les « valeurs » censées être ainsi investies, puisque la seule valeur véritable du capitalisme est l'argent. Aliéné à la seule signification imaginaire du marché érigée en fondement absolu dont la « croissance » justifie tout, le système capitaliste marque le retour à une hétéronomie forte. En parallèle, Castoriadis constate le retrait de l'autonomie démocratique au profit d'une politique soumise à une oligarchie financière qui détient le réel pouvoir. Dès lors, l'auto-reproduction continuée du système devient de plus en plus problématique. On peut dégager de l'analyse de Castoriadis le constat d'une impasse véritable : d'une part, ce sont ceux qui ne se conforment pas au capitalisme et à ses pseudo-valeurs qui permettent au système de survivre. La résistance accroît donc le système au lieu de l'affaiblir. En effet, le capitalisme présente la particularité de parvenir à récupérer à son profit toutes les valeurs, y compris celles qui lui sont opposées.

Il n'y a donc en réalité plus de résistance possible, puisque tout système de valeurs et de référence autre que celui du capitalisme est piégé, la subversion du langage réduisant à l'identique toute forme d'altérité. D'autre part, le système capitaliste en lui-même travaille à son autodestruction, en produisant des individus monadiques incapables d'assurer sa reproduction. Société paradoxale, le capitalisme perpétue en effet l'état de monade psychique, en bloquant les processus au cœur de toute socialisation : la sublimation et le processus identificatoire, mais aussi la projection de soi dans le futur, qu'Aristote associait déjà à l'imagination délibérative, faculté de l'âme spécifiquement

⁹⁴ CASTORIADIS (C.), « La rationalité du capitalisme », in *Figures du pensable*, op. cit., p. 89.

humaine⁹⁵. La disparition de l'imagination et celle de la délibération marquent ainsi une distorsion fondamentale dans la perception temporelle de l'individu et de la société capitalistes : oubliés du passé, incapables de se projeter dans l'avenir, centrés sur le seul présent, dès lors indûment perçus comme éternel.

La société capitaliste serait-elle donc ultimement agie par la pulsion de mort, et non par la pulsion de vie ou d'autoconservation ? En niant sa propre finitude, notre société est en train de la confirmer, détruisant petit à petit son *eidos*. Or, si la destruction d'un *eidos* est un processus inhérent au social-historique, l'humanité est pour la première fois confrontée au risque d'une *destruction radicale*. En effet, en s'auto-détruisant, la société capitaliste détruit la condition de possibilité de toute création social-historique : la Terre. L'énorme développement économique inhérent au capitalisme est comme on sait conditionné par la destruction irréversible des ressources naturelles. *La destruction de sa condition de possibilité est ainsi nécessaire à la survie du système*. L'oxymore est tellement intenable, que nos sociétés l'occultent en permanence. Comme y insiste Castoriadis : « Nous sommes à un croisement de chemins de l'histoire : un chemin apparaît d'ores et déjà clairement tracé. C'est le chemin de la perte du sens, de la répétition de formes vides, du conformisme, de l'apathie, de l'irresponsabilité et du cynisme [...] L'autre chemin devrait être ouvert par un réveil social et politique, une renaissance du projet d'autonomie individuelle et collective, c'est-à-dire la volonté de liberté⁹⁶. »

III. Devant l'abîme : affectivité, imaginaire et création social-historique

« Malheur, malheur ! », la tentation est forte de tendre l'oreille à la sagesse du silène, figure nietzschéenne de la pulsion de mort. Pourtant, si la société capitaliste semble se laisser fasciner par le spectacle de sa propre destruction, une autre réaction est possible face au dévoilement de l'abîme. Pour la première et peut-être dernière fois,

⁹⁵ Cf. ARISTOTE, *De l'Âme*, III, 431 b 6-12 et 434 a 7-12.

⁹⁶ CASTORIADIS (C.), « Imaginaire et imagination au carrefour », *op. cit.*, p. 109.

l'humanité dans son ensemble est confrontée à la nécessité de se créer de nouvelles valeurs afin de pouvoir survivre. Mais il nous faut pour cela réapprendre à bien vivre, retrouver le chemin ouvert par les Grecs : la vie bonne, celle qui sublime notre ancrage biologique et crée notre humanité, déjà au niveau de la perception la plus élémentaire. Le philosophe qui croise un cadavre animal sur le bord de la route s'arrête pour l'observer, nous dit Aristote⁹⁷. C'est que, à la différence des autres humains qui passent leur chemin, dégoûtés, il le trouve *beau* parce qu'il voit d'emblée sa *forme*, manifestation visible de l'*eidos*. La vision du philosophe est donc transfigurée par sa recherche de connaissance, et ce, dans sa vie de tous les jours. Pouvoir de l'imagination théorique *au quotidien*. En puissance, chez tous les êtres humains, qui ont « par nature, le désir de connaître⁹⁸ ». Actualiser ce pouvoir de l'imagination est l'un des rôles fondamentaux de l'éducation.

La survie d'une *politeia* est subordonnée à sa *paideia*, résumait Aristote. Il faut en (re)prendre acte. L'école publique est largement dévalorisée par le système capitaliste, qui crée cependant des pôles d'excellence – payants – pour dresser ses élites, tout en veillant à l'assoupissement/abrutissement des « masses ». Dès lors, il nous incombe de travailler à construire une nouvelle forme d'enseignement pour tous, pour créer un véritable sens de la *koinônia*. Non pas le repli identitaire sur la « communauté » de sang ou de sol, mais l'ouverture à tous ceux qui s'inscrivent dans un projet commun. Non pas l'élitisme des castes censitaires, mais celui du dépassement de chacun dans la recherche du bon. Non pas la pseudo-autonomie dès la maternelle, mais l'autonomie véritable, qui n'est pas l'absence totale de sens des limites, mais tout au contraire l'autolimitation : toujours déjà avec et pour autrui, nous ne pouvons faire de notre vie une véritable création

⁹⁷ Cf. ARISTOTE, *Des Parties des Animaux*, 645a 7-10 : ce qui est « désagréable à la sensation » (*pros tèn aisthèsin*) pour l'homme commun est agréable à la vision sublimée qu'est la contemplation théorique (*kata tèn theôrian*) du philosophe. En 645 a 10-36, Aristote exhorte à ne pas céder à la répugnance enfantine car tous les êtres vivants sont beaux, puisqu'ils sont soumis à la finalité de la nature. Il faut souligner que tous les hommes ont la capacité d'accéder à une vision contemplative qui voit la beauté dans la laideur dans le cas particulier de la représentation picurale. Cf. aussi *Poétique*, 1445b 9-19.

⁹⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 980 a 21. Il faut souligner que c'est par ces mots que s'ouvre le traité.

practico-poïétique qu'en créant individuellement et collectivement nos propres limites. Positivité du *péras* grec : non pas ce qui entrave mais ce qui contient, en donnant forme à l'illimité.

L'éducation qui permet de libérer le potentiel créateur de l'imagination est donc aussi nécessairement celle qui développe la rationalité critique et la délibération, en visant une autoréflexion croissante du sujet. A cela, il faut encore ajouter le *pathei mathos*, selon la belle formule d'Eschyle : non pas l'écolage par la souffrance, mais l'apprentissage de et par les affects. Castoriadis accordait une importance cruciale à la phrase programmatique de Rousseau : « Celui qui entreprend de donner des lois ou des institutions à un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine : il doit commencer par en réformer les mœurs, car les mœurs sont ce qui conservent un peuple dans l'esprit de son institution⁹⁹. » A la différence de Arendt, Castoriadis considère en effet que le politique prend nécessairement appui sur la sphère sociale¹⁰⁰. La réactivation du projet d'autonomie politique implique donc de travailler l'*èthos* de notre société, en modifiant ses façons de vivre et les affects qui en sont le fondement. A la haine substituer la *philia*¹⁰¹, ce lien si fort entre les hommes, que, « quand les hommes sont amis dans la cité, il n'y a plus besoin de justice¹⁰² ». Pour cela, valoriser la *poikilia* démocratique, diversité hétérogène et pourtant harmonisable. Les banquets, les sacrifices en commun et la participation à des chœurs : tels étaient d'après Aristote les cadres institutionnalisés permettant à un citoyen grec de développer la *philia*, ciment de la sociabilité civique. Aujourd'hui, la reprise d'un projet politique d'autonomie collective exige plus que jamais la *philia*. A nous d'inventer les occasions, petites ou grandes, de l'actualiser : en retrouvant le sens du partage dans des repas de quartier, en expérimentant l'harmonie oscillante de la participation à

⁹⁹ CASTORIADIS (C.), « Héritage et révolution », *op. cit.*, p. 136, ainsi que *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce. 2*, Paris, Seuil, 2008, p. 28.

¹⁰⁰ Cf. CASTORIADIS (C.), *La cité et les lois, op. cit.*, p. 80. Cf. aussi p. 101.

¹⁰¹ A partir d'Aristote, Castoriadis propose une analyse de la *philia*, très brève, mais essentielle pour mon propos. La *philia* est pour lui « le premier rapport intersubjectif qui compte dans la vie politique [...] elle ne peut exister qu'entre égaux : cela en fait l'affect démocratique par excellence » (*ibid.*, p. 179).

¹⁰² ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1155a 26-27.

un chœur tragique contemporain¹⁰³, en s'engageant dans les mouvements alter-mondialistes, etc. La tâche est *interminable*, mais pas illimitée, tant il faut lutter pour qu'existe à nouveau un infini placé sous le signe du bien.

¹⁰³ Je fais ici référence au projet du Theatercombinat de Vienne, dirigé par Claudia Bosse, qui a entrepris de réactiver l'engagement citoyen du chœur tragique athénien en montant les *Perses* d'Eschyle à Genève en 2006 puis à Braunschweig en 2008, à partir d'un appel à la population de chacune de ces deux villes. Avec respectivement 180 et 300 participants de 126 à 80 ans, tous milieux socio-professionnels confondus, ces *koinônia* sans commun préexistant, basée sur un travail pratico-poïétique commun, parfois agonistique mais surtout générateur de *philia* parmi des gens que rien n'aurait permis de faire se rencontrer. Pour plus de détails, je me permets de renvoyer à KLIMIS (S.), « Inventer le chœur tragique au XXI^e siècle », in TUDOIRE-SURLAPIERRE (F.) et FIX (F.) dir., « *Et en dessous, le chœur frustré comme toujours* ». *Le chœur dans le théâtre contemporain*, Dijon, Presses universitaires de Dijon, 2008, à paraître.