

Uppsala Rhetorical Studies U R S

S R U *Studia Rhetorica Upsaliensia*

ACTUALITÉ D'UNE
PENSÉE RADICALE

Hommage à Cornelius
Castoriadis

Vincent Descombes, Florence
Giust-Desprairies, Mats Rosengren [eds]

Editor of the URS/SRU-series: Mats Rosengren.

Previous SRU-publications:

1. Leif Åslund, *Magnus Gabriel De la Gardie och vältaligheten*. Diss. Uppsala 1992
2. Nils Ekedahl, *Det svenska Israel. Myt och retorik i Haquin Spegels predikokost*. Diss. Uppsala 1999
3. Otto Fischer and Ann Öhrberg, eds, *Metamorphoses of Rhetoric: Classical Rhetoric in the Eighteenth Century*, Uppsala 2011
4. Peter Lind, "Strunt alt hvad du orerar» – Carl-Michael Bellman, ordensretoriken och Bacchi Orden. Diss. Uppsala 2014
5. Ann Öhrberg, *Samtalets retorik. Belevade kulturer och offentlig kommunikation i svenskt 1700-tal*. Uppsala 2014
6. Mats Rosengren, Alexander Stagnell, Louise Schou Therkildsen, eds, *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, Uppsala 2017

Actualité d'une pensée radicale – Hommage à Cornelius Castoriadis

Sous la direction de Vincent Descombes, Florence Giust-Desprairies,
Mats Rosengren

© 2018 Uppsala Rhetorical Studies

ISBN: 978-91-980081-4-2

Publié avec le soutien de Kungl. Patriotiska Sällskapet, Stockholm,
Suède

SOMMAIRE

Préambule – 4

Vincent Descombes, *Introduction – Une pensée radicale* – 6

PREMIÈRE PARTIE

« L'ÉTAT DU SUJET AUJOURD'HUI »

Florence Giust-Desprairies, *Entre psyché et social-historique, le chaînon manquant de l'intersubjectivité* – 10

Stephanatos Gerassimos, *D'une subjectivité réfléchissante toujours à faire être* – 21

Mats Rosengren, *Des sujets autonomes ?* – 33

Arnaud Tomès, *Castoriadis et la critique de la rationalité* – 44

Olivier Fressard, *Le concept de création chez Castoriadis* – 51

DEUXIÈME PARTIE

LE POUVOIR INSTITUANT DE LA DÉMOCRATIE

François Bordes, *Penser le labyrinthe – Archives, démocratie et création* – 64

Stéphane Vibert, *Imaginaire et culture – Castoriadis lecteur de l'anthropologie sociale* – 71

Philippe Urfalino, *La démocratie – nécessaire autolimitation, impossible auto-institution* – 82

Frédéric Lordon, *Sens, valeur, et puissance du collectif – entre Castoriadis et Spinoza* – 94

TROISIÈME PARTIE
PERSPECTIVES ACTUELLES SUR L'IMAGINAIRE SOCIAL

Frédéric Brahami, *Castoriadis – le projet d'autonomie comme projet de vérité* – 107

Bruno Karsenti, *La transcendance de l'autonomie* – 115

Sophie Klimis, *Quel sujet, quelle démocratie, quelle communauté ? – Improvisation libre sur trois thèmes classiques* – 125

— Préambule —

Cornelius Castoriadis disparaissait il y a 20 ans déjà, laissant à la postérité une œuvre importante et novatrice. Figure intellectuelle originale, il est à la fois célèbre et méconnu. Son nom est, et reste, le plus souvent, associé au groupe et à la revue *Socialisme ou barbarie* où, dans les années 1950 et 1960, s’est forgée l’une des analyses les plus lucides des régimes de type soviétique et une critique radicale du marxisme dans l’intention de sauver le projet révolutionnaire. La pensée de Castoriadis est, cependant, loin de se limiter à ce travail de théorie politique. Il a aussi élaboré, à partir des années 1960, une pensée proprement philosophique, révélée pour la première fois avec la publication, en 1975, de son maître-ouvrage, *L’Institution imaginaire de la société*, complétée, par la suite, par les 6 volumes des *Carrefours du labyrinthe*.

A partir de 1980, après avoir été élu directeur d’études à l’EHESS, il tiendra, dans cet établissement, 16 années durant, un séminaire de philosophie. Il y entreprendra une vaste enquête, inséparablement philosophique et historique, consacrée à ce qu’il nommait “la création humaine”. Celle-ci n’est pas, loin s’en faut, indépendante de sa théorie politique. Le projet socialiste, puis démocratique, en un sens radical du terme, se nourrit chez lui d’une pensée du *social-historique*, selon son expression, qui joue le rôle d’une philosophie fondamentale.

Dans les ouvrages publiés de son vivant, Castoriadis traite de sujets de philosophie aussi bien que de politique, de psychanalyse aussi bien que d’économie, de sciences aussi bien que d’histoire grecque. Toutefois, sous cette apparente dispersion, la pensée de Castoriadis possède, sans prendre, certes, la forme d’un système, une grande cohérence. Ses concepts d’autonomie et d’hétéronomie, d’imaginaire social et d’imagination radicale, de chaos et de créa-

tion, pour citer les plus manifestes, informent toutes ses contributions, quel qu'en soit le champ disciplinaire.

Les textes réunis dans ce volume sont issus d'un colloque, organisé par le Centre de Recherche Sociologiques et Politiques Raymond-Aron (CESPRA) de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) et par le Laboratoire de Changement Social et Politique (LCSP) de l'Université Paris-Diderot-Paris 7, conjointement avec l'Institut Mémoire de l'Édition Comtemporaine (IMEC) et l'Association Castoriadis.

Prolongeant leur contribution, les auteurs, dans cet ouvrage, se confrontent aux apports théoriques de Castoriadis, en engageant une discussion avec sa pensée. L'intention n'est pas de reprendre une œuvre ou de suivre un itinéraire intellectuel. Elle est de mesurer l'actualité de certaines des analyses du philosophe par des chercheurs engagés sur des terrains variés en fonction de leurs thèmes propres de réflexion.

Ce livre, en hommage à Castoriadis, vingt ans après sa disparition, est ainsi une occasion, non seulement de lui adresser de nouveaux questionnements, mais encore de suivre les voies esquissées dans leur possible prolongement. Il s'agit de reprendre le débat avec le philosophe, comme il le faisait lui-même avec les autres, dans un esprit agonistique, souvent de manière polémique, mais toujours, avec une force persuasive et une passion communicative peu commune. Reprendre le débat comme il aurait apprécié qu'on le fit avec lui.

— Introduction — Une pensée radicale

Vincent Descombes

Directeur d'études à l'EHESS. CESPRA

Le 26 octobre 2017, j'ai reçu la charge de présenter au nom de l'Association Cornelius Castoriadis le colloque qu'elle organisait conjointement avec l'Institut Mémoire de l'édition contemporaine (IMEC), le Laboratoire du Changement social et politique (LCPS) de l'Université Paris-Diderot (Paris 7) et le Centre de recherches sociologiques et politiques Raymond-Aron (CESPRA) de l'École des Hautes Études en Sciences sociales. Je commençais par remercier les deux établissements qui avaient accepté d'accueillir notre rencontre (l'Université Paris 7 pour la journée du Jeudi 26, l'EHESS pour les journées du Vendredi 27 et du Samedi 28). Après quoi, j'expliquais le titre que nous avons donné au colloque, à savoir : « Actualité d'une pensée radicale : Hommage à Cornelius Castoriadis ».

Dans la langue des journalistes et des politologues, le mot « radicalité » évoque des phénomènes d'extrémisme, de sectarisme ou d'intégrisme, voire de passage à l'action violente. On dit par exemple d'un conflit qu'il se radicalise, voulant dire par là que les positions se durcissent et deviennent irréconciliables. La radicalité renvoie alors à une échelle permettant de classer les prises de position et les revendications selon qu'elles sont modérées ou excessives, conciliantes ou combatives, molles ou dures.

Ce n'est pas ainsi que Castoriadis lui-même entendait la radicalité. Et ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre le titre de notre colloque. Castoriadis prenait le mot « radicalité » dans le sens des philosophes. La pensée d'un philosophe se fait radicale quand elle cherche à répondre à l'exigence qui fonde la philosophie comme telle, une exigence que Castoriadis définissait ainsi : une prise en charge de la totalité de ce qui demande à être pensé. Il dit par exemple :

« La philosophie est prise en charge de la totalité du pensable puisqu'elle est requise de réfléchir sur toutes nos activités » (*Fait et à faire*, Seuil, 1997, p. 11)

Dans l'histoire de la philosophie, cette exigence d'une réflexion radicale s'est souvent traduite par l'idée que le philosophe devait trouver un *point de départ radical* pour son entreprise. Il lui fallait mettre la main sur une *première vérité*, une vérité qui contiendrait en germe toutes les autres, à la façon dont le *Cogito* des philosophies du sujet est censé fournir le principe de la science ou celui de la morale.

D'autres philosophes ont contesté le caractère fondateur, et donc la radicalité, de cette prétendue première vérité. Ils ont renoncé à se donner un point de départ radical dans une première vérité, principe de toutes les autres vérités, fondement ultime de tout notre savoir. Pourtant ils ont maintenu l'idée d'un point de départ radical en déterminant la question qui devait, selon eux, être à la racine de toutes les autres, une question qui se devait donc d'être unique et fondamentale. La pensée se ferait radicale en posant cette question ultime, qui est aussi la première de toutes les questions, celle qui commande toutes les autres. Ainsi, Heidegger a cru pouvoir se donner pour thème la totalité du pensable en posant la question de l'être, ou plus précisément la question du *sens de l'être*, question qui selon lui précède toute interrogation sur telle ou telle sorte d'étant. Il faudrait poser la question de l'être en la séparant soigneusement des interrogations subalternes sur l'étant. Procéder autrement, ne pas isoler la question du sens de l'être, ce serait participer à l'« oubli de l'être » qui marque, selon Heidegger, le destin de la métaphysique occidentale.

Ce n'est pas du tout la voie suivie par Castoriadis. De la tradition philosophique, il retient assurément quelque chose. À savoir, l'exigence d'une question qui ne s'en tienne à demander si quelque chose

existe, mais qui réfléchisse sur le sens même de cette interrogation, donc sur le sens de l'assertion d'existence dans le cas considéré. La question ontologique, ou question du « sens de l'être », doit en effet être posée, mais à chaque fois dans un domaine particulier. Par exemple, la philosophie du social consiste pour lui à demander ce que c'est, pour une société ou pour une culture, que d'exister : selon quel mode d'être doit-on concevoir le « il y a » quand il s'agit de dire qu'il y a, non pas seulement des étoiles, des montagnes, des abeilles, mais aussi des sociétés humaines. En quoi le « social-historique » ne se laisse-t-il pas réduire au « naturel » ? En revanche, Castoriadis rejette catégoriquement l'idée qu'on pourrait se donner un unique point de départ, que ce soit dans une unique *vérité première* ou dans une unique *question première*.

Pour lui, la réflexion doit se confronter avec les multiples activités humaines qu'il s'agit de penser, c'est-à-dire d'abord de concevoir à chaque fois dans le mode d'être qui leur est propre. Il s'ensuit que le philosophe doit se confronter avec tous les *domaines de l'homme* et être attentif à ce qui rend spécifique chacun de ces domaines. D'où l'importance dans sa pensée des questions d'émergence et d'irréductibilité, de ce qu'il appelle *création*. C'est là ce que Castoriadis appelle : prendre en charge le pensable. Les volumes de la série intitulée *Les Carrefours du labyrinthe* donnent à voir, par l'organisation même de leurs tables des matières, comment il entendait la radicalité d'un questionnement. Les textes y sont regroupés en rubriques dont les titres sont fournis par le lexique grec : *psyché*, *logos*, *koinônia*, *polis*, et même une fois *kairos*. Le philosophe doit donc se faire philosophe de la politique, philosophe de la psychanalyse, philosophe des sciences sociales, et faire surgir les questions ontologiques à partir du domaine à chaque fois exploré. Il est remarquable qu'on ne trouve pas une rubrique qui aurait pour

titre *to on* ou « l'être » considéré pour lui-même, à part de cela qui se trouve être dans le cas considéré. C'est que Castoriadis, à la différence de la phénoménologie herméneutique, prend à la lettre la célèbre proposition d'Aristote : l'être se prend en plusieurs sens. Le mode d'être d'une cité n'est pas celui d'un caillou, ni celui d'un nombre ou d'une théorie. L'assertion « il y a » change de sens d'une strate du monde à l'autre, d'où les tables de matière familières aux lecteurs des *Carrefours*.

C'est cette confrontation que Castoriadis a menée dans ses séminaires de l'EHESS, sous le titre général d'une interrogation sur la *Création humaine*. Dès lors que sa pensée était axée sur l'irréductibilité les unes aux autres des différentes strates de la réalité, et en particulier l'irréductibilité de la strate qu'il appelle « le social historique » à celle du « naturel », il n'a cessé d'interroger, en philosophe, les disciplines des sciences sociales, et en particulier : l'économie politique, l'histoire, la sociologie et l'anthropologie sociale, et bien sûr la psychanalyse, qu'il pratiquait par ailleurs. C'est à cette partie de son travail que le présent colloque est consacré. Il faudrait à vrai dire une autre rencontre pour rendre justice à sa réflexion sur les mathématiques, en particulier sur la théorie des ensembles et la logique des concepts mathématiques (laquelle inclut la logique « ensembliste-identitaire » sur laquelle il ne cessait de revenir), et encore une autre rencontre pour tenir compte de ce qu'il avait à dire sur les sciences de la nature, en particulier sur la biologie et la subjectivité du vivant.

A d'autres occasions, par exemple à la décade de Cerisy-la-Salle en 1990, nos discussions de la pensée de Castoriadis avaient été organisées thématiquement, sur le modèle qu'il avait lui-même fourni dans ses *Carrefours du labyrinthe* et que je viens de rappeler. Chaque conférencier avait donc été invité à intervenir dans l'une ou l'autre de ces catégories : du côté du *logos*, ou de la *psyché*, ou de la *polis*.

Le colloque d'aujourd'hui a été conçu autrement. Puisque l'occasion en était l'anniversaire de la disparition de Castoriadis (1997), l'idée a été d'interroger des chercheurs contemporains en sciences sociales et en philosophie. Chacun d'eux a été prié d'intervenir à partir de son propre travail. Même si nous avons pu, jusqu'à un certain point, regrouper les exposés en trois grandes rubriques – l'état du sujet aujourd'hui, le pouvoir instituant de la démocratie, perspectives actuelles sur l'imaginaire social –, il ne s'agit nullement de chapitres successifs, mais de simples repères, et il est à prévoir que nous entendrons parler de la subjectivité, du politique et de l'imaginaire tout au long du colloque. Il ne peut en être autrement dès lors que le but est « prendre en charge la totalité du pensable », non pour le déduire d'un premier principe, non pour le rassembler dans une formule unique, mais au contraire pour l'appréhender dans sa diversité, dans ce qui nous impose de l'appréhender comme une *création*, ce mot étant entendu en son sens ontologique où il désigne l'émergence de nouvelles formes et de nouvelles possibilités d'être.

Le propos de ce colloque n'est donc pas de présenter systématiquement les grandes idées de Castoriadis, ni non plus de rappeler les grandes étapes de son itinéraire d'intellectuel, de militant politique, d'économiste, de psychanalyste, de philosophe. Il est de mesurer l'actualité de sa pensée en demandant à des chercheurs, engagés sur des terrains très variés, de nous dire s'ils font quelque chose aujourd'hui de ses idées – que ce soit pour en tirer parti, les développer, ou au contraire pour les contester.

Vingt ans après, quelle est la présence de Castoriadis dans les débats contemporains ? Telle sera la question à laquelle nous allons chercher à répondre ensemble.

Première partie

« L'état du sujet aujourd'hui »

— Entre *psychè* et social-historique, le
chainon manquant de l'intersubjectivité —

Florence Giust-Desprairies

Professeure de psychologie sociale clinique
Université Paris-Diderot Paris 7

Le seul problème que l'institution de la société doit
résoudre partout et toujours c'est le problème du sens :
créer un monde investi de significations

Cornélius Castoriadis

Le projet théorique de Cornélius Castoriadis est principalement centré sur l'élucidation du faire société, avec un ensemble de notions mères – comme il les désignait lui-même – au centre desquelles le social-historique et le projet d'autonomie. Penser l'histoire, c'est, pour le philosophe, penser le social-historique qui est à dissocier du socio-historique et qu'il définit comme « champ de création qui se fait être en faisant être l'institution d'une société donnée, et les significations imaginaires qui s'y incarnent ». L'histoire est le déploiement de cet imaginaire instituant radical, créateur d'institutions mais c'est aussi l'altération de ces institutions. Création et altération fabriquent un individu social, au gré des significations instituées/instituant.

Avec le projet d'autonomie, Castoriadis change de scène. Il ne s'agit plus seulement d'un projet d'élucidation mais il introduit dans ce projet une autre composante, celle d'un engagement citoyen. Il double ainsi le penseur d'un citoyen qui ne se pose pas seulement la question d'une conception de l'autonomie mais surtout prend position pour cette autonomie et s'attèle à penser les conditions de sa réalisation. Et la connexion entre élucidation du social-historique et projet d'autonomie, au cœur de son approche, le conduit à penser le sens du faire historique à partir de la dialectique hétéronomie/autonomie.

Cette position, d'un travail d'élucidation engagée, est objet de controverses dans les milieux philosophiques. Elle est heuristique

pour moi, qui inscris mes recherches dans une clinique du malaise social dans les groupes et les organisations.

Toutefois je voudrais suggérer que si le projet d'autonomie a continûment à composer avec la *psychè* et l'institution sociale (Ce sont les deux faces inséparables et complémentaires du même projet), la difficulté de penser les conditions de sa réalisation me semble tenir, en partie, au chaînon manquant que représente, dans la construction castoriadienne, l'analyse des instances sociales intermédiaires et notamment l'intersubjectivité, comme lieu pour saisir l'effectivité (actualisation et activation) des processus à l'œuvre (notamment d'incorporation, d'intériorisation) et le vif, la chair de la liaison entre *psychè* et société.

Je me propose donc – dans cette contribution – d'examiner, dans un premier temps, le mode d'être du social historique, concernant les significations imaginaires de la subjectivité et de ses avatars contemporains, avant d'ouvrir le questionnement, dans un deuxième temps, sur cette articulation entre pensée sociale historique et projet d'autonomie.

Une conception de la liberté humaine

L'affirmation moderne de la singularité, comme principe et comme valeur, dessine une conception inédite de la liberté humaine : l'être humain s'y trouve conçu et affirmé comme la source de ses représentations et de ses actes, comme leur fondement ou leur auteur. L'homme n'entend plus recevoir les normes ni de la nature des choses, ni de Dieu, mais prétend les fonder lui-même à partir de sa volonté et de sa raison dont le caractère universel ordonne le lien social et institue l'identité collective.

Cette figure du sujet moderne, est pour Castoriadis, création

sociale- historique ; œuvre du collectif anonyme, là ou d'autres historiens ou philosophes voient l'affirmation moderne de cette singularité, comme inséparable de la genèse et de l'histoire de la démocratie (Gauchet, 1998), dans un continuum d'un certain nombre d'évolutions notamment un questionnement sur l'avenir, en lien avec le devenir du sujet et de ses productions sociales.

Le passage de la subjectivité moderne à la subjectivité contemporaine, – qu'elle soit considérée comme un long processus historique ou comme le déploiement d'un imaginaire instituant – donne lieu à diverses lectures. Schématiquement on peut dire que les unes voient dans la postmodernité, l'hyper modernité ou la sur-modernité une exacerbation ou une radicalisation de la modernité, notamment Marc Augé (1992) et Georges Balandier (1994). Tandis que d'autres considèrent ce passage, comme une transformation réglée, dans le processus historique ou encore comme une nouvelle émergence. Passage ou émergence entre un sujet de l'époque moderne défini comme un individu autonome, instituant ses propres normes par les découvertes, en lui-même, des lois de la raison universelle, et un sujet contemporain se caractérisant par le seul principe de sa toute légitimité, « privé et ventriloque » selon la formule de Castoriadis. Je voudrais suggérer que la modernité, dans sa genèse, donne forme à l'hybridation de deux figures du sujet, le sujet autonome et celui que je propose de nommer le sujet indépendant.

Ces deux figures du sujet, imbriquées, prennent chair au lieu de la rupture de l'hétéronomie qui pour Castoriadis crée un changement essentiel du champ social institué et qui se traduit par l'émergence de deux significations imaginaires posées comme centrales, parce que structurant les sociétés modernes. Je les rappelle dans leur formulation : « l'une, l'autonomie comme signification individuelle et sociale de la recherche des formes de liberté collective qui cor-

respond au projet démocratique et émancipatoire. L'autre, définie selon les termes castoriadiens comme « l'extension illimitée d'une prétendue maîtrise prétendument rationnelle sur le tout, nature aussi bien qu'êtres humains, qui correspond à la dimension capitaliste des sociétés modernes » (Castoriadis, 1990). Dans leur constitution historique, ces deux significations imaginaires se sont, selon l'auteur, tissées ensemble, dans une contamination et une fonctionnalité réciproque, chacune représentant un type d'anthropologie différent, mais les deux formant un ensemble conflictuel et complémentaire.

Je suggère de voir dans le sujet contemporain l'avènement de la figure de l'indépendance issue du type d'anthropologie constitutif de la signification imaginaire de la prétendue maîtrise et de ses possibles. Et de considérer que son déploiement se fait dans le recul de la figure de l'autonomie. Précisons que je situe mon analyse au niveau des constructions imaginaires et de leurs avatars et que j'examinerai l'importance du *cogito*, pas tant pour sa place historique dans le processus de subjectivation moderne que pour sa valeur mythique qui l'a progressivement conduit à pénétrer dans la société tout entière (Ferry, 1990). Je veux souligner l'importance de la signification imaginaire de ce *cogito* dans le fondement et le destin de ces deux figures de l'autonomie et de l'indépendance.

Rappelons donc les principes qui président à cet avènement du sujet. En révoquant tous les préjugés hérités, le sujet peut se saisir lui-même par sa propre pensée et devient le seul principe de certitude, le seul point d'appui pour construire le monde de la connaissance scientifique et philosophique. Ce sujet pensant qui occupe une place de fondement, va tracer les contours d'une figure d'un individu, entendu comme conscience et comme volonté, sujet de raison, ancré sur la certitude de se savoir lui-même, par sa propre pensée, édifice de la connaissance, sujet d'émancipation.

Mais ce sujet ainsi défini n'est sujet autonome que parce qu'il est également – toujours par principe – celui qui ayant posé l'absence de toute référence à un ordre naturel transcendant, englobant les individus, se questionne sur ce qui permettrait de brider sa liberté infinie. Il cherche, ainsi, en lui-même, les moyens d'une limitation qui doit dorénavant se penser comme auto-limitation.

Les principes qui instruisent cette figure bi-face, et que je considère comme une trame offerte à l'expérience, donnent les contours du sujet moderne. Je propose, en effet, de considérer que, de cette double figure ou pour être plus juste que de cette figure composite, les traits vont, d'une certaine manière, se dissocier dans les avatars du sujet contemporain. Ce qui va se dissocier, c'est d'un côté ce sujet des lumières qui désireux de se libérer de l'héritage du passé marqué par les ténèbres de l'ignorance, va s'engager sur le chemin éclairé de l'émancipation par la croyance dans la logique d'une rationalité illimitée. Et de l'autre, ce sujet qui reconnaît une transcendance contraignante pour lui, dans le registre de la limite et de l'auto-limitation, lucide sur son inachèvement, son incomplétude et ses dépendances, le « cogito blessé » pour reprendre la formule de Ricœur.

C'est l'idée même des limites, incluse dans la conception de l'autonomie de la modernité qui tend précisément à s'estomper dans la figure dominante du sujet contemporain, que je nomme donc la figure de l'indépendance. La liberté comprise comme capacité de s'arracher à toute détermination naturelle et historique va prendre la voie d'un idéal de la réalisation de soi qui délégitime les exigences qui transcendent le désir et les expressions individuelles. La raison humaine tend ainsi progressivement à se confondre avec la rationalité instrumentale, elle consolide et durcit la figure de ce sujet indépendant qui semble procéder spontanément des perspectives scientifiques qui la naturalisent.

La promesse est celle d'une transparence à soi-même et d'une autosuffisance qui établiraient la possibilité, à terme, de se libérer de ces liens qui entravent le plein exercice de sa propre liberté et qui permettrait de se soustraire à l'opacité et à la négativité : une forme d'individualité contingente.

Les analystes des sciences humaines s'accordent pour voir dans notre société occidentale contemporaine l'assomption d'un régime de l'individualisation porté par le néolibéralisme. Dans la conception néo-libérale, la primauté est donnée à un individu qui se socialiserait en passant des contrats hors de tout processus de socialisation, comme meilleur moyen pour lutter contre tout pouvoir dominant et comme condition de son émancipation. La figure du sujet que se dessine est celle d'un être affranchi de toutes dettes de filiation et d'affiliation, déraciné, anonyme et interchangeable. Cette représentation se double de celle d'un monde fragmenté, d'individus isolés, vivant dans un espace neutre, eux-mêmes régis par un ensemble de procédures objectivées. Imaginaire qui a pour corolaire une conception de la liberté humaine tenant à une égale répartition entre tous, rendue possible par la toute visibilité et la transparence de chacun.

Ce que nous sommes amenés à constater, à travers les interventions que nous effectuons dans les groupes et les organisations, tous secteurs confondus, c'est un imaginaire social qui institue la promesse d'un être sans histoire et sans épaisseur. Un sujet capable de se convertir ou de se recycler à tout instant, en fonction d'exigences changeantes et de transformations incessantes.

La figure anthropologique qui se dessine, dans cet imaginaire, est celle d'un être qui se présente dans l'immédiat, sans espace et sans temps. Une conscience de soi sans contexte. Un sujet sans ancrages culturels et sans intériorité ; externalisé de lui-même et du *socius*

et qui traite, sans humeurs, une réalité pleinement présente, totalement devant lui, sans reste.

L'assomption de la raison, du sujet de droit, semble ainsi, dans la modernité avancée, réduire son caractère utopique, au pragmatisme ; l'idée de progrès est ramenée à son efficacité opératoire.

Je propose de considérer que cette figure de l'indépendance prend sens dans l'utopie d'une sortie de l'hétéronomie pré-moderne et de son assujettissement, sortie qui serait sensée passer par la possible maîtrise instrumentale du monde : hommes, nature, objets. L'utopie d'un « facteur humain » maîtrisable.

Et pour terminer sur la fabrication du sujet indépendant, je veux préciser qu'il n'est pas le dépliement logique du sujet moderne, mais le déploiement social-historique d'une signification possible, à partir de l'imaginaire d'un sujet pensant, assuré de son jugement, et qui se pense sans limitation.

Mais qu'en est-il dans cette assomption du sujet indépendant de la figure de l'autonomie ?

Dans la réalité de nos vies, nous rencontrons la figure d'un sujet qui se confronte au tragique du lien, aux tremblements qui tiennent aux doutes, à la tourmente de l'inconciliable d'avoir à faire avec l'autre, l'autre en soi, les autres extérieurs à soi ; mais aussi qui reconnaît la nécessité de faire avec l'autre et de subsumer ses intérêts personnels ; un sujet qui ne croit pas aux seules vertus d'une raison qu'il sait non indépendante du socle pulsionnel qui la meut.

J'avancerai davantage qu'une figure se cherche dans l'hybridation de ces deux figures anthropologiques de l'indépendance et de l'autonomie qui prennent leur origine, toutes deux, dans la mémoire collective. Car la figure de l'autonomie, si on admet qu'elle tend à s'effacer, peut comme tout contenu refoulé, revenir subrepticement dans le présent dont elle semble devoir être de plus en plus troublée.

La temporalité psychique est complexe, et les modes d'être et de faire du sujet indépendant peuvent venir se mêler à des formes préexistantes et existantes qui n'en demeurent pas moins actives ou activables. La conflictualisation des différentes sources de signification étant toujours potentiellement un opérateur de la socialisation qui s'étaye sur du déjà interprété.

Une pensée de l'autonomie articulée sur la praxis

Cette interrogation sur le devenir du sujet et de ses possibles conduit à revenir sur la question des conditions effectives de l'autonomie.

Deux points me paraissent fondamentaux dans le « faire théorique » de Castoriadis concernant le projet d'autonomie. Le premier concerne le fait que ce projet a continûment à composer et avec la *psychè* individuelle et avec l'institution sociale. Ce que je reformule à ma manière en précisant que le social – fut-il institué – n'est pas formé par des représentations arrêtées mais il est « psychisé » si je peux me permettre l'expression. C'est toute la puissance de cette approche qui pense, à travers le renouvellement du concept d'imaginaire, la dynamique et l'économie de la *psychè* comme source énergétique et fantasmatique de l'émergence des significations sociales.

Le second point tient à cette proposition d'une conception de l'autonomie articulée à une théorie de la praxis qui est action vers autrui. Action donc dans laquelle les demandeurs sont considérés comme des sujets autonomes, agents essentiels de leur évolution dans la mesure où celle-ci en appelle à un destinataire et à une reconnaissance.

Rappelons que pour le philosophe, il ne s'agit pas de produire un sujet autonome mais de le viser comme tel et de le considérer

comme l'agent principal du développement de son autonomie. Et point central, seul l'exercice effectif de l'autonomie développe l'autonomie, et cette visée est indissociable d'un faire.

Or comment penser cette visée et ce faire indissociables, à partir du collectif anonyme ?

La théorie de la praxis, qui est action orientée vers autrui en tant qu'il pourrait être autonome et en tant qu'il est l'agent principal du développement de son autonomie, pose implicitement la condition d'une inter-subjectivité. Poser la question des conditions de possibilité du développement de l'autonomie nécessite, de mon point de vue, de penser les structures intermédiaires, que sont les groupes, les organisations, les collectifs. Strates intermédiaires où se tissent concrètement des liaisons qui permettent d'élucider mais aussi d'accompagner le projet d'autonomie, par un accès à la chair de ce qui s'agence, chaque fois, des intentions – représentations – affects (les trois vecteurs des significations imaginaires sociales). Instances où « les autres sont toujours présents comme altérité et comme ipséité du sujet » pour reprendre les termes de Castoriadis, mais, j'ajoute, également présents concrètement.

S'il s'agit bien d'approcher des significations imaginaires sociales, c'est l'exigence contraignante de la subjectivité qui permet de saisir la dynamique de construction y compris dans sa dimension conflictuelle.

Exigence provoquée, sollicitée, par une construction sociale, dans son effectivité, analysée du lieu même de sa fabrication et de son intériorisation pour en dégager son potentiel de signification.

Il est possible, à ce niveau micro ou méso-social d'assister ainsi en direct à la fabrication du récit, non pas tant comme ensemble d'énoncés mais dans son énonciation même. Énonciation avec sa puissance constructive et son envers, ce dont il ne doit pas être

question, les convictions mobilisées, les formations représentatives, les mécanismes de domination (de pouvoir) qui les portent, et les affects qui les supportent. Il est possible de mettre en lumière des conditions de possibilité sociale et politique des discours tenus, dans le vif d'une adresse, par l'analyse des paradigmes, épistémologiques, théoriques, techniques et idéologiques sur lesquels ils s'arment tels qu'ils sont habités, et par l'analyse de leurs intrications. C'est ainsi la trajectoire des significations imaginaires sociales, leur construction, leur objectivation, leur réification, leurs effets de sens et d'efficace qui se donne potentiellement à saisir à travers les processus intersubjectifs.

Et à travers ces socialités traversées, se découvre la capacité des significations imaginaires, à gagner en massivité, à normaliser et ainsi à devenir une version légitime et effective de la réalité sociale.

Du point de vue de la méthode, l'effectivité du sens peut se repérer à partir de l'analyse des enchaînements significatifs construits et qui continuent à se former dans le rapport que le sujet entretient à lui-même, aux autres et au monde comme à celui qu'il développe aux questions qu'il se pose. Et c'est par une attention portée à la parole comme parole adressée que peuvent s'approcher des significations et des processus qui se donnent donc à saisir dans une relation d'implication personnalisée et non impersonnelle.

Ce niveau de personnalisation des liens est, me semble-t-il requis dans une conception de l'autonomie qui pose le sujet comme sujet d'énonciation, d'intention, de désir, sujet concret aux prises avec des situations ; un sujet qui cherche à construire une histoire mais qui rencontre toujours les limites de l'inconnu, du non-pensé, du non-pensable des déterminations et des contraintes psychiques, sociales, culturelles, diverses et hétérogènes, qui forment ses identifications et trament ses investissements individuels et partagés.

S'il est possible de penser le collectif anonyme dans la dimension impersonnelle des significations imaginaires sociales qui soutiennent un « faire société », penser l'autonomie et la viser comme telle, oblige à approcher empiriquement le social-historique comme il se donne dans ses réalisations. Et c'est dans la formation du « je » et du « nous » que peuvent être, plus sûrement, approchés les modes d'être et les conditions historiques de l'agir humain dans leurs dimensions imaginaire et symbolique.

Concernant le « Je », rappelons que Castoriadis pose le caractère radical de l'imagination de la *psychè* envisagée dans sa formation originaire comme une monade. Je ne m'arrêterai pas sur le débat de l'existence ou non d'une clôture initiale de la *psychè*, mais aux développements qui suivent et intéressent mon propos. Ces conditions originaires qui posent l'irréductibilité initiale de la *psychè* à la socialisation, permettent au philosophe d'insister à la fois sur la violence exercée par le *déjà là* des significations imaginaires sociales et sur la persistance, chez le sujet, de ce noyau monadique, dans les processus primaires et secondaires ; persistance qui le rend toujours, en partie, rétif au processus de socialisation. En d'autres termes si l'auto-historicisation se définit d'abord à partir « d'une violence de l'interprétation »¹ comme « Violence de l'anticipation » (Piera Castoriadis-Aulagnier, 1975) sans laquelle le sujet n'apprendrait ni à écouter, ni à répondre. et que cette violence nécessaire est l'entrée dans le monde de la signification², est posée une violence en retour de la *psychè* dans son activité représentative. Double violence qui signe le tragique de la liaison entre *psychè* et société et qui pose la potentialité des formes de l'assemblage, instables et imprévisibles.

Les psychanalystes suivent cette potentialité qui s'organise en une économie psychique singulière et peut s'actualiser en symptôme. Ils peuvent se rendre sensible à cet « interprète en quête de sens »

(Aulagnier, 1986) qui cherche sa voie, dans le registre de la signification, en se frayant un chemin à travers « les voix de l'ensemble ». Une élucidation du développement psychique individuel et de ses constructions identifiantes collectives est une contribution, non négligeable, à une compréhension des processus à l'œuvre dans la constitution et la réalisation du collectif anonyme. Si la socialisation est un processus conflictuel aux résultats non anticipables, du fait d'un double étayage de la *psychè* sur la création social-historique, et de la création social-historique sur la *psychè* par la « scène psychique constamment apportée » (C. Castoriadis, 1975), la psychanalyse est requise pour en comprendre l'effectivité historique.

Et pour examiner les conditions de possibilité de la formation du « nous » de cet espace social significatif commun qu'est la scénarisation d'un collectif, il est possible de dégager certains contenus des imaginaires sociaux contemporains qui entrent en résonnance avec les représentations des membres de ce collectif. Contenus imaginaires sociaux qui précèdent et encadrent la construction imaginaire des instances intermédiaires et se constituent comme contraintes matricielles pour les individus. Il est possible de suivre, notamment à partir d'une approche clinique psycho-sociale, la formation et les avatars des imaginaires de groupes institués que j'ai proposé de nommer « imaginaire collectif »,³ en dégageant différentes strates d'émergence dans la production du sens. D'élucider la rencontre entre « significations imaginaires sociales », comme organisateurs socio-culturels, et problématiques subjectives partagées par les membres du groupe et comprendre les modes selon lesquels ces derniers s'adosent, à leur insu, à des significations macro-sociales pour construire du sens à plusieurs. De suivre la « prise sur le réel » que constitue la formation d'une scénarisation commune : saisir comment du sens se forme dans la rencontre entre des personnes

associées dans du projet et identifier comment l'imaginaire collectif s'incarne en une pratique effective, socialement validée, en repérant comment s'opère « l'épreuve de réalité » du scénario commun, c'est à dire comment il prend forme dans une institutionnalisation contextualisée. Enfin de se rendre sensible à l'irruption du symptôme comme accès au cœur de la construction imaginaire et comme porteuse potentiellement d'un renouvellement critique des significations.

Peut-on penser que le passage de l'individu au collectif anonyme se fait sans intermédiaire, sans instances transitionnelles ? C'est pourtant par étayage que s'effectue le passage. Pour trouver leur efficience, les significations qui socialement s'instituent, passent par le cheminement d'une adresse, de mots, de représentations, d'affects, d'intentions, de comportements, de conduites qui opèrent un tracé de signification résultat d'une incorporation, le plus souvent à l'insu du sujet. Il convient de souligner l'importance des identifications. L'efficience des contenus tient à ce que les sujets sociaux entre-eux, forment, reprennent, supportent, structurent des représentations qui, ce faisant, se constituent comme consolidation des défenses ou attaque des formations subjectives. Le langage rend compte de ces liens entre les significations imaginaires sociales et les modalités spécifiques de leur intériorisation. Aussi traiter de la question de l'autonomie passe-t-il par la mise en lumière de ces « alliances inconscientes » (Kaës, 2009) que les sujets du lien concluent entre eux dans l'ignorance des assujettissements normés dans lesquels ils sont pris et qui constituent des incorporats culturels.

Et si, comme le pose Castoriadis (1975), « le seul problème que l'institution de la société doit résoudre partout et toujours c'est le problème du sens : créer un monde de significations », le langage, les mots appréhendés à travers des instances intermédiaires font

entrer dans le vif des significations qui organisent les univers culturels et leurs évolutions. C'est dans ce social se faisant et se défaisant, se régulant et se dérégulant que se donne à penser, à élucider les modes d'incarnation des significations sociales, leurs déterminations et leurs possibilités de jeu.

De même qu'il faut au « vivant instituant », un répondant pour qu'il donne à voir comment s'accommode, pour lui et avec d'autres son « participable » aux significations imaginaires sociales et pour qu'il active une subjectivité « réflexive et délibérante », condition de l'avènement potentiel ou espéré d'un sujet autonome capable « d'établir un rapport renouvelé entre l'instance réflexive et les autres instances psychiques comme entre son passé et l'histoire moyennant laquelle il s'est fait tel qu'il est, lui permettant d'échapper à l'asservissement de la répétition, de se retourner sur lui-même, sur les raisons de ses pensées et les motifs de ses actes, guidé par la visée du vrai et l'élucidation de son désir. » (Castoriadis, 1990 ; 1997). Travail de la culture qui s'opère à travers le processus de subjectivation d'une « conscience angoissante » pour reprendre le terme de Freud dans « *Totem et tabou* ». Processus de subjectivation qui lui-même advient dans une intersubjectivité socialisatrice.

Les instances intermédiaires n'ont pas constitué pour Castoriadis un objet d'approfondissement pour analyser les conditions ou les obstacles à la création d'un lien social à visée d'autonomie bien que par ailleurs il ait consacré des travaux à la constitution des mouvements ouvriers. Toutefois, dans « *Fait et à faire* », un texte bilan-programme, qu'il expose au cours du colloque organisé en 1987 par Giovanni Busino sur son œuvre, il se montre conscient de la nécessité de la tâche.

C'est ainsi que passant en revue les axes majeurs de son travail, il indique les directions qui lui paraissent les plus urgentes à

prendre pour l'avenir : l'articulation concrète de la société, les corps intermédiaires, les significations particulières qui s'y attachent et les identifications correspondantes ; l'élucidation des modes de socialisation spécifiques instaurés chaque fois par des sociétés particulières ; l'approfondissement des modes de passage de l'individu social hétéronome à la subjectivité réfléchissante et délibérante.

L'autonomie comme création/altération de formes

Dans l'observatoire du malaise social que constitue ma pratique d'intervention clinique psycho-sociale, je suis, comme bien d'autres, particulièrement sensible aux effets délétères des processus de désignification. Et je souscris à la lecture de Castoriadis d'un affaiblissement des étayages des processus identificatoires et d'une montée de l'insignifiance.

Mais traversons-nous une « basse époque » comme la qualifiait le philosophe ? Ma fidélité à sa pensée m'oblige à essayer de ne pas trop glisser comme lui sur la pente déficitaire en réintroduisant un concept clé de sa conception de l'institution qui pose les significations sociales à partir de l'union et de la tension entre institué et instituant, et la société comme création mais aussi comme altération. Dans son analyse des sociétés occidentales contemporaines, Castoriadis se trouve en contradiction avec sa construction théorique, en ne voyant le monde à venir que dans une clôture du sens. Dans un texte intitulé « *Voie sans issue ?* » (1996) il s'inquiète de l'effondrement des significations imaginaires centrales, et d'une crise de l'auto-représentation de la société. Cette crise actualise pour lui la question de l'alternative qui demeure toujours possible entre socialisme ou barbarie, l'autonomie restant une signification imaginaire historique

« hautement improbable, fragile et dépourvue de toute garantie » (Castoriadis, 1997). Penser cette alternative comme l'absolu d'un renversement qui nous guette, donne à voir une représentation d'un faire social ou la notion d'altération n'en vient à désigner que les processus de défaite d'une autonomie qui apparaît dès lors comme prétendument réalisée. Ce n'est bien entendu pas dans la pensée de Castoriadis. Mais prendre au sérieux la notion d'altération, dans une pensée qui précisément pose la société comme également institutive, nous oblige à accepter, par principe, de considérer que l'altération procède aussi de ce qui se cherche et s'invente ; que l'observation du mode d'être de notre société à partir de la manière dont elle s'auto-institutionnalise significativement, doit pouvoir être regardée aussi comme création/ altération de formes, pensées potentiellement comme renouvellement des accommodements entre hétéronomie et autonomie.

La question qui se pose à nous est peut-être celle de notre capacité à regarder du nouveau. Sans doute devons-nous admettre qu'il est difficile de voir de l'instituant à travers nos œillères instituées et que notre défaitisme tient aussi à notre incapacité à interpréter la pluralité des significations d'une mutation qui émerge dans un locus social-historique qui nous inclut dans ses turbulences.

Comment saisir aujourd'hui les germes, « les indices de possibilité » du renouvellement des significations sociales ? Peut-être en approchant concrètement les modes d'altération des significations imaginaires instituées, altération qui passe par des processus d'inappropriation, et de désidentification qui se donnent, en particulier, comme résistance en acte à une dépréciation de la parole signifiante et à une distorsion du langage.

On assiste, aujourd'hui, dans les jeunes générations, à l'émergence de collectifs qui construisent un faire social dont l'enjeu porte sur les

conditions de possibilité de l'agir humain avec une préoccupation praxéologique et politique. Les anxiétés contemporaines associées au phénomène du terrorisme, au développement de la pauvreté, à la dégradation écologique, aux logiques désocialisantes du néolibéralisme, notamment, nourrissent pour un certain nombre d'entre eux la nécessité de pouvoir réinterroger les marges de manœuvre des citoyens et les processus démocratiques, en produisant des actions collectives qui puissent trouver leur légitimité politique. Ils restituent au projet d'autonomie sa chair, en pensant dans une citoyenneté active, l'organisation collective de la vie sociale. Qu'y voit-on ? une coopération directe des énergies et des intelligences, une production de soi avec les autres dans le monde qui rompt avec une conscience de soi enfermée dans une singularité identitaire. Il y a un attachement de chacun à la délibération démocratique, à la fabrication collective de la décision, à la non hiérarchisation des liens. Celles-ci ne sont pas vécues comme vraiment réalisées et surtout entravées par des contraintes individuelles ou collectives internes ou externes, mais ces empêchements sont lucidement affrontés avec leur part de doute et de conflit.

Ces « émergents » sont-ils en train de créer de nouvelles formes qui se différencient des expériences sociales de la fin du 19^{ème} siècle et de celles des années 60 du 20^e siècle ?

Saisir, dans les pratiques discursives, l'avènement, en déconstruisant les représentations normalisantes à tonalité idéalisante, reste une tâche nécessaire. Dans une approche réflexive et critique, il nous faut rester attentifs à ce que fabriquent ces mondes désignés d'alternatifs en terme de renouvellement des significations imaginaires, des sensibilités, des compositions d'un monde commun ou comment elles échouent à le faire, en suivant au plus près des expériences vécues, les écarts entre les intentions, les volontés

d'agir et l'effectivité du faire social ; examiner comment les réponses apportées à un désir de créer du nouveau, de produire un « faire société autrement » ou ce qui s'invente en chemin, au quotidien, s'appuient sur une capacité concrète au renouvellement des liens sociaux et politiques et de leur modes de régulation ; de repérer comment les constructions et les logiques instituées travaillent, y compris à leur insu, leur manière d'être et de faire, et sur quels ancrages identificatoires ils puisent leurs ressources.

Si les œuvres de l'imaginaire, comme source de création, n'ont pas, par elles-mêmes, valeur positive (poèmes et délires, cathédrales et camps de concentration procèdent, également, de la création imaginaire précise Castoriasdis), la question que nous nous posons est de savoir comment se rendre lucidement attentifs aux formes nouvelles que crée le désir de vivre aujourd'hui et celui de s'inscrire dans une histoire qui ne soit pas « une histoire pleine de bruit et de fureur racontée par un idiot et qui ne signifie rien » (Shakespeare).

C'est « debout devant l'abîme », dans cette intermittence précaire de notre passage, que nous tentons désespérément ou passionnément d'accrocher du sens. Cette recherche du sens instruit les constructions identificatoires collectives qui peuvent s'inscrire dans la signification de l'autonomie mais une autonomie où puisse être pensable l'état de confusion entre le sujet et la masse qui favorise des processus de déshumanisation ; une autonomie où puisse être figurable, dans le malaise actuel de la civilisation, « l'intimité en elle de la dimension du mal ». (Zaltzman, 2007) Car ce monde de la barbarie qui éclipserait le projet d'autonomie n'est pas seulement un monde qui vient, à craindre, il est contemporain des avancées de la civilisation et peut se parer du langage de l'émancipation. La création de liens et d'objets socialement valorisés ne garantissent en rien contre la « détermination inconsciente du devenir des pul-

sions » (Freud, 1927) lorsque l'appel au pulsionnel comme fondement du politique lève collectivement les verrous de la culpabilité et active la haine de l'autre. La question aujourd'hui se pose de savoir comment, y compris dans les expériences collectives qui émergent, s'intériorisent les logiques néo-libérales dans leur omniprésence, à travers la violence souvent invisible de leurs effets destructeurs du lien social.

Littérature

- AULAGNIER (P), *Un interprète en quête de sens*, Paris, Ramsay, 1986 ; Paris, Payot, 2001.
- AUGE (M), *Les non lieux*, Paris, Seuil, 1992.
- BALANDIER (G), *Pour en finir avec le 20^e siècle*, Paris, Fayard, 1994.
- CASTORIADIS-AULAGNIER (P), *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 1975.
- CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CASTORIADIS (C), *La Montée de l'insignifiance* (Les carrefours du labyrinthe IV) Paris, Seuil, 1996.
- CASTORIADIS (C), *Le Monde morcelé* (Les carrefours du labyrinthe III) Paris, Seuil, 1990.
- CASTORIADIS (C), *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Seuil, 2007.
- CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, (Les carrefours du labyrinthe V) Paris, Seuil, 1997.
- FREUD (S). 1927 « Psychologie collective et analyse du moi » in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.
- FREUD (S). 1927. « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.
- FREUD (S). 1927. *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971.
- FREUD (S). 1929. *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1986.
- GAUCHER (M), « Essai de psychologie contemporaine II », in *Le Débat*, N°100, Paris, Gallimard, 1998.

GIUST-DESPRAIRIES (F), *L'imaginaire collectif*, Toulouse, Erès, 2004, réédition poche 2009.

GIUST-DESPRAIRIES (F), « La question du sujet autonome dans la formation des groupes restreints », in S. Klimis et L. Van Eynde *De la monade psychique au sujet autonome. Cahiers Castoriadis n° 3*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2007.

GIUST-DESPRAIRIES (F), « La rationalité instrumentale comme utopie de la sortie de l'hétéronomie et ses avatars » in S. Klimis et P. Caumières *L'autonomie en pratique(s). Cahiers Castoriadis n° 8*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2013.

GIUST-DESPRAIRIES (F), « Penser le groupe : enjeux historiques et théoriques d'un engagement social » in Kaës et al *Crises et trauma à l'épreuve du temps*, Paris, Dunod, 2013.

GIUST-DESPRAIRIES (F), FAURE, (C), *Figures de l'imaginaire contemporain*, Paris, Les Archives Contemporaines, 2014.

KAËS (R), *Les alliances inconscientes*, Paris, Dunod, 2009.

ZALTZMAN (N), *L'esprit du mal*, Paris, l'Olivier, 2007.

Notes

1 Celle de la mère comme premier délégué du monde humain social qui représente auprès de l'*infans* « la société plus trois millions d'années d'hominisation » (Castoriadis, 1997).

2 « Significations imaginaires sociales » chez Castoriadis, « voix de l'ensemble » chez Piera Castoriadis-Aulagnier.

3 Je rappelle, succinctement, que l'imaginaire collectif, différencié de la notion d'imaginaire social, est défini comme la production imaginaire propre à un groupe donné. Il résulte de l'appropriation, chaque fois singulière, de « significations imaginaires sociales » instituées, par le travail des subjectivités singulières en interaction dans le groupe. Il est un ensemble d'éléments qui s'organisent en une unité significative pour ce groupe, à son insu. Significations imaginaires centrales qui n'épuisent

pas les significations imaginaires du groupe encore moins celles des individus mais qui se présentent comme un principe d'ordonnement, une force liante déterminante pour le fonctionnement groupal dans le rapport que ses membres entretiennent à leurs relations et aux objets d'investissements communs, en situation sociale. L'imaginaire collectif remplit des fonctions d'organisation pour les perceptions et les affects, il assure non seulement des fonctions affirmatives et créatives mais également défensives contre toute menace interne et externe en essayant de réduire les désaccords, les conflits, les contradictions. Dans sa fonction unifiante, il établit un consensus latent sur la manière d'aborder les situations par la réduction qu'il opère entre désirs individuels et nécessités collectives. Assurant une cohérence et une cohésion suffisante, il sous-tend les projets, les objectifs, les volontés d'agir et les conduites des membres du groupe.

L'imaginaire collectif est à comprendre comme présentation, création, production.

Il est cet espace de représentation, d'imputation et d'action qui s'ouvre, dans une réalité sociale, à d'indécidables surgissements du sens, à travers le possible et l'impossible, l'effectif et l'ineffectif, la réussite et l'échec, la jouissance et la souffrance. L'enjeu est de créer un monde commun investi de significations. (GIUST-DESPRAIRIES 2004)

— D'une subjectivité réfléchissante
toujours à faire être —

Stephanatos Gerassimos

Psychanalyste membre du *Quatrième*
Groupe [Athènes]

Le titre de cette première journée du Colloque rend hommage à Cornelius Castoriadis auteur de « L'état du sujet aujourd'hui »¹, ce qui n'est pas sans me rappeler sa conférence avec le même titre au *ièmeième Groupe* le 15 Mai 1986. Je garde un très vif souvenir de cette soirée à la salle des conférences de FIAP, rue de la Santé, qui accueillait à l'époque des activités scientifiques du *Quatrième Groupe* et précisément la série qu'on appelait des « Confrontations critiques ». Le discours de Castoriadis déconcertait comme d'habitude l'auditoire par sa force et sa nouveauté ; cette conférence faisant un retour après sa séparation avec Piera Aulagnier et son éloignement du *Quatrième Groupe* où il avait travaillé plusieurs années sans pour autant demander son habilitation comme analyste- membre².

Quoi qu'il en soit, ce retour est resté sans suite ; force est de constater que ses idées qu'il soit de l'imagination radicale ou de la socialisation de la psychè n'ont pas trouvé, sauf quelques exceptions, l'écho qu'elles méritent ni au *Quatrième Groupe* ni dans les autres milieux psychanalytiques français. Cependant André Green, comme il me disait dans une discussion informelle, lui avait proposé de joindre la *Société psychanalytique de Paris*, puisque Castoriadis avait fait une deuxième analyse avec Michel Renard de la *SPP* après sa première analyse avec Irène Roublef analyste de l'*Ecole Freudienne* et analysante de Lacan.

Ni « orthodoxe » ni lacanien, Castoriadis garde son indépendance institutionnelle et d'esprit. Il est un des premiers à dénoncer des pratiques lacaniennes et à critiquer la théorie de Lacan qui constitue malgré tout une référence constante dans son œuvre. Faut-il encore ajouter que le ton ouvertement polémique de cette critique donnait tous les arguments, sinon tous les prétextes pour être froidement accueillie ou ignorée par les psychanalystes français, qui se

trouvaient encore sous l'influence de Lacan ; le temps du désenchantement et de la lecture critique de la contribution lacanienne à la psychanalyse étant venu plus tard.

Jean-Luc Donnet, analyste éminent de la *SPP* et interlocuteur de Castoriadis, donne une image bien indicative de sa place dans le milieu psychanalytique. « Il est apparu comme quelqu'un venu d'ailleurs [...] pour moi le plus frappant dans ses textes est cette distance dans son regard sur l'analyse, un regard du dehors – à l'époque je ne savais pas exactement quelle était sa position d'analyste praticien – mais aussi très profondément informé, et situant d'emblée la psychanalyse dans tout un ensemble de domaines scientifiques et, bien-sûr, philosophiques. »³. Or, isolées de leur contexte et de l'estime de J-L. Donnet pour la pensée de Castoriadis, les expressions : « venu d'ailleurs, regard du dehors sur la psychanalyse, ambiguïté sur sa position d'analyste praticien » pourraient représenter une image habituelle de Castoriadis : penseur politique, philosophe hors du temple qui s'intéresse à la psychanalyse sans être vraiment psychanalyste. Image qui efface sa relation intime avec la chose freudienne et sa position de psychanalyste praticien engagé.

Mais, pour revenir à sa conférence sur « L'état du sujet aujourd'hui », Piera Aulagnier l'a publié dans *Topique* quelques mois après, avec son premier paragraphe en exergue à la quatrième de couverture de la revue. Il est à noter – et cela mériterait un long commentaire – que les publications de Castoriadis dans des revues psychanalytiques sont bien rares. La publication en question venait dix ans après la « La psychanalyse, projet et élucidation »⁴ (1977) et vingt ans après les « Epilegomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science »⁵ (1968), texte éblouissant qui garde toujours son actualité et sa valeur.

Ces bribes du trajet psychanalytique de Castoriadis, en préambule, condensent plusieurs éléments qui nous questionnent sur l'accueil, la diffusion et les destins de ses écrits psychanalytiques ; questions qui dépassent le cadre de mon texte, consacré essentiellement à la théorie de la subjectivité proposée par le penseur de la création humaine, psychique et social-historique.

Un cadre ontologique et métapsychologique pour repenser la subjectivité.

Comment peut-on relire trente ans après les thèses de Castoriadis sur la question du sujet ? Sa position critique visait d'une part les prétendants, dans les années '60-70, de la mort du sujet et des « processus sans sujet » dans la lignée Lévi-Strauss/Althusser/Foucault ; et d'autre part ceux qui réduisaient le sujet humain à sa dimension langagière en le situant comme « sujet de l'inconscient » dans la lignée Lacan/Barthes/Derrida.

De nos jours, époque du néo-positivisme et du relativisme post-moderne de tout genre, des équations nihilistes et aussi des attaques sauvages contre la psychanalyse, où nous en sommes par rapport à ce questionnement ? L'empirisme scientiste en coexistence paradoxale avec le relativisme intersubjectif, menacent l'apport freudien tant sur le plan théorique que pratique. L'abandon progressif de la métapsychologie par des courants herméneutiques et narratives d'une certaine psychanalyse contemporaine, va de pair avec le renoncement aux notions de base comme le transfert au profit de l'empathie et d'une relation réelle analyste-analysant⁶, qui vise une « efficacité » thérapeutique avec des résultats tangibles sinon quantifiables ; déviation qui ne va pas sans évoquer le conservatisme généralisé de nos jours.

Repenser donc la question du sujet avec Castoriadis n'est ni

inactuel, ni inutile. Sa réflexion crée un cadre ontologique et métapsychologique opérant, loin du néo-positivisme, du relativisme intersubjectif et hors la formalisation linguistique et mathématique de l'inconscient opérée par le dernier Lacan. Il s'agit d'un recentrage sur le sens, la signification, la temporalité, l'historicité et la représentation au plus près du pulsionnel freudien, sous l'égide de l'imagination radicale et de la création. Faut-il encore préciser, au risque de la répétition scolastique, de quel imaginaire et de quelle imagination parle Castoriadis.

Digression sur l'imaginaire

L'usage fréquent et facile de l'imaginaire consiste à sa réduction au *spéculaire* lacanien et sa dénonciation systématique comme foyer de l'illusion, de la méconnaissance et de l'aliénation, opposé à la pureté glacée d'un Ordre symbolique souverain ; bien que dans la conception topologique, ternaire borroméenne de Lacan, il semble que l'imaginaire s'articule à titre égal au symbolique et au réel.

L'imaginaire auquel se réfère Castoriadis n'est ni reflet, ni illusion, ne se réduit pas au spéculaire et nous ramène à Freud et à sa théorie du fantasme (*Phantasie, Phantasieren*), en radicalisant son origine et ses résultats.

Que le fantasme tire son origine de la perte de l'objet, de l'absence de l'autre en soi est indéniable, cependant le fantasme n'est pas simple *combinatoire* d'éléments déjà donnés et il ne poursuit qu'une trajectoire univoque sans modification⁷. Dans la conception castoriadienne l'imaginaire est radical, parce qu'il crée *ex nihilo* bien que jamais *in nihilo*, ni *cum nihilo*, sans moyens et présuppositions, sans ce qui est déjà-là ; c'est une *vis formandi a-causale*, inventeur et créateur de tout monde des significations, des formes, des images,

non simplement visuelles, mais des images au sens le plus général, par exemple acoustiques ou tactiles⁸. Et, il ne constitue d'aucune façon une instance fondatrice hypostasiée, dans la mesure où le « créateur » n'est pas distinct de sa « création ».

En ce sens, l'activité de fantasmatisation et d'imagination (*Phantasieren de Tätigkeit*) dont parle Freud dans « Le créateur littéraire et la fantaisie »⁹ est radicalisée par et dans l'œuvre de Castoriadis. L'imagination radicale se pose comme activité productrice des formes en rapport avec la pulsion, comme puissance insondable de formation de schémas imaginaires nouveaux qui soutiennent le figurable et le pensable, parce que justement elle peut « poser ou se donner, sous le mode de la représentation, une chose ou une relation qui ne sont pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été¹⁰ ». Elle se différencie donc, nettement, de l'imagination *seconde*, reproductive et combinatoire, et également de la conception dominante chez Freud, tiraillé entre le positivisme scientifique de son temps et sa propre *imagination théorique* ; entre le scientisme et la spéculation métapsychologique, la « sorcière métapsychologie » comme il l'appelle¹¹.

L'imagination radicale est voisine de la « sorcière » freudienne. C'est la catégorie qui échappe au rationalisme et qui nous met face à l'*Abîme* générateur – destructeur, à la *dimension magmatique* de l'être et du monde, dans toute l'épaisseur du trajet subjectal de l'« ombilic » du rêve au social-historique. Le mode d'être du *magma* signifie, justement, que l'objet chaque fois considéré « n'est ni réductible aux organisations ensemblistes identitaires, ni épuisable par elles »¹². Autrement dit la *dimension ensembliste-identitaire* est constamment présente, même dans les opérations du rêve et son interprétation, mais entièrement submergée par le magma de l'inconscient et le magma des significations imaginaires sociales.

Tout bien considéré, je pense qu'en psychanalyse on ne peut ni

gommer le caractère créateur de l'imaginaire ni escamoter la dimension aliénante qu'on rencontre dans certaines de ses configurations cliniques.

En ce sens, on ne peut mesurer la portée de l'imaginaire chez Lacan sans passer par la psychose paranoïaque et l'agressivité foncière (corps morcelé – corps unifié) du *stade du miroir*, le sujet rivalisant en quelque sorte avec lui-même. Cette identification (cet autre, c'est moi) serait la source de toutes les identifications ultérieures, ambivalent support du narcissisme et du lien social d'après Lacan¹³. L'imaginaire spéculaire supporterait donc toute la dynamique projective du rapport du moi à soi, à son semblable et au monde.

En revanche pour Castoriadis¹⁴ toutes les conceptions qui veulent faire des formations imaginaires une réponse à une situation (du sujet ou de la société) déjà bien définie hors toute composante imaginaire, ou à partir de données réelles ou structurale, sont *secondes* et *dérivées*. L'aliénation même au désir de l'Autre serait un moment second, le moment premier étant la réalisation de l'aliénation de l'Autre au sujet, par son asservissement et son appropriation totale dans le fantasme où l'Autre et l'objet ne sont *que comme le sujet*. Le « proto-sujet » ne peut constituer l'Autre qu'en projetant sur lui son propre schéma de toute puissance ; alors que le renoncement à la toute-puissance originaire comme condition d'accès au monde social-historique institué et au processus de subjectivation, va de pair avec la destitution de l'Autre de la toute-puissance imaginaire dont il l'a investi au préalable. Le social est ainsi posé au départ, sinon l'on n'aura jamais qu'une conception simplement narcissique et fermée de la subjectivité et de la subjectivation.

La conception lacanienne, en réduisant l'imaginaire au spéculaire, confond l'imagination avec la force leurrante de l'illusion et s'avère inapte de rendre compte de la puissance d'*auto-altération* et

d'*autocréation* qui correspond à l'imagination radicale du sujet en analyse. L'institution de la cure permet, justement, que le phénomène transférentiel émerge dans sa dimension radicalement créatrice *ex nihilo*. Il n'y a pas seulement répétition du passé, il y a même émergence, apparition des nouvelles formes, des nouvelles représentations correspondantes aux restructurations psychiques d'un sujet qui ne s'enferme pas dans les structures figées du structuralisme. L'auto-altération comme création et destruction va de pair avec l'insistance comme conservation et répétition, mais la répétition ne serait même pas repérable comme telle, si elle n'émergeait pas dans un « procès de non-répétition », à savoir de création continuée.

S'il est vrai qu'une dimension régressive, allant de pair avec l'apparition de la répétition dans le transfert, est indiscutablement présente et nécessaire au déroulement de la cure analytique, il est aussi vrai qu'on rencontre toujours une dimension *poïétique*. La construction du passé du sujet en analyse (ou pas) n'est pas du passé re-composé, mais du passé créé-recréé permettant justement au patient de devenir coauteur d'une histoire, souligne Castoriadis, qui n'est plus vécue comme fatalité.

Retour à la question du sujet

Or, repenser le sujet dans ce contexte renvoie à la question de la psyché comme telle, et de la psychè socialisée, à savoir ayant subi et subissant toujours un processus de socialisation. Et, conjointement, ce même questionnement renvoie, comme on le verra par la suite, à la *réflexivité créatrice*, au mouvement même qui fonde la subjectivité humaine, à la possibilité donc pour le sujet de « se réfléchir, poser comme objet-non objet, comme entité, ce qui ne l'est pas, à savoir son propre processus de pensée »¹⁵. Le sujet y apparaît non comme

substance, mais comme question et comme projet qui prend forme de façon privilégiée dans une psychanalyse.

Je rappelle schématiquement que les différentes orientations psychanalytiques proposées sur la thématique du sujet vont d'une extrémité où le sujet est amalgamé au Moi – c'est la position dite classique – à une autre où le sujet est situé aux antipodes du Moi – c'est la thèse lacanienne –, alors que d'autres dans une situation médiane invoqueront une fonction « moi-sujet »¹⁶, qui tout en démarquant le sujet du Moi tiennent à considérer les liens qui se trament entre ces deux instances.

Quant à la notion du *Je* de la métapsychologie de P. Aulagnier je l'entends comme le Je d'un sujet, à savoir comme une instance psychique fondée par le langage et distincte aussi bien du moi freudien (*Ich*), que du sujet lacanien comme pur effet du signifiant. Ce Je est pensant et connaissant ; le savoir sur lui-même étant anticipé par le discours maternel et ensuite se faisant à travers un travail d'auto-historisation. Il est inclus dans la temporalité et dérivé de l'ensemble des énoncés identificatoires du discours maternel et du discours des autres de l'ensemble social dans lesquels il s'est successivement reconnu.

En ce qui concerne la conception castoriadienne du sujet, je dirai d'emblée qu'elle condense les principes généraux et les présupposés ontologiques de sa réflexion sur *l'être /étant total* : vivant- psychè-individu social – société et elle conduit à la formulation d'un concept englobant du sujet, on dirait d'un « sur-sujet », *qui est pour autant* – je souligne – *essentiellement fragmenté*. La fragmentation de l'être total et l'existence des mondes propres sont des « faits » pour le penseur de la création¹⁷ et ils impliquent la possibilité et l'effectivité de surgissement dans l'être/étant des formes nouvelles

et irréductibles, à savoir des formes que nous ne pouvons produire ou déduire à partir de quelque chose de déjà donné.

Or, dans toutes les strates de l'être, dans tous les niveaux – vivant, psyché, société – il y a activité d'imagination, et autoconstitution sur le monde d'être du *pour-soi*. A savoir émergences des mondes propres caractérisés par une dimension représentative/affective, une relative auto-finalité et surtout par une *clôture* in-formationnelle, cognitive, organisationnelle. En d'autres termes, chaque strate incarne une création particulière, le passage entre strates est abyssal. De même, il y a morcellement à l'intérieur de chaque strate considérée, en l'occurrence le psychique.

De l'existence du *pour-soi* dans la psyché témoigne la multiplicité des instances psychiques et la formulation de différentes topiques qu'il s'agisse des deux topiques freudiennes (conscient-inconscient et ça-moi – surmoi), des « positions » kleinienne ou d'autres, celle de Piera Aulagnier articulant originaire, primaire, secondaire ou encore celle de Castoriadis posant au départ une monade psychique close sur elle-même qui éclate pendant une phase triadique (sujet-autre-objet), puis traverse une phase œdipienne pour aboutir finalement moyennant les divers processus de sublimation à l'individu social.

Somme toute, la stratification irrégulière de l'être/étant total, la complexité des domaines et des niveaux (corps biologique – psychè inconsciente et consciente – individu social), la multiplicité des instances dans les différentes topiques de la psychè conduisent à une conception du sujet humain qui ne le réduit pas à la dimension du langage, ni ne l'instaure comme sujet de l'inconscient » lacanien. *C'est dans la fragmentation essentielle de l'être/étant que Castoriadis à la fois comme philosophe et comme psychanalyste retrouve les constituants du sujet humain, dont l'unité énigmatique est à faire dans toute psychanalyse.*

De la poïésis psychique

Il y a multiplicité des niveaux d'être et il y a multiplicité de sens du terme être. L'être d'après Castoriadis n'est jamais un simple être des étants, chaque stratification des étants, révèle un autre aspect du sens de l'être, et par conséquence « il est impossible de séparer réflexion de l'être et réflexion des étants comme il est impossible de séparer réflexion de l'être et théorie de la connaissance¹⁸ ». Le dépassement de la fameuse différence ontologique me paraît plus qu'évident quant à la théorisation et la pratique analytique, appuyées sur la réflexivité créatrice, basées sur le transfert et le contre-transfert. C'est la prise en considération du point de vue de chaque instance qui rend possible la compréhension de la conflictualité inhérente de la psyché. De plus, concevoir l'inconscient avec Castoriadis comme un autre niveau de l'être et non seulement comme le latent du manifeste de la conscience, c'est éclairer différemment le champ de l'interprétable et situer le travail analytique plus proche de la construction interprétative créatrice que du modèle de la traduction conscient-inconscient.

L'autodéploiement de l'être/étant s'opère comme déhiscence, séparation, morcellement, comme création interminable inexhaustible, à travers quoi subsiste une énigmatique unité, celle du sujet humain, celle du monde organisé. En réintroduisant l'*Abîme*, le *Chaos*, le *Sans Fond* générateur-destructeur au cœur de la logique rationnelle et ses constructions, Castoriadis met en relief la dimension poétique, magmatique, créatrice et essentiellement imaginaire de l'être et du monde. Autrement dit la dimension ensembliste-identitaire est constamment présente – sans quoi nous ne pourrions ni parler ni exister – mais entièrement submergée par le magma des significations imaginaires sociales et le magma de l'inconscient.

La logique ensembliste-identitaire réduit le travail psychique et notamment celui du rêve, à une combinatoire – indéterminée dans ces résultats, mais non dans ses composants – d'éléments représentatifs *déjà donnés*, aboutissants à d'autres représentations plus complexes et finalement au texte du rêve. Cette logique occulte *l'imagination poétique du rêve* tandis que le renvoi des éléments du rêve toujours à autre chose jusqu'à son « ombilic », réintroduit fatalement non seulement l'inconnu, mais aussi le non-déterminé, voire le poétique.

Or, en radicalisant le travail du rêve, la *Traumarbeit* freudienne, le penseur de la création redécouvre dans la région du psychique la puissance de formation insondable de schémas imaginaires nouveaux soutenant le pensable. La formation du rêve précisément, si on la considère comme scène de projection d'un sujet invisible, fait apparaître, selon Freud, « une multiplicité du Moi qui ne se prête à aucune situation scénique, mais qui est restituée par le travail d'interprétation »¹⁹. Cette multiplicité du Moi dont il s'agit ici, n'est pas du morcellement résultant de la *Spaltung*. Au contraire, elle nourrit un processus d'intégration d'aspects divers parfois contradictoires, à savoir un processus de ressaisie du pulsionnel dans le psychique, qui nous permet de considérer le sujet comme *agent pulsionnel pris dans un rapport de signifiante*. Mais il faut bien maintenir les deux termes – pulsionnel et signifiante – car chacun sans l'autre mènerait hors psychanalyse: une signifiante sans énergétique pulsionnelle se réduit en effet à l'intellectualité grammaticale, alors qu'un pulsionnel sans signifiante ferait dévier sur le biologique instinctuel.

Je dirais, donc, que le sujet s'autoréférant et se réfléchissant tend inlassablement à s'approprier le sens des forces qui le déterminent, en suivant l'impératif catégorique freudien *Wo Es war, soll ich werden* – là où était Ça, Je dois advenir –, alors que persiste toujours

un manque, à savoir l'impossible d'une récupération complète de ce qui appartient à la catégorie de la force, et du désir dans la langue.

En d'autres termes encore, *le sujet à l'instar des éléments du rêve est une scène inépuisable, qui nous renvoie indéfiniment « à quelque chose d'autre »*, à l'infini de la représentation, à l'insondable du sens. Mais, la non-détermination de ce-qui-est, je dirai avec des mots de Castoriadis, n'est pas simple indétermination au sens privatif, elle est émergence de déterminations autres que celles déjà existantes. Nouvelles déterminations par et pour le sujet qui se manifeste dans la réception ou le rejet d'une interprétation, comme *source indéterminable de sens, comme capacité (virtuelle) de réflexion et de ré-action*²⁰.

Dans ce même sens, la formule castoriadienne « effet qui dépasse ses causes, cause qui n'épuise pas ses effets »²¹ résume ce qu'on retrouve constamment dans l'activité et la théorisation de la psychanalyse et représente pour moi une des définitions possibles du magma et de sa logique. En même temps elle fait apparaître l'être comme incessant *à-être* sans rapport ni avec le *désert* lacanien ni avec la conception de l'être de l'ontologie héritée ; un *être-sujet* réflexif et en puissance autonome.

Psychè, individu social, subjectivité autonome

Dans les méandres du mouvement incessant de la monade psychique originaire²² à l'individu social, s'inscrit la potentialité du devenir sujet autonome. Repenser donc la psyché et la subjectivité revient à retracer le chemin parcouru d'un noyau représentatif originaire – postulé en-deçà de l'inconscient freudien et relié au corps – jusqu' au Je chargé de maintenir l'unité de la subjectivité et de garantir son rapport à l'institution sociale. Ce chemin ontologique et métapsychologique m'a déjà amené²³ à reconsidérer l'œuvre de

Castoriadis dans sa rencontre avec l'œuvre clinique de P. Aulagnier en suivant deux fils conducteurs ; d'une part la question de l'activité représentative originaire de la psyché, d'autre part le travail auto-créateur de construction de soi-même, en d'autres termes le processus de subjectivation que j'appelle *poièsis de soi-même et du monde*.

Dans cet horizon pratico-poiétique s'inscrit le *processus de socialisation de la psyché*, comme étant l'intériorisation des significations imaginaires sociales par la psyché de l'*infans*, à travers l'investissement du premier Autre maternel, que P. Aulagnier appelle *porte-parole* de l'ensemble. La monade psychique essentiellement a-sociale et folle, doit sous peine de non-existence, faire appel à l'autre maternel, premier représentant du monde et précisément pour Castoriadis du monde social-historique. Premier possesseur, je dirais, du sein de la signification qui répond au besoin impérial de l'*infans* de donner sens à l'affect et la figuration du déplaisir qui rompt la clôture de la monade et constitue par là un premier espace hors-soi.

Tout au long du processus de socialisation, la relation à l'autre et aux autres impose à la monade psychique une succession de ruptures violentes, expression d'une *violence primaire* autant que nécessaire pour P. Aulagnier. En contrepartie, la société fournit au sujet du sens, des repères identificatoires, des objets de dérivation des pulsions et des désirs, mais aussi une certitude sur l'origine, la généalogie et son appartenance à l'ensemble humain. C'est comme si l'institution social-historique venait encadrer la problématique identificatoire du sujet et fait que cette dernière n'est pas prise au piège d'une relation imaginaire aliénante. P. Aulagnier propose l'idée d'un *contrat narcissique* signé par l'enfant et le groupe social, théorisé au sens plutôt du narcissisme secondaire en tant que réajustement du narcissisme primaire par l'appropriation des effets propres à l'*identification symbolique*. Dans ce sens on peut établir

un lien entre cette opération et l'*identification au père mort de la pré-histoire personnelle* théorisée par Freud, comme étant une identification inconsciente qui ouvre la voie au culturel et au social : elle est transmise par la mère au nom du Père et elle fonctionnerait comme un premier organisateur symbolique par l'intériorisation des significations imaginaires sociales et par le renforcement du sentiment d'appartenance à l'ensemble humain.

Or, dans les représentations conscientes et inconscientes de l'individu singulier, on retrouve des équivalences ou des traductions des significations imaginaires sociales qui véhiculent des éléments du social et du culturel. Cependant on ne peut réduire le monde des significations instituées aux représentations individuelles effectives, ni à leur partie soi-disant commune ou typique. Les significations sociales sont justement, d'après Castoriadis, ce « moyennant et à partir de quoi les individus sont formés comme individus sociaux, pouvant participer au faire et au représenter/faire sociaux²⁴ ». A. Green de son côté se limite à dire que les images valorisées par chaque culture font communiquer les dimensions groupale et individuelle²⁵.

Mais autant la psyché ne se réduit pas au social et n'est jamais socialisable sans restes, autant les significations imaginaires sociales ne sont pas seulement, ni nécessairement réductibles à la désexualisation sublimatoire de la pulsion. Castoriadis donc, pour rendre compte de l'appropriation du social par la psyché élargit le procès freudien de la sublimation et le pose à l'origine de l'instauration d'une intersection du monde privé et du monde public. Intersection qui permet à la psyché, par une déliaison relative de la pulsion, de remplacer ses objets propres – y compris sa propre image – par des objets socialement valorisés. *La sublimation est la face psychique du processus dont la face sociale est la fabrication de l'individu*, selon la formule percutante de Castoriadis²⁶.

Ce processus échappe aux repères freudiens classiques, s'oppose aux catégories lacaniennes surtout à celle de la Loi quasiment transcendante²⁷ et éclaire la fabrication social-historique de l'individu, en apportant à la psychanalyse une pièce maîtresse qui reste à repenser et réévaluer. Mais sa théorisation est difficilement admise tant par les psychanalystes que les sociologues, elle se heurte à la difficulté d'admettre que la psyché et la société bien qu'inséparables, sont radicalement irréductibles l'une à l'autre. La socialisation de la psyché est indissociablement l'histoire conflictuelle d'une psychogenèse et d'une sociogenèse, leur aboutissement commun étant l'émergence de l'individu social comme coexistence toujours impossible et toujours réalisée d'un monde privé, singulier et d'un monde public commun et partagé.

Il faut donc introduire des distinctions et des définitions. Nous sommes obligés de distinguer *la psyché et ses instances* de *l'individu social*, et différencier celui-ci de ce que Castoriadis appelle une *subjectivité autonome* comme virtualité de l'être humain. L'individu social est à-peu-près coextensif de ce qu'on appelle Moi ou Je conscient. Il est capable de penser, mais en règle générale il n'est pas en mesure de mettre en question les cadres institués internes (Surmoi, Idéal du moi) ou externes (institutions sociales), ni par conséquent de se mettre en question lui-même ; cette propriété, justement, est une conquête de la subjectivité réfléchissante.

Du Je à la subjectivité réfléchissante

En tout état de cause, l'impossibilité théorico-clinique de faire se superposer intégralement existence du psychique et existence de la subjectivité, repose la question de l'unité du sujet qui reste toujours une *unité à faire être*.

Si l'existence de l'appareil psychique présuppose la permanence de ses topiques et la conservation de la clôture de chacune de ses instances, son fonctionnement exige toujours une relative rupture de chaque clôture et le dépassement de l'extériorité réciproque entre instances : Moi, Je, Ça, Surmoi, Idéal du moi. Castoriadis fournit une image saisissante des instances comme une boule fermée – c'est cela que veut dire clôture- qui s'autodilatait dans son interaction avec d'autres boules en modifiant son mode d'ajustement avec elles. *La subjectivité humaine est ainsi une boule pseudo-fermée qui peut s'autodilater, peut interagir avec d'autres pseudo-boules du même type et peut remettre en question les conditions ou les lois de sa clôture.*

Ces conditions de dépassement de l'extériorité réciproque entre instances, rendent possible la cure analytique, mais aussi et surtout l'extension et la modification de la subjectivité humaine vers le « dehors » et le « dedans ». C'est une possibilité, une virtualité – comme je l'ai déjà souligné- en relation d'interdépendance avec l'institution sociale, mais elle s'enracine essentiellement dans le travail de l'imagination radicale et la réflexivité du sujet. Moyennant son imagination radicale qui donne la faculté de *quid pro quo* (voir dans une chose autre chose) le sujet peut se réfléchir, *de voir double, de se voir double, de se voir tout en se voyant comme autre, de se représenter comme activité représentative et de s'agir comme activité agissante*²⁸.

Dans ce même esprit P. Aulagnier affirme que toute représentation est indissociablement représentation de l'objet et de l'instance psychique qui le représente²⁹, alors qu'A. Green intègre le dédoublement réflexif au travail du négatif³⁰. De plus, si on prend en considération le rôle fondamental des identifications, on constate que le *Je* aulagnien appréhende sa subjectivité, ses relations avec son corps, l'autre et le monde à travers la problématique identificatoire qui lui

impose, sous peine de psychose, la sauvegarde de l'unité entre ses deux composantes *l'identifiant* et *l'identifié* ; dualité fondamentale qui exige la réflexion permanente du Je sur lui-même, en reposant au niveau du processus secondaire, la relation originaire de complémentarité qui unit le représentant et la représentation du monde, chacun étant pour l'autre condition de son existence. Or, si la question d'une certaine unité du sujet humain peut être abordée dans la topique d'Aulagnier par le biais de l'unité « identifiant-identifié » d'un Je défini par son savoir sur lui-même, pour Castoriadis il s'agit essentiellement de *l'unité de la représentation réfléchie de soi et des activités délibérées que l'on entreprend.*

Je soutiendrai, donc, que le Je a à devenir cette subjectivité réfléchissante, dans un processus sans fin correspondant à la dimension réfléchie et pratique de notre imagination comme source de création, qui se manifeste par la capacité émergente du sujet, en analyse ou pas, d'accueillir un sens réfléchi et d'en faire quelque chose pour soi en le réfléchissant. Cela correspond pour Castoriadis à l'effort du sujet pour briser la clôture où il est nécessairement pris ; que cette clôture vient de son histoire psychique ou de l'institution social-historique qui l'a humanisé.

Potentialité ontologique, exigence métapsychologique ou nécessité clinique, l'autoréflexivité créatrice, inhérente au fonctionnement psychique, a des conséquences pratiques importantes. Elle ne se confond pas avec la simple pensée et ne s'enferme pas dans le rationalisme d'aucun *cogito* cartésien ; elle ne se réduit pas au spéculaire de Lacan, ni à l'autonarrativité des certains courants psychanalytiques postmodernes. Il s'agit de la réflexivité moyennant de laquelle se construit inlassablement du sujet comme nous l'indique l'expérience psychanalytique, comme nous le montre la vie elle-

même, dirait Merleau-Ponty, par sa manière de s'auto-interpréter, de se comprendre. En termes freudiens il s'agirait du *regard interne* de l'autoobservation et de la régression de la pensée.

L'individu qui s'allonge sur le divan devient analysant dans la mesure où moyennant le transfert à la parole, s'approprie la contradiction entre parler et s'entendre parler et se permet d'associer à partir de ses propres associations. La langue elle-même permet cette réflexivité qui a fait peut-être Lacan dire que l'inconscient est le discours de l'Autre. Les associations du patient se réfléchissent à l'écoute flottante de l'analyste et en transcendant la réflexivité spéculaire, traversent le miroir à travers des failles de l'analyste et du patient, touchent les tréfonds de leurs psychès et reviennent enrichies des mots incarnés.

Grâce à cette capacité réflexive, la subjectivation – que j'appelle *poièsis de soi* en tenant compte de la réflexivité créatrice – est justement ce travail autocréateur de construction incessante de soi – même et du monde par et dans le continuum psychique qui se crée à travers les transformations de la représentation et les positions identificatoires que le sujet y occupe successivement. En ce sens, je soutiens que le travail analytique, autant dans le registre de la névrose que dans celui de la psychose et des organisations non névrotiques, se situe entre ce qui surgit et ce qui résiste au mouvement de transformation et d'appropriation que le sujet opère tout au long de son existence, afin de représenter et mettre en histoire ses rencontres identifiantes avec l'objet. Dans cette perspective, je considère que les constructions interprétantes de l'analyste s'intègrent au travail autocréateur de construction de soi-même, ce qui nous permet de parler du travail analytique comme *cocréation*³¹.

En guise de conclusion

Parler de création présuppose d'avoir mis au clair que la création n'obéit pas forcément à la normalité ni à la normalisation, qu'elle peut prendre même des formes monstrueuses. Ses chemins passent aussi par des territoires de la haine et de la destructivité, loin de toute notion de santé mentale ou de progrès de la vie de l'esprit, de la culture, de la civilisation.

Cependant le penseur de la création, bien qu'il a clairement souligné le caractère immotivé, non-déterminé de l'imagination radicale, il n'a pas abordé dans son œuvre la déchéance ou la dislocation du sujet ; quand il y a perte du lien à l'autre, quand il y a perte du sens, quand l'ombre de l'objet tombe sur le Moi mélancolique, quand le sujet s'engage dans la voie du traumatique sous l'égide de Thanatos.

En restant donc dans le registre de la création, je dirai, en guise de conclusion, que Castoriadis en reconsidérant l'être comme création continuée et le sujet comme question et comme projet, nous permet de renouveler la conception de la cure analytique et de concevoir le transfert sous l'angle de la répétition et simultanément sous l'angle de la création *ex nihilo*, du surgissement, de l'émergence. Cela éclaire différemment le champ de l'interprétable et situe le travail analytique au niveau de la construction interprétante créatrice ; proche à la fois de la poièsis psychique et de l'émergence d'une subjectivité s'ouvrant et se renfermant sans cesse sur elle-même, d'une *subjectivité réfléchissante toujours à faire être*.

Notes

1 CASTORIADIS (C), « L'état du sujet aujourd'hui », in *Topique*, no 38, 1986, repris in CASTORIADIS (C), *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990, p. 18–224.

2 La rupture de Piera Aulagnier, de François Perrier et de Jean-Paul Valabrega avec Lacan et leur démission de l'*Ecole Freudienne*, qui a conduit à la fondation du *Quatrième Groupe* en 1969, avait suivi et soutenu de son côté Castoriadis. A partir de l'analyse des impasses et des difficultés auxquelles toute société analytique est confrontée au regard de la transmission analytique et des modalités de validation d'une formation analytique, le projet des trois fondateurs a été, de penser et de théoriser analytiquement le problème de la formation du psychanalyste, de créer une nouvelle société analytique ne s'alignant ni sur les exigences de l'IPA (*International Psychoanalytical Association*), ni sur celles de l'*Ecole Freudienne* où leurs principes théoriques seraient mis en œuvre.

3 CASTORIADIS (C), *Dialogue*, [Radio France, 1995], Paris, Éditions de l'aube, 1999.

4 CASTORIADIS (C), « La psychanalyse, projet et élucidation » *Topique*, no 19, 1977, repris in *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978.

5 CASTORIADIS (C), « Epilegomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science », *L'Inconscient*, no 8, 1968, repris in *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978.

6 Voir à ce sujet l'ouvrage de KAHN (Laurence), *Le psychanalyste apathique et le patient postmoderne*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2014.

7 Sur la créativité de l'imaginaire insiste un certain nombre des travaux psychanalytiques contemporains : Voir WIDLOCHER (D), « Le visuel et l'imaginaire » in *Psychanalyse des arts de l'image*, Colloque de Cerisy, Paris, Clancier- Guénaud, 1981 ; DONNET (J L), *La situation analysante*, Paris, PUF, 2005, p. xx ; CORCOS (M), « Les étapes mutatives de la création littéraire remémoration, dépression, auto-engendrement », *L'Information psychiatrique*, vol. 83, No 3, 2007, p. 219–228 et aussi STEPHANATOS (G), « Donner forme à l'Abîme » in *Actes du Quatrième Groupe, L'œuvre d'art : un ailleurs familier*, Actes 3, Paris, Editions In Press, 2014 p. 43–70.

8 Je rappelle que l'imaginaire radical dans la société agit comme imaginaire social instituant ; chez l'être humain singulier il se manifeste comme imagination radicale. Comme psyché/soma il est flux représentatif/affectif /intentionnel ; comme social- historique, il est fleuve ouvert du collectif anonyme, voir CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 533.

9 FREUD (S), « Le créateur littéraire et la fantaisie », [1907] in *L'inquiétante étrangeté*, Paris, Éditions Gallimard, 1985.

10 CASTORIADIS (C), « Imagination, imaginaire, réflexion », in *Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997.

11 Freud se réfère au fantasme de la cuisine de la sorcière dans le *Faust* de Goethe. Sa phrase exacte est « Il faut se dire : "Il faut bien que la sorcière s'en mêle" » [*Faust*]. Entendez la sorcière métapsychologie. Sans spéculer ni théoriser — pour un peu j'aurais dit fantasmer — métapsychologiquement, on n'avance pas ici d'un pas », FREUD (S), [1937], « Analyse avec fin, analyse sans fin », *Résultats, idées, problèmes*, t. II, Paris, PUF, 1985, p. 240.

12 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 31.

13 Voir aussi à ce sujet l'article de FLORENCE (J), « Remarques psychanalytiques sur l'imaginaire de Castoriadis », in *L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux*, *Cahiers Castoriadis* No 1, éd. Sophie Klimis et Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006.

14 Voir CASTORIADIS (C), *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.* p. 390–400.

15 CASTORIADIS (C), *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 276.

16 La fonction « moi-sujet » est évoquée en principe par Andre Green.

17 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 14.

18 *Ibidem*, p.10.

19 FREUD (S), « Remarques sur la théorie et la pratique de l'interprétation du rêve » (1923), in *Résultats, idées, problèmes*, t. II, Paris, PUF, 1985.

20 CASTORIADIS (C), *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p.192.

21 CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, p. 43.

22 Pour une discussion critique du concept de la monade psychique castoriadienne je renvoie à mon article STEPHANATOS (G), «Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis», in *Psyché. De la monade psychique au sujet autonome*, Cahiers Castoriadis n° 3, éd. S. Klimis et L. Van Eynde, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 2007.

23 Voir ma communication « Repenser la psyché comme imagination radicale » au Colloque *Castoriadis et l'imaginaire*, Cerisy-la-Salle, 6–10 juin 2003 et aussi mon article «Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis», *op.cit.*

24 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société*, *op.cit.* p. 489.

25 GREEN (A), *Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort ?*, Paris, Éditions du Panama, 2007, p. 179.

26 CASTORIADIS (C), *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 53

27 Dans ce contexte la référence lacanienne à la Loi comme condition structurale d'émergence du sujet dans l'ordre symbolique, qui est d'abord celui du social, interdirait à ce titre toute mise en question de la loi instituée.

28 CASTORIADIS (C), *Le monde morcelé*, *op.cit.*, p. 276.

29 AULAGNIER (P), *La violence de l'interprétation*, Paris, PUF, 1975.

30 GREEN (A), *Le travail du négatif*, Paris, Éditions de Minuit, 1993.

31 STEPHANATOS (G), *Constructions de l'analyse, construction de l'analyste*, Athènes, Éditions Hestia, 2016.

— Des sujets autonomes ? —

Mats Rosengren

Professeur de rhétorique,
Université d'Uppsala [Suède]

Introduction

Castoriadis présente souvent la démocratie et l'idée d'une autonomie consciente dans la tradition de la pensée politique occidentale comme un *germe* présent dans les magmas des significations imaginaires sociales. Et, presque aussi souvent, il parle de la façon dont nos sociétés produisent, par le biais de ce qu'il appelle « infrapouvoir », des citoyens *dans et par* lesquels sont incarnées les significations imaginaires sociales spécifiques à ces sociétés. Les citoyens prolongent et instituent ces mêmes significations, et deviennent ainsi les porteurs principaux de l'institution sociale :

A partir de la psyché, la société instituée fait chaque fois des individus – qui, comme tels, ne peuvent plus faire que la société qui les a faits¹.

Tout cela est bien connu pour ceux qui connaissent la pensée de Castoriadis, mais pose un problème très complexe : si nous vivons, et depuis longtemps, dans des sociétés qui ne sont ni autonomes, ni démocratiques dans le sens que Castoriadis cherche à promouvoir, il s'ensuit que personne d'entre nous n'a été formé par un, ou même par *des*, infra-pouvoir(s) qui favorisent des magmas des significations démocratiques et autonomes. À en croire Castoriadis, parlant en décembre 1992, nous vivons, au mieux, dans des *oligarchies libérales* où règne l'imaginaire capitaliste. Cet imaginaire nous suggère que « le but de la vie humaine serait l'expansion illimité de la production et de la consommation, le prétendu bien-être matériel, etc. » Par conséquent, la population est devenue « totalement *privatisée* »². On n'y trouve plus, comme il le dit, « la passion pour les affaires communes »³. Castoriadis en tire les conséquences suivantes :

Il s'agit de la relation étroite et profonde existant entre la structure des individus et celle du système. Aujourd'hui les individus sont conformes au système et le système aux individus⁴.

Même si cela fait 25 ans que Castoriadis a formulé son diagnostic, je ne vois aucune raison de le contester aujourd'hui – bien au contraire. S'il y a eu des changements, c'est dans la direction d'une domination encore plus globale, encore plus privatisante, de l'imaginaire capitaliste – j'y reviendrai vers la fin de ce texte. Donc, des changements vers un état « d'apathie, de dépolitisation, de privatisation » qui semble se perpétuer et s'aggraver. Castoriadis encore, toujours en 1992 :

[Le] retrait des peuples de la sphère politique, la disparition du conflit politique et social permet à l'oligarchie économique, politique et médiatique d'échapper à tout contrôle. Et cela produit d'ores et déjà des régimes d'irrationalité poussés à l'extrême et de corruption structurelle⁵.

Je crois que l'on peut dire que c'est là où nous en sommes aujourd'hui. Il n'y a pas, bien évidemment, un manque de conflits dans le monde actuel, mais ils ne sont pas, au moins pour la plupart, des conflits vraiment politiques dans le sens de Castoriadis (je dirais que l'on voit dans les conflits identitaires, ainsi que dans les nationalismes renaissants, partout en Europe, une sorte de privatisation généralisée ou les fameuses 'bulles d'information' y sont pour beaucoup). Le même phénomène se retrouve avec les régimes d'irrationalité extrêmes – nous en voyons un peu partout dans le monde.

Donc, je crois que l'on pourrait dire qu'en Europe de l'Ouest –

ainsi que dans d'autres régions encore plus importantes démographiquement et politiquement du monde, mais je me limite ici au cas de l'Europe – nous vivons maintenant, et depuis très longtemps, dans des conditions sociales qui sont peu favorables à un développement (ou un redéveloppement) d'une pensée et des pratiques politiques autonomes et démocratiques. Pour dire le moins. Je me pose donc cet ensemble de questions : si ceci est bien la situation actuelle, comment est-ce que nous pourrions réclamer *pour nous* le statut de sujets autonomes ? C'est à dire, réclamer d'être des sujets qui pensent et agissent d'une manière pleinement et sciemment autonome ? Est-ce que l'autonomie est possible pour nous ?

Voilà le problème que je me pose. Et je vais chercher une solution – si solution il y a – avec Castoriadis, et dans un sens contre lui, en reprenant la notion du germe – d'abord en essayant de voir comment la comprendre, et puis, peut-être, comment la faire germer.

Castoriadis constate à plusieurs reprises que nous autres humains sommes « en aval ». J'ai essayé de développer cette métaphore dans des publications diverses⁶ – je me limite ici à constater que cette métaphore va nous permettre de développer le point suivant :

Nous sommes tous immergés, par le fait d'être socialisés, dans des eaux imaginaires qui sont porteuses de particules parfois nourrissantes, parfois toxiques, et qui nous forment tous. Parmi ses particules – qui sont toujours des produits et des restes des créations sociales antérieures, matérielles ainsi que conceptuelles, on trouve aussi des germes : les germes de la démocratie, les germes de l'autonomie, mais aussi les germes du fascisme, du nazisme, du racisme, etc. Donc – dire que nous sommes « en aval », c'est dire que nous avons à notre disposition, d'une manière ou d'une autre, tous les aliments qui restent repérables pour nous – consciemment ou inconsciemment – dans les eaux qui nous entourent.

Mais comment, plus concrètement, agissent ces eaux métaphoriques sur nous ? Castoriadis écrit – dans le texte que j’ai commencé par citer – intitulé « Pouvoir, politique, autonomie », inclus dans *Le Monde Morcelé* – que :

La société, en tant que *toujours déjà instituée*, est autocréation et capacité d’auto altération, œuvre de l’imaginaire radical comme instituant qui se fait être comme société instituée et imaginaire social chaque fois particularisé.⁷

Ici, ce qu’importe, et ce qui ouvre une voie possible pour notre interrogation, c’est la notion d’« autocréation et capacité d’auto-altération ». Si j’ai bien compris Castoriadis sur ce point, on ne peut pas poser une causalité englobante et contraignante, ni dans l’histoire, ni dans la société en tant que telle (bien que la causalité reste, bien sûr, une catégorie incontournable dans les couches spécifiques, où règnent les lois *ensidiques*⁸ du magma de notre monde – ainsi l’expérimentation dans les sciences naturelles ou les prévisions météo par exemple...). Il y a toujours des failles, un jeu de va-et-vient, dans les psychés ainsi que dans la toile sociale où se manifestent soit le chaos, soit l’imagination radicale recouvrant ce même chaos.⁹ Castoriadis continue :

Concrètement, la société n’est que moyennant l’incarnation et l’incorporation, fragmentaire et complémentaire, de son institution et de ses significations imaginaires par les individus vivants, parlants, et agissants. [...]. Les individus sont faits par, en même temps qu’ils font et refont, la société chaque fois *instituée* : en un sens, ils *sont*¹⁰.

Donc, nous autres individus ne sommes pas, et ne pouvons pas être complètement déterminés par l’infrapouvoir de la société – il y a toujours une possibilité de vouloir, d’agir, de dire et de faire autrement que ce que la doxa reçue nous dicte ; il y a toujours, même dans des conditions sociales les plus contraignantes et totalitaires, une possibilité de penser et agir à rebours.

Et c’est ici que je voudrais placer le rôle du germe. Car même si nous avons la capacité – toujours virtuelle, parfois actuelle – d’agir et penser à contre-courant, il nous faut commencer là où nous sommes, avec les outils qui nous sont disponibles ici et maintenant. Et si nous avons à notre disposition, « en aval », des significations imaginaires sociales – comme par exemple « la réflexivité », « l’autonomie » et « la démocratie » – cela témoigne au moins, comme le dit Castoriadis, de la possibilité « que nous devons postuler comme partout présente chez les êtres humains » même si elle « n’est que très rarement réalisée, à travers les diverses sociétés historiques, ou à travers les individus de notre propre société¹¹. » Et cette possibilité, repérable dans notre histoire, c’est-à-dire dans le magma des significations sociales de nos sociétés, c’est le *germe*.

Ce qui reste à savoir n’est donc que comment lui faire prendre racine, pour qu’il commence à pousser, dans les conditions socio-historiques qui sont les nôtres ?

Avant de continuer sur cette voie, il faut écarter un possible malentendu.

Il y a, chez Castoriadis, au moins trois métaphores majeures qui contribuent à donner la forme spécifique et si féconde à sa pensée : *être en aval*, *magma* et *germe*. Pourtant, il me semble que deux d’entre elles – *être en aval* et *germe* – si on les prend telles quelles, contre-disent la direction et le sens général de sa pensée.

Tout à l’heure, j’ai dit quelques mots sur la façon dont je voudrais

comprendre *être en aval* – et vous avez sans doute noté que je n’ai pas parlé du grand fleuve de l’histoire, ayant sa direction déterminée de la source à l’océan. J’ai plutôt parlé d’*être en aval* comme une condition socio-historique d’existence dans les marécages de l’histoire – je me limite ici à cette remarque trop brève sur cette métaphore.¹² En revanche, j’aimerais parler un peu plus de la métaphore du *germe*:

Cette métaphore botanique, est-elle vraiment réussie ? N’est-elle pas trop rigide, trop stable, ou, pour le dire autrement, trop aristotélicienne ? Car un germe, ne contient-il pas en lui, comme une potentialité qui peut s’actualiser, tout une programmation de développement et de croissance ? Mais une démocratie, et encore plus l’autonomie humaine, ne peut être programmée et prédéterminée de la même façon qu’un chêne. Ce serait présupposer une essence au cœur du germe, donc une forme immuable de la démocratie ou de l’autonomie – ce qu’il me semble aller contre toute la pensée ouverte et mobile de Castoriadis.

On peut, peut-être, sauver l’idée du germe qu’il faut faire pousser, en disant que le sol socio-historique où il s’enracine est toujours spécifique et différent, rendant des démocraties et des autonomies toujours différentes et spécifiques. Mais une telle solution n’est pas très satisfaisante – elle dit seulement qu’en leur centre, toutes les démocraties de l’histoire ou à venir, sont essentiellement les mêmes. Et je ne pense pas que c’est ce que voulait dire Castoriadis.

Je crois plutôt qu’il faut retravailler la métaphore de Castoriadis dans la direction d’un processus vraiment autonome, c’est à dire non préprogrammé, et comprendre la notion de germe moins comme un noyau botanique que comme une trace, un résidu des créations sociales antérieures, une inspiration possible, présent dans nos magmas des significations imaginaires sociales. En tout cas, c’est ainsi que je le lis quand il dit ceci :

Bien évidemment, nous parlons des *possibilités* de l’être humain ; nous ne disons pas qu’elles sont réalisées, toujours, la plupart du temps, automatiquement, etc. Nous savons pertinemment que le contraire est vrai ; mais nous savons aussi que ces possibilités sont actualisables, qu’elles ont été actualisées par certaines sociétés et certains êtres humains, [...] ¹³.

Après ce détour métaphorique, reprenons la question centrale : est-ce que nous qui avons été formés par des significations essentiellement capitalistes pouvons actualiser aujourd’hui les traces (germes) d’autonomie, de réflexivité, de démocratie ? Et si oui, comment ?

Je crois, comme on l’a déjà vu, que l’on peut dire que la possibilité existe, mais qu’elle reste minime. Répondant en 1997 à une question sur la transformation de la société actuelle vers une « collectivité autonome », Castoriadis dit qu’une « telle société n’est possible que si les individus qui l’animent sont aussi autonomes ». Donc il semble qu’il n’y a pas de grand espoir pour nous qui sommes formés dans une époque caractérisée par un conformisme généralisé. Mais, en même temps, Castoriadis garde toujours ouverte la possibilité de brèches dans cette conformité massive :

Ce n’est que pour autant que l’imagination radicale de la psyché arrive à transpirer à travers les strates successives de la cuirasse sociale qui est l’individu qui la recouvre et la pénètre jusqu’à un point limite insondable, qu’il y a action en retour de l’être humain singulier sur la société. [...] Une telle action est rarissime et en tout cas imperceptible dans la presque totalité des sociétés, où règne l’*hétéronomie instituée*, et où, à part l’éventail de rôles sociaux pré-définis, les seules voies de manifestation *repérable* de la psyché singulière sont la transgression et la pathologie.¹⁴

Faut-il donc conclure qu'il nous reste peu de possibilités d'actions sociale, à part d'essayer en désespoir la transgression (révolutionnaire?) ou sombrer dans des conditions plus ou moins apathiques ou escapistes? Pas tout à fait, malgré tout. Car, même si on est toujours l'enfant de l'époque à laquelle l'on appartient, Castoriadis nous rassure dans une certaine mesure, en 1997, quand il dit qu'« aujourd'hui aussi, il existe des individus qui peuvent prendre des distances par rapport à leur propre héritage – c'est cela l'autonomie »¹⁵.

Prendre ses distances – on peut le dire, mais qu'est que ça peut signifier, ici et maintenant ? D'où deux questions : comment agir pour recréer la passion pour les choses communes? Et, question plus gênante peut être, comment savoir qu'une société qui est une collectivité autonome est vraiment souhaitable ?

Ici, Castoriadis ne peut plus nous aider – sa réponse à la première question est carrément « je ne sais pas »¹⁶ et « je ne suis pas prophète »¹⁷. Et pour répondre à la deuxième, il nous faut nous-mêmes prendre nos distances avec l'œuvre explicite de Castoriadis, pour, au mieux, agir en tant que penseurs autonomes. Car, même s'il y a un courant sous-jacent dans tout ce qu'il a écrit, laissant entendre qu'une société consciemment autonome est toujours préférable à une société hétéronome, je ne suis pas sûr d'avoir compris exactement *pourquoi* c'est le cas.

Pour éviter un malentendu trop simple, il est peut-être nécessaire de préciser que ce que je ne comprends pas, c'est exactement l'identité et le statut du *fondement* que Castoriadis pose pour la valorisation des groupes, des sociétés et des individus qui s'autodirigent consciemment – donc, qui sont autonomes dans le sens plein du terme. Je ne vois rien que nous montre que des tels sociétés, groupes et individus sont plus efficaces, plus heureux, ou plus contents, plus

paisibles, plus justes ou plus solidaires que leurs homologues hétéronomes. Il me semble donc que c'est seulement quand on mesure les 'autres' sociétés, ou les 'autres' groupes *dans* nos sociétés elles-mêmes, à l'aune des valeurs (c'est-à-dire des significations sociales imaginaires valorisées) centrales dans la tradition démocratique occidentale que l'autonomie paraît toujours souhaitable, sur le plan individuel et collectif. Mais l'histoire coloniale aurait dû nous vacciner contre de telles fausses évidences. Si l'on veut défendre l'autonomie et l'idée d'une possible démocratie, il faut commencer par ne pas les traiter comme des valeurs données et évidentes.

Je vois deux faces à cette problématique chez Castoriadis, intimement liées :

D'un côté il y a sa position ontologique. Pour faire vite : Castoriadis constate que l'être est stratifié et magmatique, et qu'il serait absurde de présupposer un univers tout fait, ou complètement explicable en termes causaux. Donc, il pose qu'il n'y pas de pré-détermination globale et universelle ; au contraire, il y a de la création dans l'être. Et la création, c'est la précondition de l'autonomie dans tous les sens du terme.

De l'autre côté, il y a le monde humain, le social-historique. Tel que le décrit Castoriadis, c'est aussi un monde stratifié et magmatique, dont l'être humain crée le sens et les significations, peu importe s'il en est conscient ou non. D'une certaine manière, on peut dire que, pour Castoriadis, l'être humain est autonome malgré lui et le plus souvent contre ses propres vœux. Mais, bien évidemment, l'autonomie dans le sens la plus valorisé par Castoriadis, c'est l'autonomie consciente, qui le rend responsable du monde humain.

Même si Castoriadis reste le plus souvent dans le registre descriptif et constatif quand il parle de ces deux aspects de la réalité – l'ontologie et la première strate naturelle d'un côté, et le social

historique de l'autre – il y a une injonction, je ne dirai pas morale, mais clairement normative dans ces descriptions. Un exemple suffira. Après avoir discuté (dans le texte qui a donné le titre de cette première journée d'interventions, à savoir « L'état du sujet aujourd'hui ») de la subjectivité humaine, et de sa capacité caractéristique à délibérer, il constate ceci : « Sans une telle subjectivité /.../non seulement toute visée de vérité et de savoir s'effondre, mais toute éthique disparaît, puisque toute responsabilité s'évanouit. » Et quelques lignes plus bas, il continue, en parlant de l'unité plus ou moins solide de l'individu qui fabrique la société, et dit qu'au-delà de cette unité « il y a une unité visée ou que nous *devons* viser : l'unité de la représentation réfléchie de soi et des activités délibérées que l'on entreprend »¹⁸.

Pour moi, cela suffit à placer Castoriadis dans un courant de l'anthropologie philosophique ou l'on trouve aussi quelque'un comme Ernst Cassirer, qui lui aussi était un démocrate convaincu avec une idée de l'homme comme ayant la possibilité de créer son monde. Il me semble donc que la raison ultime de vouloir préférer une société et une vie en autonomie responsable, mais peut-être angoissante, à une vie et une société hétéronome stable et prévisible reste dans l'injonction très classique, très aristotélicienne chez Castoriadis – pour chaque être humain, il faut avant tout réaliser sa potentialité humaine. Et tout ce qui empêche une telle réalisation – par exemple l'imaginaire capitaliste et individualiste d'aujourd'hui – et mauvais et doit être surmonté. Voilà ce que me semble être la raison la plus fondamentale pour vouloir une société autonome, selon Castoriadis.

Il faut préciser que je suis en plein accord avec Castoriadis sur ce point – mais il faut quand même se demander si une telle prise de position suffit pour nous, aujourd'hui? Pour nous, donc, je le répète, qui ne pouvons pas, en fin de compte, raisonnablement

espérer devenir des sujets pleinement autonomes, étant donné que ce qui nous a formés sont les magmas des significations imaginaires sociales *capitalistes* et les conditions social-historiques *à la dérive*. Ne reste-t-il pour nous, que de reprendre le métier du jardinier ? D'essayer de faire germer les idées d'antan, comme des bons aristotéliciens ?

Je voudrais plutôt – avec, et s'il le faut, contre Castoriadis – reprendre la notion d'autonomie et la possibilité de création socio-historique pour essayer de les activer dans les conditions spécifiques qui sont les nôtres, en Europe de l'ouest. Plus précisément, poser à nouveau la question : « Que peut bien être la passion pour les affaires communes ? » Car il me semble que ni 'les affaires communes', ni les passions sociales ne peuvent plus être les mêmes qu'il y a vingt ans ; ou, au moins, qu'on ne peut plus les comprendre et les aborder aujourd'hui dans la même manière qu'on pouvait toujours vers la fin des années 1990.

Et, pour ne pas m'égarer complètement dans un exposé à la fois superficiel et aléatoire, j'aimerais, pour conclure, souligner deux dates, deux significations imaginaires sociales, qui me semblent particulièrement liées aux effets de transformations de l'imaginaire social en Europe¹⁹ : d'abord le 11 septembre 2001 (maintenant globalement connu sous le nom de *9/11*) et ensuite le 3 octobre 2013 (le jour du dite « désastre de Lampedusa », quand un bateau a fait naufrage au large de l'îlot Italien et que 360 immigrants ont péri). Donc, le terrorisme mondial, et l'immigration vers l'Europe – deux faits qui sont devenus deux significations imaginaires sociales en devenant « lieux communs » et en provoquant toute sorte de réactions en Europe²⁰. À partir d'eux, on a vu toute une transformation, et même une re-stratification des magmas de significations. On n'y retrouve plus les mêmes oppositions, ni les mêmes passions

qu'avant²¹. Pour faire vite encore une fois : les conceptions du public et du privé ont été profondément transformées, surtout par les codéveloppements des technologies de la communication et les médias sociaux ; l'idée d'une Europe terre d'accueil et de défense des droits de l'homme²² a cédé le devant de la scène à l'Europe forteresse²³, d'abord protectrice des intérêts économiques et démographiques²⁴ la globalisation capitaliste a été repoussée vers les marges par les nationalismes renaissants, dont les noyaux conservateurs et enracinés ont été remplacés par un étrange mélange d'essentialisme globalisant des mouvements dits d'« alt right »²⁵ ; les travailleurs ont abandonné les partis de gauche et votent massivement en faveur des partis dits populaires, avec des politiques d'extrême droite ; les classes moyennes votent pour des alternatives néo-libérales vertes, tandis que les élites culturelles et intellectuelles (un petit nombre...) s'obstinent et votent à gauche – et tout le monde a intégré un profil de consommateur, souvent déguisé en créateur ou entrepreneur, plutôt que de citoyen ou même de producteur. Et ainsi de suite.

Tous ces changements font système, et tournent, pour le moment au moins, autour des deux significations de terrorisme et d'immigration. Mais il s'agit d'un drôle de système, qui ne permet plus les prévisions traditionnelles, fondées dans les sciences statistiques et dans l'acceptation du jeu politique 'raisonnable' (je veux dire la participation au suffrage, aux débats, etc.) par les populations. Les technologies de la communication ont affecté la sphère publique au point de la détruire ; la télévision n'est plus (comme au temps du livre éponyme de Bourdieu en 1996) le moyen de communication avec les masses ; et les masses ne sont plus des masses, mais des populations divisées en 'bulles' ; les individus sont devenus pour de vrai des *dividus*, comme l'a prévu par exemple Gilles Deleuze déjà en 1990 (dans le premier numéro de *L'autre journal*).

Il semble donc que Castoriadis avait raison quand il disait, dès 1988, et comme on a vu tout à l'heure, que face à une situation socio-historique pareille « les seules voies de manifestation *repérable* de la psyché singulière sont la transgression et la pathologie »²⁶. Aujourd'hui, on peut renforcer cette observation en constatant qu'en 2018 cela vaut aussi pour des collectivités et de groupes²⁷, ainsi que pour ceux auxquels sont confiés les fonctions les plus dominantes, les plus puissantes dans nos systèmes politiques. Ici, il suffit de mentionner, parmi beaucoup d'autres instances possibles et à des échelles sociales différentes, DAESH, Trump et notre incapacité collective de changer notre mode de vie alors que nous sommes confrontés à la menace climatique.

Voilà quelques traits du marécage socio-historique où nous sommes immergés.

Et si nous ne voulons pas céder aux pathologies et aux transgressions, c'est ici, dans ces conditions actuelles, qu'il faut essayer de trouver des alternatives, de préférence des alternatives qui activent aussi bien des pratiques socio-politiques que des idées de démocratie et d'autonomie soutenable. Et je dis activer et non pas faire germer, car il n'y a rien d'une croissance naturelle dans l'idée d'une autonomie politique – il faut la (re)créer, et, une fois (re)créée il faut la défendre avec les moyens sociaux, pratiques et théoriques disponibles pour nous dans notre position toujours « en aval ».

On peut tirer quelques conclusions, très provisoires et très incomplètes, de ce que je viens de dire :

- la possibilité de créer une multitude de collectifs vraiment autonome et autogérant dans le monde actuel, agissant à l'unisson en capitalisant sur les conditions de communication offertes par la connectivité, a été détournée de façon perverse par des mouvements identitaires ayant perdu leurs repères : ce qui était autrefois un

essentialisme stratégique, un pas vers un autre monde plus ouvert, plus juste et plus égalitaire est devenu un essentialisme pur et dur, dans le sillage des mouvements antidémocratiques – et ceci sans que les activistes (tels que certains antiracistes, des promminorités, etc.) s’en rendent compte, ou parfois sans s’en soucier²⁸. Ils pensent toujours qu’ils sont critiques, qu’ils s’opposent à un système capitaliste et raciste, mais en vérité, il me semble, qu’ils ont été captés par une logique sectaire qui convient très bien à ce même capitalisme qui cherche toujours créer de la ségrégation et des nouveaux groupes de consommateurs bien définis.

– pour ces mêmes raisons que je viens d’indiquer, une mobilisation des masses autour d’une seule et même idée d’une politique démocratique est improbable ; même s’il y a des intérêts communs objectifs entre les plus démunis de tous les continents, et même entre les plus démunis des différents pays d’Europe, l’on vit une situation où les bulles identitaires ne permettent pas la solidarité internationale, ni une idée d’un universalisme politique et encore moins d’action politique concertée – excepté, bien sûr, les forces militaires, les entreprises globales et les mouvements carrément autoritaires. On a, bien sûr, vu des mouvements autres (surtout les divers mouvements *altermondialistes*, mais aussi tous les mouvements *Occupy*, et tout ce qui s’est passé et se passe en Grèce, en Espagne, etc.), qui semble me contredire sur ce point – mais les résultats en sont faibles, presque imperceptibles, et peuvent aussi bien signaler une polarisation et une frustration plus profondes dans nos sociétés qu’une mobilisation collective politique pour les valeurs et les pratiques des démocraties autonomes.

– Pour éviter les effets contre-productifs (avec le projet d’instaurer une société démocratique et autonome) des mouvements identitaires, il faut très probablement remplacer l’individu comme

fondement et élément essentiel de la communauté politique – on est depuis une dizaine d’années dans l’époque des *dividus*, et il faut essayer d’en penser les conséquences – et, dans le sillage de la pensée de Castoriadis, opter pour les institutions (écoles, universités, instances juridiques, d’abord, mais aussi media dit ‘traditionnels’) comme étant les vrais acteurs politiques. Ainsi pourrait-on, peut-être, conserver la possibilité pour les citoyens de s’identifier avec certaines significations imaginaires sociales, sans que cela prenne la forme d’une politique identitaire, de mouvements sectaires, d’institutions closes – tout ce qui, ensemble, formerait une société close, trempé de xénophobie.

Et sur ce point précis, nous pouvons de nouveau nous tourner vers Castoriadis. Car il nous offre une idée de la façon de penser l’identification sans identités essentialisante – voici une longue citation d’un texte intitulé «La Crise des sociétés occidentales», publié la première fois en 1982 :

Il ne peut pas y avoir de société qui ne *soit* pas quelque chose pour elle-même ; qui ne se *représente* pas *comme* étant quelque chose – ce qui est conséquence, partie et dimension de ce qu’elle doit se poser comme « quelque chose ». [...].

« Pour elle-même », la société n’est jamais une collection d’individus périssables et substituables vivant sur tel territoire, parlant telle langue, pratiquant « extérieurement » telles coutumes. Au contraire, ces individus « appartiennent » à cette société *parce* qu’ils participent à ses significations imaginaires sociales, à ses « normes », « valeurs », « mythes », « représentations », « projets », « traditions », etc., et parce qu’ils partagent (qu’ils le sachent ou non) la volonté d’être de cette société et de la faire être continuellement. Tout cela fait évidemment partie de l’institution de la

société en général – et de la société dont, chaque fois, il s'agit. Les individus en sont les seuls porteurs « réels » ou « concrets », tels qu'ils ont été précisément façonnés, fabriqués par les institutions – c'est-à-dire par d'autres individus, eux-mêmes porteurs de ces institutions et des significations corrélatives²⁹.

On voit clairement qu'ici, c'est la société qui agit sur les individus. Il y a une correspondance étroite entre les individus et la société, c'est vrai, et on l'a discuté au début de ce texte – mais il est aussi clair que c'est d'abord « l'institution de la société en général » que forment et fabriquent les individus qui ensuite « participent à ses significations imaginaires sociales, à ses « normes », « valeurs », « mythes », « représentations », « projets », « traditions », etc. » Mais, si tel est le cas (voilà la question de départ qui revient) pour nous, qui sommes formés par des sociétés où règne l'imaginaire capitaliste, que reste-t-il à faire?

Difficile à dire. Mais nous avons quand même localisé quelques repères dans cette situation toujours en aval : D'abord il faut se souvenir qu'aucune institution, aucune domination et aucune formation sociale n'est complète ou complètement inévitable. Aucune institution, aucune formation sociale n'est sans faille – il reste toujours la possibilité soit de réactiver, soit de créer des significations sociales qui vont au rebours des institutions et des *doxai* dominantes. Puis, il y a des exemples autres – et je vais finir par en donner un: Le 30 mai 2015, l'émission *Konflikt* de la radio nationale suédoise (SR) était entièrement consacrée à la question du nationalisme et si le nationalisme « est une force dangereuse qui divise le monde et les hommes selon la couleur de peau et la religion, ou si, par contre, le nationalisme est nécessaire comme un mastic pour tenir ensemble. » Dans l'émission a été présenté ce que l'animateur Jörgen Huitfeldt a

appelé 'un nationalisme écossais', tel qu'il s'est montré les semaines avant le référendum d'indépendance. A en croire *Konflikt*, un nationalisme écossais est un nationalisme que se forme autour d'une conception très forte de la citoyenneté : est écossais celle ou celui qui vit en Écosse. Une identité, donc, qui n'a rien à voir avec les kilts, les cornemuses ou les whiskeys – mais qui est fortement lié avec les efforts de maintenir ouvertes, et maintenir justes pour tout le monde, les institutions de la société. Quand Huitfeldt, sceptique et méfiant, demande au ministre des Affaires étrangères du gouvernement régional de l'Écosse, Humza Yousaf du *Scottish National Party*, si cela est vrai, Yousaf répond que oui. Et il raconte comment, en tant que musulman d'origine pakistanaise, il a construit et a fait enregistrer un tartan musulman pour lui-même et pour sa famille, le *Yousaf Tartan*. En plus il y a déjà le tartan musulman *Islamic tartan* en vente dans un des magasins les plus traditionnels à Glasgow, même s'il est en rupture de stock quand *Konflikt* arrive pour vérifier. Et quand Huitfeldt visite les pubs et bars de la ville, pour discuter du nationalisme, il ne rencontre pas le nationalisme xénophobe et replié sur lui-même si répandu dans le reste de l'Europe. C'est uniquement quand il se rend à l'université de Glasgow pour parler avec un politologue qu'il retrouve une sorte d'explication, disons « normalisante » de ce nationalisme exceptionnel (et exceptionnellement sympathique): quoi que disent les politiciens à Londres (c'est-à-dire à Westminster), les Écossais sont contre ...

Donc, avec le nationalisme écossais – du moins à en croire *Konflikt* – l'on a un exemple réel qu'on peut, en Europe aujourd'hui, se rassembler autour des pratiques, des valeurs et des significations imaginaires sociales qui sont centrales pour une culture spécifique, sans que ce rassemblement se dégrade en protectionnisme, essentialisme, isolationnisme ou xénophobie.

Ceci est un exemple, un seul, peut-être pas très convaincant, ni suffisamment élaboré. Mais un exemple. Donc une possibilité pour l'être humain, une possibilité actualisable, sous la condition qu'on veut et qu'on peut penser et agir autrement. Mais quant à la question à laquelle que j'aurais aimé avoir au moins une idée de réponse – comment agir pour instaurer des telles possibilités ? – il faut la laisser ouverte. Non pas parce qu'il n'y a pas de réponse possible, mais parce que la possibilité d'une réponse repose sur l'ouverture indéterminée des institutions autonomes, sur une pensée qui refuse de se clore et sur les traces comme inspiration possible, présent dans nos magmas des significations imaginaires sociales.

Notes

- 1 CASTORIADIS (C), *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 140, « Pouvoir, Autonomie, Politique ».
- 2 CASTORIADIS (C), *Une Société à la dérive*, Paris, Seuil, 2005, p. 18.
- 3 *Ibid.*, p. 20.
- 4 *Loc. cit.*
- 5 *Ibid.*, p. 20.
- 6 Par exemple, en anglais, dans « On being downstream », in *The Past's Presence. Essays on the historicity of philosophical thought*, Södertörn Philosophical studies 3, éd. Marcia Sá Cavalcante Schuback et Hans Ruin, Huddinge, Södertörns Högskola, 2005, ainsi que in « A Philosophical-Anthropological Case for Cassirer in Rhetoric », avec Erik Bengtson, in *Rhetorica A Journal of the History of Rhetoric*, volume 35, # 3, été 2017, p. 346–366.
- 7 *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 138.
- 8 L'ensidique, contraction de logique « ensembliste-identitaire », est une notion monnayée par Castoriadis pour désigner une logique et une pensée causale sensés de pouvoir expliquer un ou des phénomènes

en les réduisant à, ou en les développant à partir d'une seule ensemble, d'une seule identité. Voir par exemple l'article de KLOOGER (J), « Ensemblistic Identitary Logic (Ensidic logic) », in *Cornelius Castoriadis Key Concepts*, éd. Suzi Adams, London/New York, Bloomsbury, 2014.

9 Pour la notion de chaos chez Castoriadis, voir mon « True and False Chaos – the mythical origins of Creation », in *Les émigrés grecs et leur influence sur le débat intellectuel français*, éd. Lambros Couloubaritsis, Servanne Jolivet, Christophe Premat et Mats Rosengren, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2012, ainsi que, pour un développement plus récent, « On academic responsibility, chaos and borders », in *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, éd. Mats Rosengren, Alexander Stagnell, Louise Schou Therkildsen, Uppsala 2017. Téléchargeable à :

<http://www.litvet.uu.se/forskning/publikationer/urs-sru/urs-sru-6/>

10 *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 139.

11 *Le monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 263.

12 Pour un développement plus exhaustif, voir les publications mentionnés dans note 6.

13 *Le Monde morcelé*, *op. cit.*, p. 273.

14 *Le Monde morcelé*, *op. cit.*, p. 140. (Cette citation est en fait la continuation directe de la première citation de ce texte; on pourra peut-être même dire que tout mon argumentation se situe entre ces lignes de Castoriadis.)

15 *Une société à la dérive*, *op. cit.*, p. 273.

16 *Ibid*, p 20.

17 *Ibid*, p 273.

18 *Le Monde morcelé*, *op. cit.*, p. 277–78

19 Il va sans dire que je ne propose pas ici une argumentation soutenue, bien fondée sur un vu général des faits et analyses établies – ce serait un projet pour un livre à venir, trop grand pour ce texte-ci. Ce que je propose ici n'est donc qu'une tentative de décrire mes impressions d'une multitude de changements sociaux, à plusieurs niveaux, depuis l'an 2001, toujours avec, en arrière-plan, les idées et les pensées présentées dans une publication récente; *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, *op. cit.*

20 Et, bien sûr, à travers le monde – mais dans ce texte je reste, je le rappelle, en Europe.

21 Je rappelle que je parle ici premièrement de changements dans les magmas des significations imaginaires sociales – « les réalités » matérielles et politiques, avec les différences entre ceux qui ont et ceux qui n'ont rien, les frontières enracinées, les bureaucraties lentes, les géographies etcetera sont plus inertes et ne répondent pas aux changements avec la même vitesse, ni de la même manière. En plus, il n'y a jamais eu correspondance plus que partielle entre ces réalités 'matérielles' et les imaginations d'Européens d'eux même – l'Europe a toujours eu un côté de forteresse ainsi qu'une face proprement démocratique, elle a été protectrice des droits de l'homme en même temps qu'elle les a offensé ; et ainsi de suite ... Pour la question très complexe des frontières, voir CAUMIÈRES (P), « Closure of meaning-border of the political », in *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, *op. cit.*

22 Pour les complexités autour des droits de l'homme, voir LAPPIN (A J), « Borders of the Self, Borders of the State », in *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, *op. cit.*, p. 161 ff. (édition papier) ; p. 80 ff. (édition en line)

23 Pour la mauvaise logique de l'Europe, et l'abus de la notion de crise, voir GOURGOURIS (S), « Crises and the ill logic of Fortress Europe », in *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe* (*op. cit.*), surtout p. 70 ff. (édition papier); p. 35 ff. (édition en ligne)

24 PROFUMI (E), « Philosophy facing the European crisis of migrants », in *Can a Person be Illegal?*, *op. cit.*, p. 231 ff. (édition papier) ; p. 115 ff. (édition en ligne).

25 Voir HEILO (O) & NILSSON (I), « Back to Byzantium – Rethinking the Borders of Europe », *op. cit.*, p. 91 ff. (édition papier) ; p. 45 ff. *Can a Person be Illegal?*

26 *Le Monde morcelé*, *op. cit.*, p. 140.

27 Pour une analyse subtile de 'l'affaire Daoud' et comment elle a été travaillé par une moralisme collective, ne permettant à personne, et surtout pas à un écrivain/journaliste censé d'être du bon côté de choses, de compliquer et situer les événements qui ont eu lieu à Cologne au

nouvel an 2016 au-delà d'une pensée dichotomisante, voir LASSÈGUE (J), « The Daoud affair: Politics, Literature, and migration of ideas in a time of crisis », in *Can a Person be Illegal?* (*op. cit.*).

28 Pour une historique et une perspective américaine de cette développement, voir https://www.theguardian.com/society/2018/mar/01/how-americas-identity-politics-went-from-inclusion-to-division?CMP=Share_iOSApp_Other (visité le 2 mars 2018, 18h40).

29 CASTORIADIS (C), *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 20–21. La citation continue, c'est vrai, avec une discussion de l'importance des individus comme porteurs des représentations de soi de la société, ainsi qu'avec une discussion de l'importance de ces significations pour l'individu lui-même : « L'effort de l'individu d'être X ou de se maintenir comme X est, ipso facto, effort pour faire être et faire vivre l'institution de sa société »

— Castoriadis et la critique de la rationalité —

Arnaud Tomès

Professeur de Philosophie
en classes préparatoires

La pensée de Castoriadis s'impose aujourd'hui, comme l'une des grandes critiques de la raison produites par la philosophie. En effet, l'auteur de *L'Institution imaginaire de la société* a su montrer, avec la vivacité qu'on lui connaît, les limites de la vision rationaliste dans le domaine de l'économie, de la politique, de la philosophie de l'histoire comme de la représentation du social. Ce rationalisme est obsédé par la nécessité de la fondation, et ne peut qu'ignorer en ce sens la création, l'émergence du nouveau dans l'histoire et l'autoaltération des sociétés. Castoriadis y voit l'expression même de ce qu'il appelle la pensée héritée, ces deux millénaires de métaphysique, qui nous ont convaincu qu'être, c'était être déterminé, et que si seulement on saisissait toutes les déterminations d'un phénomène, on pourrait le connaître, le déduire ou le prévoir nécessairement.

Une telle critique du rationalisme ne paraît *a priori* guère originale dans l'histoire de la philosophie : en effet, s'il y a bien quelque chose de commun à toutes les philosophies depuis la fin du XVIII^e siècle, c'est justement la critique de la rationalité. Que l'on songe aux trois critiques de Kant, ou à la critique de l'entendement chez Hegel, et l'on verra que la rationalité s'est avant tout voulue critique d'elle-même – quand elle ne remettait pas la rationalité en question au nom de la foi (comme chez Kierkegaard), de la vie (comme chez Nietzsche) ou de l'existence (comme dans les différentes formes de l'existentialisme). Le XX^e siècle n'a pas été en reste, lui qui, sur les ruines fumantes des deux guerres mondiales, a dénoncé la raison techno-scientifique (Heidegger), destructrice de l'environnement comme de l'humanité, ou encore a dénoncé la dialectique de la raison (Adorno et Horkheimer), c'est-à-dire le fait qu'un instrument d'émancipation soit devenu instrument d'oppression et d'aliénation.

Qu'est-ce que la critique de Castoriadis peut donc nous apprendre

que nous ne sachions pas déjà, nous les lecteurs de l'école de Francfort ou de Michel Foucault, habitués que nous sommes à ce que la raison serve à justifier l'exploitation de la nature, celle de l'homme par l'homme, ou encore le pouvoir de l'Etat ? En quoi reste-t-elle aujourd'hui plus que jamais décisive, au sens où elle est sans doute la plus radicale – au sens étymologique du terme : elle descend jusqu'aux racines de la rationalité même – et donc la plus approfondie ? Pourquoi cette critique de la raison reste-t-elle une critique *de* la raison elle-même, au sens du génitif subjectif ?

Nous nous demanderons donc en quoi la critique de la rationalité chez Castoriadis peut encore nous parler, et inspirer un renouveau du projet d'émancipation. En quoi cette critique d'une certaine vision de la raison peut-elle paradoxalement être vue comme un renouvellement de l'idéal rationaliste, celui du *logon didonai*, du rendre raison, qui naît en même temps que la démocratie sur le sol grec ? Nous procéderons pour cela en trois moments : dans un premier temps, nous rappellerons les grandes lignes de la critique de la rationalité qui se déploie chez Castoriadis. Puis, dans un second temps, nous essaierons de montrer en quoi cette critique permet d'enrichir le concept de la raison, loin de le menacer. Dans notre conclusion, nous soulignerons les enjeux actuels de cette auto-critique de la raison et sa nécessité pour une reprise du projet d'autonomie.

La philosophie de Castoriadis s'est très vite tournée vers une critique de la raison, ou plutôt de son expression idéologique, qui est le rationalisme, à travers ces figures éminentes que sont Kant, Hegel et Marx. Et ceci de la part d'un auteur qui partait pourtant lui-même d'une très forte exigence rationnelle. Nous savons désormais, grâce aux textes publiés par Nicolas Poirier sous le titre *Histoire et création*, que Castoriadis poursuivait le rêve d'une axiomatisation de

la logique, et qu'il y consacra son travail de thèse – travail inachevé, et peut-être pas seulement parce que Castoriadis s'oriente à partir de 1949 vers un engagement politique très prenant, au sein de *Socialisme ou barbarie*, mais plutôt parce que ce travail était inachevable en droit, amenant à des apories indépassables.

Le projet de Castoriadis, dans sa thèse, est de poser les fondements d'une logique axiomatique. Il pense par là même pouvoir dépasser la principale antinomie qui guette toute philosophie de la connaissance : celle qui existe entre la dimension idéale de la vérité et son incarnation dans une histoire de la connaissance, contingente et factuelle. Toutefois, Castoriadis ne parviendra pas à dépasser la contradiction entre la logique pure et la logique telle qu'elle s'incarne dans la réalité historique : il montrera même que la philosophie la plus systématique qui soit, la philosophie hégélienne, ne peut que tomber elle-même dans des contradictions, avec sa prétention de construire un Savoir absolu.

Cependant, le génie de Castoriadis consiste à tirer de cet échec une conséquence radicale : il va en effet montrer que les apories rencontrées dans son travail de thèse ne sont pas seulement les apories d'une axiomatisation de la logique, mais de toute forme de rationalisme. Castoriadis met en évidence une contradiction propre au rationalisme, qui est l'antinomie entre le panlogisme et le criticisme, celles-ci désignant chez Castoriadis les deux possibilités fondamentales de la théorie de la connaissance. Le panlogisme s'incarne dans la pensée de Hegel, qui identifie le rationnel au réel, tandis que le criticisme s'incarne dans la pensée de Kant, qui met en évidence l'existence de limites de la raison, celle-ci étant tributaire de l'expérience sensible pour connaître et ne pouvant de toute manière pas accéder à la chose en soi. Ces deux solutions se révèlent insatisfaisantes aux yeux de la raison elle-même : celle de Hegel

parce qu'elle supprime le problème au lieu de le résoudre, en identifiant l'idéal à l'effectif ; celle de Kant, parce qu'elle laisse un résidu d'irrationalité (le contenu de l'intuition), dont on se demande bien comment il peut être pensé.

Dans les textes plus tardifs des années 50, Castoriadis rattache cette double insuffisance du panlogisme et du criticisme, non à des défauts internes, qui tiendraient par exemple à l'écart qui existe entre leurs ambitions et les moyens dont elles disposent, mais plutôt au fait que le panlogisme comme le criticisme relèvent d'une même attitude, qui est l'attitude que Lukács qualifiait déjà, dans *Histoire et conscience de classe*, de *théorique* ou *contemplative*, terminologie que Castoriadis reprend à son compte.

Cette attitude contemplative se fonde sur un postulat selon lequel « le monde est donné à voir à un sujet, le regard contemple un système de relations en soi.¹ » La dénonciation de l'attitude contemplative prend place alors dans la critique – qui deviendra essentielle chez Castoriadis – de toute tentative pour fonder le savoir, depuis un point de vue absolument pur, situé en dehors du monde et de l'histoire elle-même – projet qui s'illustre historiquement chez Platon, chez Descartes ou encore dans la phénoménologie de Husserl.

Castoriadis souligne alors que seule la *praxis*, qu'il qualifie désormais de *création*, peut permettre de dépasser l'impasse qui existe entre le panlogisme et le criticisme : il convient de réintégrer cette attitude contemplative dans un projet plus général de l'être humain, qui est le projet de rendre intelligible le réel ou encore de le rationaliser. La rationalité devient alors rationalité active, et le penser une modalité de l'agir, dans un monde qui est le monde social-historique de la *praxis*.

Le rationalisme n'est cependant pas seulement une attitude dans le domaine de la philosophie de la connaissance : il constitue

également une attitude bien plus générale, qui touche les théories politiques, économiques et sociales, et en particulier le marxisme, qui est le paradigme dominant dans la philosophie et les sciences sociales des années cinquante-soixante.

Il existe une ressemblance très forte entre la critique que Castoriadis fait du rationalisme hégélien dans sa thèse et ses textes des années cinquante, et celle qu'il instruit contre le rationalisme marxien dès les années soixante, dans *Socialisme ou barbarie*, notamment dans le texte intitulé « Marxisme et théorie révolutionnaire », qui sera repris en première partie de *L'Institution imaginaire de la société*. Ce que conteste fondamentalement Castoriadis, c'est la possibilité d'une saisie de l'histoire et de la société par les seuls instruments de la raison, que ce soit dans un système téléologique, à la manière de Hegel, ou dans une science déterministe, comme prétend l'être le marxisme. Marxisme et hégélianisme constituent en réalité deux manières de supprimer la spécificité du social-historique, qui est sa créativité, ce qu'ils font en ramenant à chaque fois une forme nouvelle à ses conditions matérielles de possibilité, dans le cas du marxisme, ou aux exigences universelles de la Raison, qui orientent le progrès de l'histoire selon Hegel.

Le marxisme constitue à cet égard une forme extrême du rationalisme : il affirme en effet que tout s'est déroulé dans l'histoire selon des causes qui sont parfaitement accessibles à notre raison, parce qu'elles se ramènent en dernière instance aux causes économiques. Le processus de l'histoire se trouve ainsi ramené à un schéma très simple, qui met en relation le développement des forces productives, et les rapports de production, la contradiction entre ces deux réalités étant le moteur dialectique du changement. Un tel schéma est pratique, car il permet de tout expliquer, aussi bien la révolution de 1848 que son échec, et de prédire la nécessaire fin du capitalisme,

dévoré par ses contradictions. Ce rationalisme est également un rationalisme objectiviste : l'histoire humaine y est traitée comme un objet naturel, auquel on peut appliquer une méthode scientifique, et les êtres humains n'y sont que des porteurs de la rationalité du système. Enfin, le marxisme est un rationalisme au sens où il affirme que du jeu des lois immanentes à l'histoire surgira une société consciente, réconciliée avec elle-même et donc « miraculeusement conforme à notre raison.² »

Je ne rappellerai pas ici tous les arguments de Castoriadis contre le marxisme, à commencer par le fait que la plupart des prédictions de la science marxienne ne se sont pas réalisées : ni la paupérisation des sociétés occidentales, ni l'effondrement du capitalisme et son remplacement par un système enfin rationnel. L'important est de comprendre que ce qui pose problème, dans la pensée de Marx, c'est précisément son rationalisme et sa cécité devant la créativité historique : « L'essentiel, écrit Castoriadis à propos de la philosophie de Marx, c'est qu'elle est une philosophie rationaliste et que, comme toutes les philosophies rationalistes, elle se donne d'avance la solution de tous les problèmes qu'elle pose.³ » Le présupposé fondamental du rationalisme, c'est en effet que la réalité doit se dérouler conformément aux schèmes du théoricien : littéralement, l'histoire est un lieu où rien ne se passe et où rien ne se crée. Marx succombe lui aussi, finalement, à l'attitude théorique, qui consiste à se donner l'histoire comme un spectacle où tout se déroule conformément à la raison. Étrange destinée d'une philosophie qui posait pourtant le primat de la *praxis*, et qui aura succombé à sa volonté d'être science.

Toutefois, l'intérêt de la critique de la rationalité de Castoriadis ne tient pas seulement à ce qu'elle a mis en évidence les impasses

du rationalisme, dans ses expressions historiques qu'étaient les grandes philosophies, mais également et surtout à ce qu'elle est allée jusqu'aux racines de ces impasses. Castoriadis a alors compris qu'il fallait donner toute sa place à l'imaginaire, non pas pour détruire la raison, mais au contraire pour la sauver de cette défiguration qu'est le rationalisme ainsi que pour l'élargir.

Quelle est la source de toutes les apories du rationalisme, par delà même l'insuffisance de l'attitude théorique ? C'est l'occultation de l'imaginaire à l'œuvre dans nos sociétés et dans l'histoire, c'est le refoulement de la dimension de la création, qui est incompatible avec les schèmes déterministes du rationalisme : « rien ne naît de rien », « rien n'est sans raison », voilà les principes fondamentaux de la raison qui nous rendent incapables de saisir l'histoire dans sa spécificité. On comprend mieux la cécité de la raison vis-à-vis de toutes les réalités qui n'entrent pas dans ses catégories ou ses schèmes : l'inconscient, le social – qui implique une relation entre le tout et les parties qui n'a rien à voir avec celle de la logique instituée – ou l'histoire.

Castoriadis nous montre, dans la seconde partie de *L'Institution imaginaire de la société*, que c'est une certaine entente de l'être, gouvernée par une logique, qu'il appelle la logique ensembliste-identitaire, qui nous interdit d'accéder à l'imaginaire et à la réalité social-historique. Son travail philosophique se poursuit donc en une ontologie profondément originale, qui remet en question la vision de l'être propre à la métaphysique classique au profit d'une ontologie du chaos, de la temporalité, de la création/destruction.

Nous ne pouvons ici résumer toutes les analyses de Castoriadis, qui sont très complexes. Mais rappelons ce qu'il entend par la logique ensembliste-identitaire :

– celle-ci suppose que toutes les réalités existantes constituent soit des ensembles soit des éléments de ces ensembles.

– chacun de ces éléments, ou de ces ensembles, est considéré comme parfaitement défini et distinct : c'est ce principe de la détermination qui gouverne toute la métaphysique occidentale, avec ses principes logiques fondamentaux (principe d'identité ; de non-contradiction ; et de tiers-exclu). Ce principe de la détermination s'exprime sous plusieurs formes : « être, c'est être déterminé ; dire, c'est dire quelque chose de déterminé ; dire vrai, c'est constater que les déterminations de l'être et du dire sont identiques.⁴ »

– enfin, la logique ensembliste-identitaire (ou ensidique, dans sa version abrégée) établit des relations entre ces différentes entités, qui sont les relations reconnues par la théorie des ensembles ou celles de la logique classique. « Par logique ensidique, écrit Castoriadis, j'entends la logique qui ne connaît comme relations que l'appartenance, l'inclusion, l'implication entre propositions, la logique des prédicats du premier ordre.⁵ »

Cette logique ensembliste-identitaire n'est pas seulement celle que promeut la métaphysique occidentale, qui, pour cette raison, peut être qualifiée de métaphysique rationaliste ; mais elle existe déjà au niveau de ces institutions sociales que sont le *legein* (le représenter social) et le *teukhein* (le faire social). Il ne peut en effet pas y avoir de société sans une certaine rationalité qui la régit, une rationalité à la fois logique et instrumentale, même si évidemment la société ne se ramène pas intégralement à la rationalité.

La critique du rationalisme doit donc se poursuivre en critique de la pensée héritée, c'est-à-dire à la fois de l'ontologie qu'elle suppose (qui ne connaît que trois types d'entités : les objets, les sujets et les idées) et du type de logique qu'elle met en œuvre. Il convient de réellement reconnaître la créativité social-historique et de mettre en

évidence un autre type d'être, qui est le magma, irréductible aux relations de la logique ensembliste-identitaire, et dont l'inconscient ou la société – comme formes d'organisation non ensidiques de la multiplicité – nous donnent des exemples.

Mais en quoi cette critique de la raison reste-t-elle, malgré tout, une critique faite par la raison, une auto-critique de la raison ? Il serait de fait absurde d'interpréter la critique de Castoriadis comme un refus de toute forme de rationalité voire une forme d'irrationalisme, si nous reprenons par exemple critique faite par Jean-François Lyotard, qui avait vu dans la critique de Marx par Castoriadis des relents d'existentialisme.

Ce que nous révèle en réalité Castoriadis, c'est que la raison est une faculté bien plus riche et plus complexe que ne le laisse à penser son expression historique, à savoir la métaphysique rationaliste. La notion de raison est en effet originellement ambivalente, comme le souligne Castoriadis dans *Le Monde morcelé*. Dans une première acception du terme, « le sens de la Raison est clair : c'est l'entendement (le *Verstand* au sens de Kant et de Hegel), c'est-à-dire ce que j'appelle la logique ensembliste-identitaire, s'incarnant essentiellement dans la quantification et conduisant à la fétichisation de la croissance pour elle-même.⁶ » Cette première forme de la rationalité est donc avant tout la rationalité comme calcul, celle que nous trouvons dans l'économie et dans toutes les disciplines qui ne s'intéressent qu'à l'articulation entre des moyens et des fins, sans se préoccuper des fins poursuivies. On comprend assez facilement comment une telle rationalité peut vite devenir oppressive, surtout lorsqu'elle est obsédée par le rendement et la performance, c'est-à-dire le calcul d'un *optimum*, et comment elle s'articule au projet moderne de domination de la nature et des hommes.

La raison a cependant un autre sens : elle désigne cette faculté,

mise en évidence par la double création grecque de la démocratie et de la philosophie, qui est capable de remettre en question les significations imaginaires dominantes d'une société, donc cet ensemble de valeurs et de représentations que la société considère comme allant de soi ou ne pouvant être discuté. La raison a, dans cette perspective, un rapport direct avec la notion d'autonomie, qui tient précisément à la possibilité de remettre en cause l'imaginaire institué d'une société. Castoriadis signifie que, pour les mouvements historiques qui s'inscrivent dans le projet d'autonomie, la raison « signifie au départ la distinction tranchée entre le *factum* et le *jus*, laquelle devient aussi l'arme principale contre la tradition [...] et se prolonge dans l'affirmation de la possibilité et du droit des individus et de la collectivité à trouver en eux-mêmes (ou de produire) les principes qui ordonnent leur vie.⁷ » Il n'est plus question ici d'une rationalité instrumentale qui se contente de calculer les meilleurs moyens pour atteindre une fin : la raison est ici capacité critique – au sens étymologique de capacité de jugement et de réflexion –, qui s'interroge aussi sur les finalités de l'existence humaine et qui voit justement dans l'autonomie la seule finalité valide de l'existence individuelle comme collective.

« Assez rapidement, cependant, souligne Castoriadis, la raison, processus ouvert de critique et d'élucidation, se transforme en computation mécanique et uniformisante.⁸ » C'est ce que montre l'histoire de la philosophie, au moment de ce que Castoriadis appelle la « torsion platonicienne », par exemple : le moment où la philosophie se transforme en onto-théologie. Tout se passe comme si la première dimension de la raison, la dimension ensembliste-identitaire, avait tendance à recouvrir son autre dimension, critique et réflexive. Pour expliquer ce phénomène, Castoriadis n'hésite pas à évoquer une tendance inévitable de la pensée à chercher des

fondations absolues – ce qui est peut-être chez lui un reste de kantisme. La raison cherche à rendre raison de tout ce qu'elle connaît à partir d'elle-même : elle a donc invariablement tendance à se donner comme le seul fondement légitime de ce qui est.

En outre, il ne faut pas oublier que la raison, au sens de l'entendement, et avec elle toute la pensée héritée, s'enracine dans le *legein* et dans ses exigences : la pensée rationnelle, telle que nous la connaissons depuis Platon, n'en est que « l'interminable élaboration et la tentative de son expansion illimitée, de sorte qu'elle puisse résorber même ce qui le nie.⁹ » La rationalisation a donc une tendance totalisante : elle a tendance à imposer à tout ce qui existe le schème de la détermination et les règles de la logique ensembliste-identitaire. Mieux : elle est « amenée à occulter, à voiler, à recouvrir le *legein* lui-même, et son propre rapport à celui-ci¹⁰ ». Autrement dit : elle se dissimule ses propres conditions de possibilité, et elle se pose comme ayant un accès direct à l'être. Illusion que l'on trouve de Platon, et sa contemplation des Idées, jusqu'à Husserl et sa *Wesensschau*.

On comprend donc mieux le travail de Castoriadis : critiquer la raison, mettre en évidence ses présupposés et ses conditions imaginaires de possibilité, c'est faire ce que Kant avait déjà fait pour la raison pure, dans le domaine de la connaissance : c'est briser les illusions de la raison, c'est la faire renoncer à un accès immédiat à l'être ou à une fondation absolue, qui n'est qu'un fantasme. Mais ce travail ne doit pas être vu seulement comme un travail négatif : il s'agit en effet, en même temps, de libérer toutes les potentialités de la raison, qui ne se limite pas à l'entendement calculateur, à une machine computationnelle que l'intelligence artificielle pourrait parfaitement remplacer. La raison est à la fois cette instance critique, sans laquelle il n'y aurait pas d'autonomie, et cette instance qui nous permet sinon de fonder, du moins d'élucider un certain nombre de questions : qu'est-ce que

l'élucidation du social-historique à laquelle se livre Castoriadis, dans *L'Institution imaginaire de la société*, sinon un travail de sa raison ?

Mieux : la raison est une instance créatrice. Qu'est-elle d'ailleurs, sinon une forme que prend l'imagination chez l'être humain, à la fois pour percevoir, délibérer et décider, mais aussi pour créer des hypothèses, des théories et des concepts ? Nous en avons une preuve évidente dans l'histoire des sciences, qui est loin de pouvoir s'expliquer par le seul déploiement de la logique ensidique. Que serait la science sans l'imagination créatrice du scientifique, et sans l'imaginaire institué qui conditionne la vision du monde à partir de laquelle des théories scientifiques sont possibles ? On pourrait dire la même chose de l'histoire de la philosophie, qui suppose elle aussi le rôle déterminant de l'imagination, sans quoi la pensée ne serait qu'un calcul stérile, assez semblable à celui du positivisme logique. Les théories philosophiques sont autant de productions imaginaires qui nous permettent de mieux comprendre ce que nous voulons savoir et ce que nous voulons faire.

Le problème, c'est que la raison a une propension à occulter sa propre dimension imaginaire. De même que toute société a inévitablement tendance à dénier son auto-institution, de même la raison a tendance à refuser de regarder en face le chaos dont elle est issue. C'est ainsi que la raison, manifestation du projet d'autonomie, devient dogmatisme fermé, rationalité instrumentale, outil de l'hétéronomie : la véritable dialectique de la raison est là, inutile de la chercher ailleurs.

En définitive, il faut voir cette critique de la raison opérée par Castoriadis comme un véritable décroisement de la raison, une manière de briser la clôture que la raison a tendance à bâtir autour d'elle et de tout ce qu'elle s'efforce de comprendre. En ce sens, une telle critique est une exigence de la raison elle-même.

La raison vaut mieux que ce qu'un certain rationalisme a voulu en faire : une machine à justifier ce qu'il y a de plus irrationnel (le processus historique), ou à organiser le culte de l'ordre établi. La raison est au contraire, ne l'oublions pas, cette faculté critique qui nous permet de remettre en question l'ordre institué et de permettre le déploiement de l'imaginaire instituant. Elle est cette faculté sans laquelle il n'y a pas de lucidité, donc pas de délibération ni de réflexivité, qui sont les conditions nécessaires pour être un sujet et un citoyen. Gageons que Castoriadis, qui était assurément les deux, a su rendre toute sa valeur à la raison, en montrant que sans elle, aucune liberté n'était possible et que lui rendre justice, c'était refuser de la fétichiser, d'avoir à son égard une attitude irrationnelle.

Notes

- 1 CASTORIADIS (C), *Histoire et création*, Paris, Seuil, 2009, p. 119.
- 2 CASTORIADIS (C), *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 58.
- 3 *Ibid.*, p. 57.
- 4 *Ibid.*, p. 303.
- 5 CASTORIADIS (C), *Fait et à Faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 211.
- 6 CASTORIADIS (C), *Le Monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 18.
- 7 *Ibid.*, p. 18.
- 8 *Ibid.*, p. 18.
- 9 CASTORIADIS (C), *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 350.
- 10 *Ibid.*, p. 351.

— Le concept de création chez Castoriadis —

Olivier Fressard

Conservateur d'état à la
Bibliothèque Nationale

Le concept de création, central dans la philosophie de Castoriadis, n'est pas un concept habituel en philosophie. Autant le terme « création » est d'un usage fort courant dans le langage ordinaire, car il correspond à une valeur hautement placée par nos sociétés, autant il est rare dans le discours philosophique contemporain. La création a été, en revanche, un grand sujet de discussion pendant le Moyen Âge jusqu'aux Temps Modernes, aussi bien en philosophie qu'en théologie qui, il est vrai, n'étaient pas vraiment séparées alors. Kant, lui, refuse d'accorder une légitimité philosophique au concept de création, qui relève, selon lui, de la métaphysique en un sens critique, soit un discours qui parle dogmatiquement de choses qui sont au-delà de ce que notre raison nous permet de connaître. En revanche, il trouve place, à partir de ce moment, dans l'esthétique, un domaine philosophique qui prend forme au 18^e siècle. Il s'agit, dans ce contexte, de décrire l'activité de l'artiste d'où résulte une œuvre d'art. Toutefois, le concept de création apparaît de nouveau chez quelques philosophes à partir de la fin du 19^e siècle. Il y a, en particulier, chez Nietzsche, une philosophie de la création des valeurs, chez Bergson, une théorie de « l'évolution créatrice », qui présente des points de contact avec celle de Castoriadis, et, chez Whitehead, une cosmologie dans laquelle le concept de créativité joue un rôle important.

Quel usage philosophique Castoriadis fait-il du concept de création ? Que soutient-il à son propos ? Ses principales thèses sur ce sujet sont, en résumé, les suivantes.

Castoriadis fait un usage ontologique du concept de création. Il affirme qu'il y a de la création ontologique, c'est-à-dire de la création d'êtres réels, et ce, de multiples façons. En premier lieu, il y a création de notre univers, création qui, selon lui, s'effectue à partir du chaos. Castoriadis emprunte son idée du chaos à la mythologie

grecque à laquelle il donne une portée philosophique. Il y a, nous dit-il, deux sens de chaos chez les Grecs, le sens, familier pour nous, d'état de confusion, et le sens, plus central, auquel les Grecs réservent le terme chaos, de béance (ou abîme ou, encore, vide)¹. Partant de là, Castoriadis soutient que la création de l'univers n'est pas, comme dans le *Timée* de Platon, mise en ordre d'un chaos-confusion par un démiurge, mais surgissement de déterminations sur le vide, à partir d'un vide radical de déterminations². Il y a donc une création *ex nihilo* qui, rappelle-t-il souvent, ne veut pas dire création *in nihilo* ni *cum nihilo*. D'une manière générale, Castoriadis comprend la création comme création de formes ou ce qui revient au même, dit-il, de nouvelles déterminations ou lois.

Castoriadis soutient, ensuite, que chaque région d'être apparaît par création. Il propose, ainsi, une ontologie stratifiée dans laquelle chaque niveau d'être vient à l'existence par création à partir du niveau inférieur. Ainsi en va-t-il de la vie à partir de la matière inanimée, de la psyché à partir du simplement vivant, du social-historique à partir à la fois du psychique et de l'individuel. L'ontologie de Castoriadis multiplie donc les strates et les entités.

Castoriadis insiste sur la création humaine et, plus particulièrement, sur la création social-historique qui exemplifie, selon lui, de manière paradigmatique le fait de la création. Il soutient, à ce propos, que chaque société est une création, que chaque société s'auto-institue en créant son propre monde qui est le monde pour elle et qui, en fin de compte, est cette société même. Puis, il couronne cette pyramide de créations ontologiques en posant une distinction radicale entre société hétéronome et société autonome, soutenant à propos de cette dernière qu'elle manifeste, en elle-même, une création ontologique originale.

Enfin, au plan de la philosophie de l'action, il critique la distinc-

tion aristotélicienne entre *praxis* et *poièsis* dans laquelle la création, dit-il, ne peut pas trouver place. Il propose alors, à partir de la pratique psychanalytique, d'introduire la catégorie du pratico-poïétique, c'est-à-dire d'un mode d'action dans lequel l'agir est inséparable du créer, un « créer-agir » écrit-il parfois, une action véritablement créatrice et pas seulement productrice³.

Comment situer ces thèses de Castoriadis dans le champ des positions philosophiques?

Elles s'opposent, en premier lieu, au déterminisme intégral, celui de Spinoza ou encore celui du démon de Laplace. Castoriadis soutient que la réalité n'est pas entièrement déterminée et n'est donc pas entièrement rationnelle. Il y a des lacunes dans l'être déterminé du monde. Ces lacunes introduisent un jeu qui permet au monde de se transformer et de se déterminer selon d'autres lois⁴.

Elles s'opposent aussi au réductionnisme qui va, le plus souvent, avec l'atomisme. Le réductionnisme est, en général, un physicalisme, c'est-à-dire une thèse métaphysique qui soutient que le réel se réduit aux lois de la physique, que celles-ci suffisent à rendre compte de la totalité des phénomènes de l'univers. Castoriadis défend, lui, on l'a vu, une ontologie stratifiée.

Castoriadis est, donc, clairement, au plan de sa philosophie de la nature, émergentiste⁵. C'est une thèse largement répandue et discutée aujourd'hui qui a pris naissance, au début du 20^e siècle chez des auteurs britanniques comme Samuel Alexander (1859–1938) ou C. Llyod Morgan (1852–1936). Selon cette thèse, il y a des phénomènes qui se produisent par apparition de propriétés nouvelles relativement aux propriétés des substrats sur lesquelles elles surviennent. Ces propriétés, qui n'éliminent pas les propriétés microstructurelles, apparaissent à une autre échelle, celle d'un tout qui vient à exister, du fait de ces propriétés, de manière *sui generis*.

Pour ce qui est des « domaines de l'homme », c'est-à-dire des phénomènes spécifiquement humains, en particulier pour le social, le culturel et l'historique, Castoriadis propose une ontologie du social-historique qui constitue sa principale contribution philosophique. Il s'agit de déterminer quel est le mode d'être propre au social-historique, quels sont les traits qui le caractérisent et le distinguent de toutes les autres régions d'étants. Les thèses de Castoriadis s'opposent, ici, en particulier à la philosophie hégélienne et marxiste de l'histoire, ainsi qu'à certains paradigmes des sciences sociales tel que le fonctionnalisme et le structuralisme.

Il convient, maintenant, de discuter ces thèses sur la création et d'essayer de porter un jugement sur elles.

Cette conception, qu'il faudrait nommer « créationniste », si ce terme n'était pas connu, aujourd'hui, pour désigner un regain en Amérique d'idées religieuses réactionnaires, satisfait notre intuition, du moins celle selon laquelle il y a, dans l'histoire, du nouveau qui apparaît régulièrement et que ce nouveau prend parfois la forme de ruptures historiques, que nous appelons en général des révolutions.

Mais elle est, de cette façon, formulée de manière trop générale. Il y a, en effet, plusieurs façons de rendre compte conceptuellement de l'imprévisible nouveauté dans l'histoire et qui dit nouveauté ne dit pas *ipso facto* création. Pour essayer de préciser ce que Castoriadis entend par création, je propose, ici, de recourir à la *philosophie des modalités*. En effet, au premier abord du moins, la question d'une éventuelle création est liée à la question du possible qui forme, avec le nécessaire et l'existant ou le contingent, les trois modalités classiques.

La question du possible est connectée avec celle du temps. Pour nous, le monde va avec l'espace *et le temps*, la réalité est spatiale et *temporelle*.⁶ Nous faisons l'expérience du réel à travers le mouvement

et le changement et ceux-ci sont pour nous des propriétés de l'Être même. Il nous faut, donc, préciser les différentes déterminations du réel relativement aux trois dimensions fondamentales du temps, le passé, le présent et le futur, et, aussi, relativement aux conditions de vérité de nos propositions, formulées à partir du point de vue d'un présent, qui portent sur le passé ou sur l'avenir.

Comment les modalités, et en particulier celle du possible⁷, s'articulent-elles avec la dimension temporelle de l'Être ? Il y a plusieurs grandes réponses apportées à cette question dans l'histoire de la philosophie. J'en indique quelques-unes parmi les principales. Aristote, pour commencer, introduit *le schéma de la puissance (dynamis) et de l'acte (energeia)*, s'opposant de cette façon à la conception atomiste des philosophes éléates qui niaient le mouvement et le changement. Si le monde est composé de substances qui existent d'abord en puissance avant de devenir actuelles, on a donc affaire à un développement qui s'effectue sur la base d'un même support et qui arrive, donc, à un même sujet. Les choses, en particulier les êtres vivants, sont des entités en devenir dès le moment où elles commencent à s'actualiser selon un procès qui les conduit de la pure puissance à ce qu'Aristote appelle *entéléchie*, c'est-à-dire la réalisation complète et parfaite, qui est aussi un état de repos, en quoi consistent leurs formes (*eidè*). L'ensemble du mouvement est produit par l'action d'une cause finale qui n'est autre que la forme. Dans ce schéma déterministe, le possible est étroitement soumis au nécessaire, même si Aristote fait place à des exceptions telles que ces ratages dans l'actualisation qui donnent lieu à des chimères. Par ailleurs, lorsqu'on change d'échelle et que l'on considère l'ensemble des substances constituant le monde sublunaire (le monde d'ici-bas), celui-ci se distingue du monde des sphères célestes par une certaine indétermination. Le schéma puissance/acte n'y règne pas

absolument et il y a un jeu dans les relations entre les substances qui laisse place à la contingence et à la liberté⁸. C'est qu'Aristote hésite, comme le dit Frédéric Nef, entre deux conceptions du possible, l'une qui « consiste à penser la modalité en termes d'occurrences temporelles,... la seconde, [qui] consiste à penser la modalité dans le schéma acte/puissance. » Selon le premier modèle, le « nécessaire est le toujours vrai, [et le] possible le quelque fois vrai. » Selon le deuxième modèle, qui est une conception ontologique du possible, « la possibilité a pour finalité l'actualisation »⁹.

On trouve, sur ce sujet, une autre considération d'Aristote qui, d'ailleurs, retient toute l'attention de Castoriadis. Il s'agit de sa célèbre théorie des « futurs contingents » qui apparaît dans le traité de l'*Organon* intitulé *Sur l'interprétation*. Aristote y traite, du point de vue logique, des couples de contradictoires et, au chapitre 9, il se demande ce que devient le couple affirmation/négation quand la proposition est au futur, et porte, donc, sur une chose qui n'est pas encore et qui sera peut-être. (« Y aura-t-il, demain, une bataille navale ou pas ? », tel est l'exemple pris.) Aristote entend écarter le sophisme qui conduit à penser « que tout est et devient par nécessité. » Il démontre, au contraire, qu'« il y a la possibilité d'être et de ne pas être dans ce qui n'est pas toujours en acte et qui est susceptible à la fois de l'être et du non être et par conséquent du devenir et du ne pas devenir »¹⁰.

La conception de Leibniz, elle, étend, relativement à Aristote, l'empire du possible. Elle conjoint l'idée de l'absolue nécessité de notre monde avec l'idée de la liberté de Dieu, son créateur, qui se représente, pour ce faire, la pluralité des mondes possibles. Dieu est, selon Leibniz, dans son intelligence infinie même, soumis à la raison, à la logique qui est *incrée*. Dieu conçoit, par conséquent, tous les mondes possibles et choisit parmi eux le célèbre « meilleur

des mondes possibles ». Celui-ci constitue la solution optimale, celle qui réalise ensemble et de la manière la plus économique le plus grand nombre de possibles (les compossibles). Notre monde n'est donc pas le seul possible, d'autres mondes sont possibles, même si, Dieu, dans son infinie sagesse, ne pouvait choisir que le meilleur d'entre eux¹¹.

La réflexion philosophique sur le possible se poursuit après Leibniz dans un sens que Frédéric Nef, que je suis ici, caractérise comme « le progrès continu d'émancipation du possible ».¹² Le philosophe qui, au 20^e siècle, se détache sur ce sujet est David Lewis¹³ qui a radicalisé la métaphysique des mondes possibles. Il élabore un réalisme modal selon lequel tous les mondes possibles existent également. Il sont, soutient-il, tous actuels et il n'existe aucun privilège ontologique entre eux à la différence de ce que concevait Leibniz.

On pourra s'étonner de voir ici mobiliser, à propos de Castoriadis, des idées de philosophes qui donnent une place centrale à Dieu dans leur système de pensée. On aurait tort, car Castoriadis, en soutenant l'idée d'une création ontologique en un sens radical devait nécessairement retrouver, pour partie du moins, des problèmes et des schèmes de pensée caractéristiques de la philosophie scolastique et de celle de l'Âge classique. Castoriadis réintroduit, au sein du monde et dans le cours de celui-ci, comme puissance immanente et, en particulier, comme puissance proprement humaine, la création qu'autrefois certains philosophes attribuaient à Dieu. Castoriadis n'insère-t-il pas, en effet, dans l'évolution du monde, une création radicale qui était conçue jusqu'alors comme le privilège du Démonstrateur platonicien ou, mieux, du Dieu chrétien des Pères de l'Eglise et des philosophes théologiens ? La création ontologique était, traditionnellement, un fait originaire unique. Ensuite, le monde se déroulait selon la Providence de son créateur, de manière

plus ou moins déterministe, c'est-à-dire selon les voies ou les possibles qu'elle avait fixés préalablement. Certes, on trouve, selon les auteurs, de nombreuses complications de ce schéma général, en particulier sous la forme de diverses interventions après coup du Créateur, le plus souvent à des fins de correction, de rétablissement du bon ordre des choses.

Il faut se tourner vers Descartes pour trouver une métaphysique théologique dont le concept de création se rapproche de celui de Castoriadis. Il y a, en effet, chez lui, l'idée d'une contingence radicale de notre monde. Pour Descartes, à la différence de Leibniz, Dieu n'est pas soumis à la raison, qui n'est jamais que notre raison, et, par suite, pas soumis au possible, qui est d'abord ce qui n'est pas contradictoire. Pour lui, le « possible réel » ne peut pas être identifié au « possible logique »¹⁴. Chacun se souvient que Descartes, dans le doute hyperbolique, émet l'hypothèse qu'un malin génie se plaise à nous tromper tout à fait dans nos pensées et que le monde ne soit pas tel qu'il nous semble qu'il est et qu'il sera dans nos idées claires et distinctes. Même si, ensuite, Descartes propose une preuve métaphysique de l'existence de Dieu qui élimine cette crainte, sa conception de la toute-puissance de Dieu le conduit à penser qu'il aurait pu choisir un tout autre monde que celui que nous connaissons, un monde, surtout, qui ne concorderait pas avec notre raison. Selon lui, la logique est une création et elle pourrait donc nous égarer, car Dieu aurait pu très bien créer un monde qui ne concorderait pas avec la constitution de notre esprit. Descartes pense, donc, que « le réel dépasse le possible »¹⁵ et le réel, qui dépend de la volonté de Dieu plutôt que de son intelligence, nous est, lui, insondable. Cette conception « volontariste » laisse envisager, du fait de la volonté toute-puissante de Dieu, mais aussi, en son empire propre, de la volonté de l'homme, une contingence radicale

de ce qu'il décide et réalise en conséquence. Dans cette perspective « nos possibles – d'essence ou existentiels – ne sont que des créations contingentes »¹⁶. Dieu est un créateur d'essence, là où, pour Leibniz, il n'est que le créateur des existences. « Chez Descartes, résume Belaval, le contingent institue pour nous le possible. » Il y a « en l'homme, à l'image de Dieu, un pouvoir de commencement absolu »¹⁷. Ce schéma est à l'œuvre chez Castoriadis, car l'imagination créatrice est, dans sa théorie, comme une volonté de l'âme ou de l'esprit, plus puissante que la raison et la logique. L'imagination selon Castoriadis est une source de contingence radicale, celle qui a le pouvoir de substituer à la logique héritée, « ensembliste-identitaire », une autre logique créée dont Castoriadis prétend donner une esquisse sous l'appellation de « logique des magmas »¹⁸.

Tout se passe chez Castoriadis comme si, au plan du schéma de pensée, l'homme se substituait à Dieu comme source de création, non pas, bien entendu, comme créateur de l'univers, mais comme agent d'une création continuée (qui, dans la conception de Descartes, est l'intervention continue de Dieu sans laquelle les choses qu'il a à l'origine créées ne sauraient persévérer dans l'existence)¹⁹. Mais, dans la perspective de Castoriadis, la création continuée est le fait de l'homme. Surtout, cette création n'est pas continue en ce qu'elle se répète à l'identique, ce qu'elle fait aussi par ailleurs. Car il faut distinguer ici entre la création comme acte et la création comme résultat. La création est, comme activité, une puissance qui peut se manifester régulièrement, mais, dans ses résultats, qui sont de nouvelles créations, elle innove. L'homme est, donc, une puissance créatrice capable et, donc, susceptible d'intervenir dans le cours du monde en y introduisant des possibilités inouïes, inconnues depuis l'origine du monde²⁰.

Si on laisse, maintenant, les schèmes théologiques de la création,

on dira que Castoriadis introduit une idée particulière du possible, celle d'un possible qui n'est pas possible *ex ante*, mais n'est possible qu'*ex post*. Dans sa conception, la création n'est pas l'actualisation contingente d'un possible qui aurait existé auparavant, formé à l'origine en vue de la création du monde ou existant dans un monde éternel tel le ciel des Idées de Platon. En particulier, la création n'est pas création d'une existence à partir d'une essence donnée. Pour Castoriadis, la création est création, *au sein du monde ou du sein du monde*, de nouveaux possibles, c'est-à-dire de nouvelles essences²¹. Création s'oppose, ici, à actualisation et, dans le cas où une liberté est à l'œuvre, à choix. Cette possibilité, si l'on ose dire, est l'objet de la querelle entre Castoriadis et Ricoeur, ce dernier, qui refuse l'idée de création humaine, soutenant que le nouveau est toujours l'effet de « reconfigurations » du déjà existant²².

Il faut, pour suivre Castoriadis, essayer de concevoir que la totalité des possibles, qui sont infinis, dit Leibniz, n'est pas déterminée ou déterminable *a priori*, serait-ce pour ou par un éventuel esprit omniscient. Autrement dit, c'est poser que tous les possibles de l'univers – ou toutes les lois nécessaires à leur production – ne sont pas déterminés ou formés, en leur essence, avant que le monde ne se crée et ne se déroule. Il n'y a pas un « monde » autre que le nôtre, avant que celui-ci ne vienne à l'existence et ne se déploie temporellement, dans lequel tous les possibles existeraient idéalement, même si l'on ne considère que les universaux ou les abstraits et non les particuliers. Il ne s'agit pas, ici, de la thèse selon laquelle tous les possibles du monde ont besoin *de et du* temps pour se réaliser, qu'ils ne s'actualisent pas d'emblée tous ensemble, mais à travers un processus historique, comme dans le système hégélien. D'une manière générale, la modalité du possible est dans la dépendance du temps. Il y a des choses possibles à présent qui ne l'étaient pas

par le passé et, inversement, il y a des choses aujourd'hui possibles qui ne le seront plus dans le futur²³. C'est que la compossibilité n'est pas seulement synchronique, mais aussi diachronique.

La thèse de Castoriadis est que de nouveaux possibles vont être créés en cours de route. Il ne s'agit pas d'une thèse épistémologique sur ce qui est possible ou pas *pour nous*, d'après notre connaissance. De ce point de vue, le problème ne présenterait pas de difficulté, car on conçoit aisément que nous puissions apercevoir de nouvelles possibilités que nous avions ignorées auparavant en raison des insuffisances de notre esprit. Castoriadis soutient, lui, une thèse explicitement ontologique.

Il ne s'agit pas non plus de ce qui n'est pas possible dans notre monde, mais qui l'est ou le serait dans un autre monde possible, en prenant en compte, conformément à la conception de Leibniz, le fait qu'un possible n'est pas possible isolément, mais n'est possible que dans un monde de possibles auxquels il est corrélé et dans lequel seul il a sa place. Le monde social-historique selon Castoriadis n'a pas la forme d'embranchements successifs qui, en raison des choix faits à chaque bifurcation, pourrait conduire des sociétés voisines à l'origine sur des voies profondément divergentes.²⁴ Un tel schéma de ramifications est concevable sur la base d'une idée classique du possible et du libre-arbitre.

La création dans le social-historique n'est pas le fait de la liberté humaine, individuelle ou collective, comme liberté de choix. Le concept castoriadien de création laisse entendre qu'il y a une autre liberté que celle-ci. Ce n'est pas une liberté qui s'exerce dans une occasion où un choix se présente de lui-même. Pour se représenter une création, il faut essayer de concevoir un agent qui tournerait le dos aux choix qui se présentent, qui les récuserait et qui « se transporterait ailleurs ». Cette situation renvoie à une transformation du

système de coordonnées à partir duquel un agent s'oriente dans le monde.

La conception selon laquelle il y a des possibles qui se réalisent et forment une trajectoire en fonction d'une suite de choix effectués à des carrefours successifs implique une continuité de l'espace-temps du social-historique. Castoriadis, lui, veut établir la possibilité de changer tout à fait de système de repères ou, en d'autres termes, de point de vue. Il pointe vers *un changement de paradigme ou de schème conceptuel*. C'est une mutation du monde au sens du monde intentionnel d'un collectif humain, celui qu'il constitue en donnant des significations au monde, le monde corrélatif de ses représentations, affects et désirs. Une nouvelle perspective sur le monde en transforme complètement la carte : les choix qui existaient auparavant ne font plus sens, les chemins qui étaient frayés sur le territoire se sont comme effacés, et c'est toute une réorganisation de la carte du territoire à partir d'une nouvelle perspective qui ouvre de nouvelles possibilités, fait apparaître de nouvelles routes et de nouvelles bifurcations.

Ainsi, à côté de *la liberté de choix*, il y aurait, si l'on peut dire, *une liberté de créer* c'est-à-dire une liberté consistant à reconfigurer entièrement une situation de telle sorte que le contexte dans lequel il faut effectuer un choix ou prendre une décision s'en trouve tout à fait transformé. Ce qui est ainsi créé, c'est la structure de choix, ce qui indique qu'un choix n'est pas, en général, isolé, mais appartient à ce qu'on peut nommer un champ dans lequel il prend sens en se situant relativement à d'autres choix possibles. Mais, pour changer de point de vue sur le monde, il suffit, dira-t-on, de se déplacer et ce changement ne saurait passer pour une création. Le point de vue n'est donc, ici, qu'une métaphore. Un changement de paradigme ou de schème conceptuel est plus qu'un simple changement de point

de vue. Sinon, nous aurions affaire au perspectivisme de Leibniz. Il faut, au moins, substituer au vocabulaire de la perception celui de la catégorisation. Ce changement peut alors être décrit comme apparition et adoption de nouvelles idées premières ou de nouvelles catégories primitives, c'est-à-dire d'idées en-deçà desquelles on ne peut remonter, car elles sont celles à partir desquelles et avec lesquelles nous composons et formons nos descriptions et théories et n'ont donc pas le même statut.

Un imaginaire social, c'est donc, dans le vocabulaire de Castoriadis, un paradigme ou un schème conceptuel social. Cela fait-il de Castoriadis un constructionniste social, c'est-à-dire un partisan de la thèse que les hommes construisent tout, non seulement leur monde, celui des affaires proprement humaines, mais aussi la réalité du monde extérieur ? Il y a des formulations de Castoriadis qui vont dans ce sens, mais on trouve aussi, chez lui, des considérations contraires. Ses critiques à l'égard du kantisme qui, selon lui, réduit la philosophie à la théorie de la connaissance et qui renonce à toute ontologie, sa considération, d'origine platonicienne, que notre découpage du monde doit suivre, pour être possible et pour constituer un bon découpage, les articulations-mêmes du monde est un propos typiquement réaliste. Castoriadis ne peut donc pas être rangé aux côtés des constructionnistes radicaux, comme Bruno Latour aujourd'hui par exemple. Il y a, chez lui, le plus souvent du moins, un fond réaliste auquel s'ajoute un constructionnisme social modéré.

Enfin, la création d'un nouvel imaginaire social ne constitue pas seulement un nouveau schème conceptuel, une nouvelle vision du monde comme l'on disait autrefois, car une société ne se réduit pas aux représentations collectives. Il faut encore que ces représentations soient connectées avec l'agir, qu'elles fassent une différence

en matière d'action, d'interaction et de pratique. Les faits sociaux ajoutent aux faits physiques et aux faits cognitifs et plus généralement psychiques, des faits institutionnels.²⁵ La création social-historique est d'abord, donc, création d'institutions et elle doit, pour pouvoir répondre au concept de révolution paradigmatique, être représentée comme passage, par solution de continuité, d'une structure sociale à une autre.

La conception castoriadienne de la création culmine dans *l'idée d'autocréation humaine*. On trouve par exemple cette formule frappante : « L'homme crée son essence, et cette essence est création et autocréation »²⁶. Elle ne peut pas, soit dit en passant, ne pas nous rappeler la célèbre formule sartrienne « L'existence précède l'essence »²⁷ qui signifie que l'existence humaine ne réalise pas une essence, mais que c'est l'homme qui détermine par sa liberté une existence-essence dont il est responsable. Que l'homme se crée lui-même, cela signifie, pour Castoriadis, qu'il se donne les lois de sa propre existence, ce qu'aucun autre étant ne fait dans l'univers, précise-t-il. Il y a donc une originalité ontologique insigne de l'être humain. Mais, cette autocréation ne veut pas dire seulement que l'homme se crée une essence, mais également que « cette essence est création et autocréation »²⁸. Car, si l'homme devait simplement, à partir de son existence, créer une essence conformément à laquelle il vivrait ensuite, nous aurions affaire à un simple retournement du schéma traditionnel. Ce que Castoriadis entend affirmer, c'est que l'homme se crée en tant que créateur et que créateur de soi, car sa puissance créatrice ne s'exemplifie pas une seule et unique fois. Elle se répète de telle sorte que l'homme va de création en création, d'autocréation en autocréation. Nous avons affaire, ici, à une réitération de formules pronominales et circulaires qui donne le vertige : l'homme se crée se créant, etc.

Je veux soutenir, ici, que cette idée n'est pas tenable.

Premièrement, il ne semble pas qu'elle puisse s'étayer sur des thèses scientifiques, en particulier les théories de l'auto-organisation défendues par certains biologistes avec lesquels Castoriadis a été en contact (Henri Atlan, Francisco Varela). Cette théorie, en quelques mots, rend compte de l'accroissement de complexité et de diversité d'un système par le fait d'un bruit producteur d'ordre. Francisco Varela appelle ce processus « autopoïèse » mais, justifiant ce néologisme, il traduit le mot grec *poièn* par « produire » et non par « créer ». Sa théorie de « l'autocréation » des êtres vivants s'inscrit, en fait, dans la théorie générale des systèmes²⁹.

Deuxièmement, l'idée d'autocréation implique la référence à soi, une relation réflexive³⁰. Or, dans la création se faisant, dans la genèse donc, cette relation réflexive, plus précisément cette action sur soi, n'est pas possible, car l'entité qui doit agir sur elle-même n'existe encore ni effectivement ni potentiellement, sauf à réintroduire l'idée classique de puissance. Avec le terme d'autocréation, Castoriadis vise quelque chose qui n'est pas possible, ni dans notre monde, ni, probablement, dans aucun autre monde possible. Cette image fait disparaître en fait à la fois l'agent de la création et son objet, c'est-à-dire ce qui est à créer.

Il ne faut pas confondre l'autocréation avec la possibilité pour les agents humains, individus ou collectivités, d'avoir une intention les concernant et d'agir en conséquence pour la réaliser dans le futur. L'être humain peut avoir un projet dans lequel, s'il arrive à le réaliser, il se sera, en effet, changé lui-même. Mais cette transformation reste une transformation *de soi*, ce qui implique la permanence d'un sujet au sens de substrat. C'est là le problème classique de l'identité à travers le changement et le temps. Il faut, qu'à travers ceux-ci, l'identité se maintienne, qu'elle soit préservée. L'autocréation, elle,

impliquerait une mutation à un autre degré, à savoir une transformation de soi par soi pour devenir un autre, un saut donc d'une substance à une autre, d'une identité à une autre³¹.

Castoriadis identifie la difficulté qu'il nomme « le cercle de la création », mais, affirme-t-il, ce cercle n'est vicieux qu'aux yeux de la logique héritée. Ainsi, il écrit : « L'homme se crée lui-même comme créateur, dans un cercle dont la logique apparemment vicieuse dévoile la primauté ontologique ». Castoriadis prétend donc, ici, congédier la logique au nom de l'ontologie, et c'est pourquoi il se propose de remplacer la logique existante, qu'il nomme ensidique (contraction d'ensembliste-identitaire), par « une logique des magmas » dont il n'a offert que quelques brefs linéaments³². Cette réponse de Castoriadis est toute nominale. Il nous demande tout bonnement, en effet, d'accepter un fait brut d'autocréation. Il y a là un paradoxe qui, je crois, est insurmontable.

Troisièmement, avec l'idée d'autocréation comme position de nouvelles déterminations ou de nouvelles lois, Castoriadis étend de manière illégitime le concept de loi, au sens de l'activité législative des hommes, qui est son sens juridico-politique, aux lois au sens théorique ou scientifique du terme, en l'occurrence les lois de la société que décrivent les anthropologues ou les sociologues. Dans le premier sens, les lois sont ce que les hommes vivant en collectivité déterminent dans le cadre de leur activité législative et gouvernementale explicite. On a bien affaire, alors, à des règles que les hommes définissent et qu'ils s'appliquent. Dans le deuxième sens, en revanche, les lois consistent dans les régularités du fonctionnement social dont les membres de la société héritent comme tradition ou qu'un observateur extérieur peut constater ou découvrir. Cette part du social-historique ne s'effectue pas du fait d'une activité législative explicite. Elle est un phénomène objectif qui donne lieu à un

résultat global qui ne répond pas à une intention collective. Dans ce cas, la société se fait au sens de l'auto-organisation, selon un modèle qu'il faut adapter pour passer du vivant au social, et n'est pas faite volontairement par une personne, quelle qu'elle soit³³.

Ici, se pose la question du rapport entre l'autocréation et l'autonomie. Dans la formulation la plus accomplie qu'en ait donnée Castoriadis, l'autonomie consiste, pour une société, à transformer le rapport qu'entretient, en elle, la société instituée et la société institutante. Il faudrait, selon lui, qu'une société permette à la société institutante de pouvoir s'exprimer et se manifester le plus librement possible, librement signifiant ici spontanément. Cela donnerait lieu, pense-t-il, à une critique radicale d'institutions qui n'ont jamais été mises en cause. C'est là la fonction critique qu'une société peut exercer sur elle-même. Mais il faut, après ce moment négatif, pouvoir proposer positivement une alternative. Castoriadis affirme, à ce propos, que les propositions de la société institutante doivent s'accompagner du « maximum possible de réflexivité ». Jusqu'où cette double activité de mise en cause critique de la société établie et de propositions alternatives peut-elle aller par les moyens intentionnels et explicites de la politique ? Castoriadis répond : « Le mouvement démocratique ne se borne pas [à s'attaquer au pouvoir explicite et à viser à le réinstituer] ; *il vise potentiellement la ré-institution globale de la société.* » Castoriadis affirme donc, ici, qu'une société autonome pourrait, en principe, remettre en cause la totalité de ce qui est institué en elle, pas seulement, donc, de ce qui y a été institué explicitement par des lois. Tout ce qui appartient et qui définit sa substance social-historique pourrait – en un point limite du temps – passer sous le contrôle du pouvoir politique explicite. Cette idée est cohérente avec la thèse de l'autocréation de l'homme par l'homme social.

Il y a, dans cette formulation, une forme d'*hubris*, de démesure prométhéenne où l'homme serait lui-même Prométhée et où il aurait la prétention de voler les moyens d'une puissance toujours plus grande, non plus aux dieux envieux, mais à la nature elle-même.

Il se pourrait que ce fil de la pensée de Castoriadis justifie certains des excès modernes et contemporains, dont il est par ailleurs l'un des critiques les plus virulents, en particulier dans le domaine technoscientifique. Il semble plus raisonnable de le suivre lorsqu'il insiste sur le fait que « la venue au jour du pouvoir instituant et son explicitation réflexive... ne peuvent jamais être que *partielles* » et qu'il fait de *l'autolimitation* une dimension centrale du projet d'auto-institution explicite de la société. On pourrait malgré tout, pour donner un contenu à sa perspective radicale, faire appel à une distinction entre deux types de règles pour identifier le champ d'action de la politique, entre ce qui peut dépendre d'elle, y compris moyennant d'importantes transformations des institutions du pouvoir, et ce qui ne peut jamais dépendre d'elle. Il s'agit de la différence classique, établie par Rawls et Searle, entre *règles régulatrices* et *règles constitutives*. Les premières régulent des activités humaines déjà existantes. Les deuxièmes fournissent les conditions auxquelles une activité même est possible. L'exemple illustratif le plus célèbre de ce deuxième cas de figure est donné par le jeu d'échecs. Ce sont les règles de ce jeu qui permettent qu'il y ait ce jeu pour des joueurs avec un enjeu et des coups possibles qui, ensemble, forment une partie. On pourrait donc dire que la politique peut, bien entendu, modifier des règles régulatrices ou en établir de nouvelles. C'est ce qu'elle fait le plus souvent. On pourrait ajouter qu'une activité conçue de manière plus ambitieuse, répondant pour partie à l'exigence de Castoriadis, pourrait aussi déterminer de nouvelles règles constitutives, c'est-à-dire définir de nouvelles pratiques conçues

métaphoriquement comme de nouveaux jeux. C'est une tâche ambitieuse et complexe, car nous ne savons pas comment faire une telle chose, mais cela écarte, du moins, la démesure du prométhéisme de l'autocréation humaine.

En conclusion, on peut admettre l'idée d'une création ontologique, en particulier dans le domaine social-historique, à condition de la concevoir de façon plus modeste que ne le fait Castoriadis. Elle est liée à la complexité du réel face à laquelle l'avenir est, pour l'essentiel, radicalement imprédictible.³⁴ De toute façon, cela reste un engagement ontologique qui attend des confirmations susceptibles de le rendre toujours plus vraisemblable. En revanche, l'idée d'autocréation est paradoxale au plan théorique et, mobilisée pratiquement, alors même qu'elle est impossible, pourrait être, en raison d'effets pervers, périlleuse.

Notes

1 CASTORIADIS (C), *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004, p. 170-179.

2 Voir « Faux et vrai chaos », in CASTORIADIS (C), *Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999.

3 Voir, entre autres : « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle », in CASTORIADIS (C), Paris, *Figures du pensable*, p. 13. Voir également le séminaire à l'EHESS du 25 novembre 1987 (inédit).

4 Cette thèse peut s'appuyer sur les conceptions de certains scientifiques contemporains. Voir, par exemple, le volume collectif publié sous le titre *La Querelle du déterminisme*, Paris, Gallimard-Le Débat, 1990.

5 Castoriadis n'adopte pas ce terme et lui préfère celui d'« autocréation du vivant », jugeant le terme émergence trop timide, « pudique », dit-il. Voir CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, Paris, Seuil, p. 203.

6 Voir l'opposition sur ce point entre Parménide et Héraclite.

7 Par opposition à ce qui est absolument nécessaire et à ce qui est tout à fait impossible.

8 Outre les textes d'Aristote, voir les présentations de : ROSS (D), *Aristote*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1923, et de ALLAN (D J), *Aristote le philosophe*, Paris, Le Livre de poche, 2002, p. 48–56.

9 NEF (F), *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, « Folio », 2004, p. 347 et 350.

10 ARISTOTE, *Catégories ; Sur l'interprétation*, Paris, Flammarion, coll. GF, 2007, p. 289 et 291. Vincent Descombes a proposé, dans un article consacré à Castoriadis intitulé « Le Principe de détermination », une élucidation du concept castoriadien de création à partir d'une réflexion sur les futurs contingents, prolongée par un recours à la logique des modalités appliquée au temps (empruntée à A. N. Prior), in *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, 2008.

11 LEIBNIZ (G F), *Théodicée*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1969.

12 « D'Aristote à Lewis, le progrès d'émancipation du possible est continu. », NEF (F), *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 675.

13 Son magnum opus est : LEWIS (D), *De la pluralité des mondes*, (trad. française de *On the Plurality of Worlds*), Paris, Éditions de l'Eclat, 2007.

14 Je suis ici : BELAVAL (Y), *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 2000, p. 373.

15 *Idem*, chap. VI.

16 *Idem*, p. 374.

17 *Idem*, p. 379.

18 Peut-être la logique existante pourrait-elle être complétée au moyen de la méréologie développée par le logicien polonais Stanislaw Lesniewski ou de la logique du temps proposée par Jean-Louis Gardies. En outre, cette logique des magmas, si elle pouvait se développer véritablement, pourrait à son tour devenir obsolète du fait de créations ultérieures. Pour la critique du projet castoriadien d'une autre logique. Voir, à ce propos, Vincent Descombes, « Un renouveau philosophique », en particulier pp. 81–5, in *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989.

19 Le texte de référence se trouve dans : DESCARTES (R), *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1986. Méditation troisième, § 33 et 34, p. 74–75.

20 C'est, du point de vue religieux, une pensée véritablement hérétique qui a le caractère du mythe prométhéen dans lequel l'homme prétend concurrencer ou congédier Dieu. Il y a un courant critique de la modernité qui identifie précisément cette substitution de l'homme à Dieu, identification dont il fait sa cible. Voir : BRAGUE (R), *Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris, Gallimard, 2015, p. 25. Voir ces phrases caractéristiques : « L'humain crée un niveau ontologique propre. » et : « Nous sommes du point de vue philosophique devant un type d'être qui tente de s'altérer explicitement en tant que forme. » *Fait et à faire*, p. 206.

21 Je signale l'existence de l'ouvrage suivant, malheureusement non déposé à la Bibliothèque nationale de France : Jean-Philippe Pastor, *La création des possibles chez Cornelius Castoriadis*, Paris, Moonstone, 2003.

22 CASTORIADIS (C), RICOEUR (P), *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Éditions EHESS, 2016.

23 Ce que Frédéric Nef appelle « un émondement modal », *ibid.*

24 Comme les phénomènes sensitifs aux conditions initiales de la théorie physique du chaos.

25 SEARLE (J R), *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

26 *Figures du pensable*, p. 30.

27 SARTRE (J P) *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 17–24.

28 *Figures du pensable*, *ibid.*

29 ATLAN (H), *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1986, p. 165–170 ; VARELA (F), *Autonomie et connaissance : essai sur le vivant*, Paris, Seuil, 1989, p. 44–48.

30 Je m'inspire ici des analyses de Vincent Descombes. Voir en particulier : DESCOMBES (V), *Le parler de soi*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2014.

31 On pourrait objecter à cela le phénomène religieux de la conver-

sion ou de la révélation. Pourtant, pour pouvoir faire le récit de *sa* conversion, pour la concevoir comme telle, il faut pouvoir se référer à ce qu'on fût auparavant. On pourrait objecter, également, au niveau biologique, le post-humanisme, mais il faut distinguer ici entre la représentation qu'il se fait de lui-même dans le discours de ses promoteurs, et ce qu'il peut être en réalité.

32 « La logique des magmas et la question de l'autonomie », in CASTORIADIS (C), *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986.

33 Sur ce point, voir : KARSENTI (B) dans *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des Modernes*, Paris, Gallimard, 2013, p. 158–162. L'auteur y distingue, en les opposant, le concept de société/*societas* et celui de peuple.

34 Peut-être est-ce en ce sens qu'il faut entendre ce propos de Quine : « Si nous donnons la préséance aux idées, nous pouvons nous demander si les idées neuves sont tout juste des recombinaisons de composants simples dont nous avons hérités ; et nous serions en droit de conclure qu'elles ne peuvent pas *toujours* être simplement cela [...]. L'idée d'IDEES est trop fragile pour supposer une analyse serrée, mais au moins n'a-t-elle pas besoin de se mesurer à un quelconque besoin de conservation ; dans ce domaine, la création *ex nihilo* a droit de cité. », QUINE (J), *Quiddités*, Paris, Seuil, 1992, p. 50.

Deuxième partie

Le pouvoir instituant
de la démocratie

— Penser le labyrinthe —
Archives, démocratie et création —

François Bordes

Historien, responsable des
archives Castoriadis à l'IMEC

Les archives constituent un élément fondamental des régimes démocratiques. N'existe-t-il pas, pour reprendre les termes de Mireille Delmas-Marty, une *force imaginante des archives* qui nourrit et fonde les formes de vie démocratique ? À partir de l'œuvre et de la pensée de Castoriadis, cette contribution souhaiterait s'interroger sur les relations entre ce qui fait qu'il existe des archives – l'institution archivale ou archivante d'une part, et l'utopie démocratique d'autre part afin de réfléchir à leur mutuelle puissance de création.

1997–2017 : en vingt ans, la question démocratique a connu une série d'épreuves et une suite de dégradations. « L'impatience contre la démocratie est profonde, écrit Raffaele Simone¹ ». Le paradigme démocratique semble s'essouffler et nombreux sont celles et ceux qui, à l'exemple du dernier numéro de la revue *Lignes*, évoquent une fin de partie – la fin du pari démocratique.

Pour Cornelius Castoriadis, ce pari a été rendu possible par l'« ouverture d'un espace social-historique où ont surgi, du même coup, l'affirmation de la liberté et la question de la vérité² ». Dans le séminaire du 6 mai 1987, il ajoutait ceci : « Nous sommes conduits aujourd'hui à envisager la clôture possible de cet espace social-historique de liberté et de recherche de la vérité³ ». « La fin du projet de liberté et de vérité se pose » écrit-il. Si cette analyse renvoie à la question des rapports entre politique et vérité⁴, elle indique clairement la relation entre liberté et vérité propre à la démocratie. Or, le régime d'historicité de la démocratie inclut une production de la vérité et une administration de la preuve de celle-ci. Car la vérité laisse des traces, les traces restent et ce sont elles qui constituent l'archive que l'on choisit de conserver ou de détruire. Lorsque Castoriadis évoque, en 1987, l'éventualité de voir se refermer l'espace social-historique de liberté et de recherche de la vérité, il indique

que cette évolution pourrait se faire par « la victoire d'un régime totalitaire » comme par la montée de « cultures » extérieures au projet démocratique ou par la « dissolution prétendument individualiste et la manipulation médiatico-bureaucratique ».

L'avènement de la post-démocratie et de la post-vérité marque-t-il la fermeture de cet espace et l'ouverture d'une nouvelle période de tyrannie ? L'historien Timothy Snyder a publié récemment vingt leçons du XX^e siècle, en réaction à l'élection de Donald Trump. Son livre reprend le titre de Strauss : *On Tyranny*. Voici donc ce qui serait notre horizon historique ? Si la tyrannie et la barbarie se caractérisent par une disparition du lien entre liberté et vérité, le rôle des archives, des archivistes et de l'institution archivale est d'autant plus important. Le récent épisode surnommé « la guerilla des archives⁵ » le montre amplement. Pour penser la place et le rôle des archives dans et avec le mouvement démocratique, il paraît donc nécessaire de repartir des tyrannies modernes et de la dystopie totalitaire pour comprendre et interroger l'utopie démocratique. Il s'agira donc ici de questionner la relation entre archives et totalitarisme avant d'examiner ensuite le rôle central de celles-ci dans l'imaginaire démocratique. Nous reviendrons au « germe grec », puis à la Révolution française, avant d'interroger le moment des années 1990, moment unique de convergence et de renouveau du projet démocratique et du souci de mémoire. Ces années-là, lues aujourd'hui au prisme du désenchantement, de l'échec et de l'occasion manquée⁶ pourraient à cet égard réserver quelque surprise et s'avérer au contraire un nouveau germe, une occasion, un réservoir de forces et d'expériences.

I. Archives et totalitarisme

Le lien entre archives et pouvoir est inscrit dans l'étymologie du mot lui-même. Même si l'étymologie hésite entre l'*arkheion* (lieu du pouvoir) et l'*archeos* (ce qui est ancien) l'archive est dès l'origine liée à la question du politique – l'*arkhè*, l'*arca*, l'arche désignant sans doute le coffre dans lequel le souverain conserve les titres censés fonder son pouvoir⁷. Les archives constituent ainsi, d'abord, le Trésor du roi, l'arche sacrée qui fonde, en partie, la légitimité du pouvoir. Pour la France, il s'agit naturellement du Trésor des chartes. Les archives se rapprochent ainsi des *arcana imperii*. Ce mode reste encore aujourd'hui dominant dans l'imaginaire social où l'évocation d'archives induit immanquablement l'idée de secret, de dévoilement ou de révélations. L'obscur savoir des archives est originellement lié à la question de la raison d'État et de la domination.

L'invention totalitaire

Outil de légitimation du pouvoir, les archives prennent un autre sens dans le cadre des États totalitaires. Ceux-ci vont bien au-delà des régimes politiques antérieurs. Les tyrannies modernes ont en effet un rapport très différent, et nouveau, aux archives. Certes, elles sont toujours les arcanes du pouvoir, désormais total – cependant le secret des états totalitaires ne tient plus dans les chartes mais bien plutôt dans les archives des polices politiques.

Ficher, d'abord. À ce titre, les archives constituent des services de *management* de l'État totalitaire et à travers elles on peut étudier le fonctionnement de la tyrannie. Il s'agit de conserver pour surveiller ou neutraliser les citoyens. Les Nazis accumulèrent ainsi fichiers et archives, à l'image de l'Office principal de la Race et de l'implanta-

tion (*Rasse und Siedlungshauptamt*) créé par Himmler dans le but de constituer un fichier permettant de contrôler les origines aryennes des citoyens du Reich. Les services de cet office nazi s'étaient en grande partie fondés sur les archives paroissiales d'état civil communiqué par les Églises allemandes⁸.

Nikita Petrov estime que les archives de la police politique soviétique s'élevaient, vers 1954, à près de 6 Millions de dossiers, dont la moitié constituée de dossiers de renseignements généraux et de dossiers d'enquête. Encore ces archives-là ont-elles connu une importante purge. En 1991, l'ensemble est estimé à 9,5 Millions⁹. Au moment de la chute de l'URSS, une commission propose de confier à l'État russe la garde des archives du PCUS et du KGB – les deux organes de l'« État » totalitaire. Après quelques années d'ouverture et de libéralisation des archives, les archives du KGB ont finalement été rattachées, avec un sens impressionnant de la perpétuité et de la continuité, à celles du FSB.

Ficher et détruire. Les régimes totalitaires furent de redoutables destructeurs d'archives, celles des opposants comme les siennes propres, lorsqu'il s'est agi d'effacer les traces des crimes commis. Comme l'écrit Sophie Coeuré, « la méfiance vis-à-vis d'une mémoire non contrôlée fait de la destruction de manuscrits d'écrivains, journaux intimes ou simples correspondances, une pratique courante¹⁰ ». Cette méfiance se transforme en obsession paranoïaque et en haine, en particulier chez Staline : « Qui, écrivait-il dans une attaque dirigée contre une jeune historien, hormis des bureaucrates incurables, pourrait se fier à des documents écrits ? Qui, sinon des rats d'archives ?¹¹ » Cette formidable citation montre à la fois le mépris de Staline pour les archives et sa haine de toute idée de recherche de vérité. On n'en sera pas surpris.

Ficher, détruire, spolier

Le mépris de l'archives n'empêche pas de s'y intéresser de près et de procéder aussi à des vols et des pillages. Dans sa magistrale étude sur *La Mémoire spoliée*¹², Sophie Coeuré décrit et analyse l'histoire, de 1940 à nos jours, d'archives françaises, butin de guerre des Nazis récupéré par les Soviétiques puis restituées ou non. Les Nazis mettent en particulier en œuvre une vaste opération de spoliation, une véritable politique de spoliation mémorielle en saisissant nombre de fonds d'archives. Il s'agit d'abord pour eux de récupérer des documents directement utile logistiquement et stratégiquement (plans du système de défense français, dossiers des Renseignements Généraux ou du contre-espionnage), ensuite, il s'agit de réécrire l'histoire. Goebbels lance par exemple un programme réunissant directeurs d'archives, de bibliothèques et de musées afin d'évaluer l'ensemble du « patrimoine germanique » spolié par la France « depuis 400 ans » – programme trouvant des collaborateurs français chargés « d'ouvrir et mettre en valeur les archives françaises pour la science, l'administration et la politiques allemandes¹³ ». L'objectif est enfin de mener le combat idéologique contre « le judéo-bolchevisme » et la Franc-Maçonnerie.

La conception totalitaire de l'archive cherche à brouiller les traces, à les manipuler et à dissoudre la vérité historique. Son horizon est finalement de contrôler le passé et de l'asservir à l'idéologie en procédant à ce que Mirko Grmek a nommé un mémoricide¹⁴.

Ficher, détruire, spolier pour, finalement, assassiner la mémoire.

Justesse de la vision orwellienne

Nul mieux que George Orwell n'a décrit cette conception totalitaire de l'archive.

La vision de l'écrivain anglais est fulgurante car elle pointe que le totalitarisme ne se contente pas de manipuler le passé, de le modifier au gré des volontés de l'idéologie : « le passé, n'avait pas été seulement modifié, il avait été bel et bien détruit. » Et tandis que Winston Smith fait sa gymnastique obligatoire devant le télécran, le héros de *1984* songe ceci : « Comment en effet établir, même le fait le plus patent, s'il n'en existait aucun enregistrement que celui d'une seule mémoire ?¹⁵ »

Winston Smith est un archiviste

Il travaille au Commissariat aux archives au sein du Ministère de la Vérité, le Miniver. La présentation de son travail commence par la description des « trous de mémoire¹⁶ » fentes grillagées installées par milliers dans les murs de l'édifice. À travers ces trous de mémoire, les fonctionnaires du Miniver jetaient tous les documents devant être détruits ainsi que le moindre petit bout de papier égaré. Le travail de Winston consiste à corriger, à rectifier journaux, livres, revues, affiches, prospectus, films, enregistrements sonores, photographies, etc. « Le ministère est doté ainsi de vastes archives où étaient classés les documents corrigés et les fournaises cachées où les copies originales étaient détruites.¹⁷ » L'Histoire tout entière était un « palimpseste gratté et réécrit aussi souvent que nécessaire ». Ainsi, l'essence de la conception totalitaire des archives correspond bien à un mémoricide, au-delà de la simple manipulation ou falsification : « À proprement parler, il ne s'agit même pas de falsification », pense Winston mais « de la substitution d'un non-sens à un autre. La plus grande partie du matériel dans lequel on trafiquait n'avait aucun lien avec les données du monde réel, pas même cette sorte de lien que contient le mensonge direct.¹⁸ »

Dans l'espace social-historique de *1984*, en effet, la vérité n'existe pas (ou c'est le mensonge déconcertant) et la liberté, c'est l'esclavage¹⁹. La vision d'Orwell appliquée au monde du *Big data*, la réflexion sur ce que pourrait constituer un Totalitarisme 2.0 voire 3.0 est proprement vertigineuse et nous la laisserons de côté ici.

Si, nous autres, nous avons en partie échappé au mémoricide totalitaire, les nouveaux défis posés par la conjonction de la mutation numérique et d'une certaine régression démocratique incite à interroger le lien entre démocratie et archives. Et pour ce faire, il convient donc d'abord de revenir au « germe grec ».

2. Archives et démocratie

Retour à Athènes

En ouverture d'une séance de son séminaire consacré à Thucydide, Castoriadis rappelle que l'activité politique, philosophique et historique procèdent d'un même mouvement – celui de « la mise en question de la tradition comme instance souveraine décidant du vrai et du faux²⁰ ». Cette mise en question est le premier acte de l'auto-institution, la première marche vers l'autonomie politique. Dans la fondation de la démocratie athénienne, on sait l'importance des réformes de Solon. Celles-ci marquèrent une rupture inaugurale. Il faut en particulier retenir la mise par écrit de la loi : « On grava les lois sur les tables mobiles, on les plaça dans le Portique royal, et tous jurèrent de les observer » précise Aristote²¹. Non seulement la loi ne tombait plus du ciel, ce n'était plus ni la *Némésis* des dieux, ni l'héritage de coutumes ancestrales, mais un choix et une création humaines, une affaire humaine, mise par écrite sur des *axones*, des tables pivotantes de bois dont certains fragments sont

parvenus jusqu'à nous²². La loi entre dans la sphère du politique et elle s'oppose à l'arbitraire. Pour cela, elle est mise par écrit et sa trace est visible par tous au Portique royal, lieu où l'on garde la trace, l'arche de la loi – premières archives de la démocratie.

Si Castoriadis s'intéresse plus à la conception de l'histoire de Thucydide qu'à sa méthode, il souligne cependant l'importance de la dimension orale des sources. L'historien de la démocratie athénienne rapporte en effet l'oraison funèbre de Périclès *de mémoire* – une mémoire d'une culture encore largement orale. Et, comme remarque Castoriadis, l'historien grec « qui visait non seulement le vrai mais aussi la vraisemblance ou plutôt le probable » pouvait rapporter ces discours « sans craindre une seconde qu'on puisse lui reprocher d'avoir mis dans la bouche de ses orateurs des choses » qu'ils n'auraient pu dire ni même penser²³. L'usage de sources orales est donc, lui aussi, constitutif de la démocratie et quand on parle d'archives, il ne faut jamais négliger celles-là, trop souvent encore sous-évaluée, malgré les immenses progrès de l'histoire orale. Or, les sources orales restent fondamentales. N'oublions pas que si le cœur secret du pouvoir totalitaire est constitué par les archives des polices politiques et des camps, celles des victimes se trouvent dans des archives privées et dans celles, immatérielles, des mémoires. Les témoignages des rescapés de la Shoah recueillis par Beate et Serge Klarsfeld ou Claude Lanzmann, les poèmes de Mandelstam, les témoignages rassemblés et utilisés par Chalamov et Soljenitsyne sont autant de preuves de l'importance des archives orales pour l'établissement de la vérité.

L'autonomie politique induit donc une inscription de la loi accessible à tous – et un régime d'historicité où le témoignage est respecté et écouté, la mémoire entretenue.

Archives et démocratie moderne

La Révolution française transforme le Trésor des rois en bien commun de la Nation, elle ouvre une nouvelle ère. Elle commence d'abord par une immense destruction d'archives, une rupture violente, irréparable, avec l'Ancien Régime. Ainsi, en pleine nuit du 4 août, le Guen de Kerangal, député de Basse-Bretagne, s'écrie : « Qui de nous, messieurs, dans ce siècle des Lumières, ne ferait pas un bûcher expiatoire de ces infâmes parchemins et ne porterait pas le flambeau pour en faire un sacrifice sur l'autel du bien public ?²⁴ ». L'assemblée accueille avec « enthousiasme » ces propos... Si ces actes de la nouvelle foi nationale ont été nombreux, dans le même temps s'inventent très vite des modes de perpétuation et de continuité. Comme l'indique Ben Kafka dans un stimulant essai, la Révolution contribue à instaurer un « nouvel *ethos* de la paperasse²⁵ ». Les chartes monarchiques sont mortes, vivent les archives nationales ! Lors de cette même Nuit du 4 août, parallèlement à l'abolition des privilèges, est nommé le premier archiviste de l'Assemblée nationale constituante, Armand-Gaston Camus, artisan de la création, le 12 septembre 1790, des Archives nationales, institution pilier du nouveau contrat social. Dès lors, tout progrès dans l'ordre démocratique s'est accompagné d'un progrès dans le traitement et l'accessibilité des archives. Cet essor et généralisation se retrouve par exemple dans la récente proclamation de l'UNESCO aujourd'hui²⁶.

Extension du domaine de l'archive : le moment-clef des années 1990

Cette reconnaissance de principe de l'importance des archives a touché tous les secteurs de la société : mouvements politiques et syndicaux, associations, personnes privées. L'archive concerne

désormais tout le monde. Le « moment archives » des chercheurs durant les années 1990 concerne désormais toute la société – ne serait-ce que par l’extension du mot lui-même, devenu proliférant à un point tel qu’il ne semble plus rien signifier.

Cela n’est pas un hasard si le « moment archives²⁷ » correspond à la chute du totalitarisme soviétique. Il coïncide en effet avec un moment de regain démocratique et une certaine « euphorie » démocratique. L’extension de l’archive, le débordement de son sens, a été génialement comprise et analysée par Jacques Derrida. La « pulsion d’archives²⁸ » dont parle Derrida n’a jamais peut-être été si violente, si forte collectivement et institutionnellement en Europe qu’à ce moment-là, moment toujours présent pour nous, moment à la puissance démultipliée avec la mutation numérique qui redéploie, fragmente et répercute l’archive à l’infini.

Si nous faisons l’effort de dépasser notre apathie et notre mélancolie, nous pourrions peut-être aussi observer que cette période nous a légué des institutions et des réserves pour penser la démocratie et son régime d’historicité. L’Europe fourmille depuis d’initiatives et de projets liés à la mémoire et aux archives. Pour les archives éditoriales, littéraires et intellectuelles, l’IMEC a pris sa part à cette créativité institutionnelle autour de la question des archives, et c’est pour cette raison en particulier que les archives de penseurs de l’émancipation et de la démocratie ont rejoint ses collections. Mais au-delà, c’est toute une approche de l’archive qui a été transformée.

La créativité archivistique s’est manifestée lors de la démocratisation des pays de l’Est et la transformation en profondeur du monde des archives avec le développement d’institutions privées. Opérant des missions de service public, ces nouvelles institutions nées après la chute du mur de Berlin possèdent une certaine marge de manœuvre par rapport aux règles et au mode de fonctionnement

des archives publiques. Concernant les anciens pays communistes, l’exemple le plus frappant et le plus juste est celui des « sept sœurs », les sept instituts chargés des archives des régimes communistes²⁹.

Les années 1990 constituent ainsi un moment d’intense créativité autour des archives. « Moment archives » pour les chercheurs, cette période voit aussi la parution de nombreux travaux et essais fondamentaux. C’est en 1989 qu’Arlette Farge publie *Le Goût de l’archive* et quelques années plus tard Jacques Derrida *Le Mal d’archives* dans lequel il imagine un « projet d’archivologie générale, mot qui [...] pourrait désigner une science générale et interdisciplinaire de l’archive³⁰ ».

Rappel de la mémoire et de la complexité du passé, gardiennes des traces, les archives constituent un des piliers du mode de vie démocratique – et à ce titre elles demeurent une brûlante « question d’avenir³¹ » pour nous permettre « d’habiter le chaos³² ».

Notes

1 SIMONE (R), *Si la démocratie fait faillite*, Paris, Gallimard, coll « Le Débat », 2015.

2 CASTORIADIS (C), *La création humaine, I, Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Séminaire 1986–1987, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2002, p. 291.

3 *Id.*

4 TOMES (A), « Castoriadis et la question de la vérité », *Cahiers Castoriadis*, n°6, 2010, p. 53–66.

5 FOUCART (S), « Aux États-Unis, «la Guerilla des archives» », *Le Monde*, 3 avril 2017.

6 Voir en particulier DE TOLEDO (Camille), *Le Hêtre et le bouleau. Essai sur la tristesse européenne*, Paris, Seuil, « La bibliothèque du XXI^e siècle », 2009.

- 7 POTIN (Y), « Les archives et la matérialité différée du pouvoir. Titres, écrins ou substituts de la souveraineté ? », *Pouvoirs*, n° 153, 2015, p. 5-21.
- 8 CŒURÉ (S), « Archives dans les guerres, guerre des archives au XX^e et XXI^e siècles. Autorité, identité, vulnérabilité », *Pouvoirs*, n° 153, 2015, p. 25-36.
- 9 PETROV (N), « The KGB archives & their exploitation for political ends », dans CORNU (M) et FROMAGEAU (J), dir., *Archives des dictatures*, *op. cit.*, p. 193-202.
- 10 CŒURÉ (S), « Archives dans les guerres. », *op. cit.*, p. 31.
- 11 STALINE (J), *Sotchineniia* (Moscou, 1952), cité in GRAZIOSI (A), « The new Soviet archival sources », *Cahiers du Monde Russe*, 1999:40/1-2, p. 13-63.
- 12 CŒURÉ (S), *La Mémoire spoliée : les archives des Français, butin de guerre nazi puis soviétique, de 1940 à nos jours*, (2006), nouvelle éd. revue et actualisée, Paris, Payot & Rivages, « Petite bibliothèque Payot », 2013.
- 13 CŒURÉ (S), *La Mémoire spoliée*, *op. cit.*, p. 28.
- 14 GRMEK (M), *La Guerre comme maladie sociale*, Paris, Seuil, 2001, p. 29-31.
- 15 ORWELL (G), 1984, Paris, Gallimard, 1950, p. 49.
- 16 *Idem*, p. 54.
- 17 *Idem*, p. 57.
- 18 *Idem*, p. 55.
- 19 CASTORIADIS (C), *Thucydide, la force et le droit, Ce qui fait la Grèce, volume 3, séminaires 1984-1985*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2011, p. 54.
- 20 CASTORIADIS (C), *Thucydide, la force et le droit*, *op.cit.*, p. 111.
- 21 ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, VII.1.
- 22 BERTRAND (J) et BRUNET (M), *Les Athéniens à la recherche d'un destin*, Paris, Armand Colin « Civilisations », 1993.
- 23 CASTORIADIS (C), *La Cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, volume 2, séminaires 1983-1984*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2008, p. 162.
- 24 *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, tome 8, séance du 4 août

1789, cité dans KAFKA (B), *Le Démon de l'écriture. Pouvoirs et limites de la paperasse*, postface de Robert Darnton, Bruxelles, Zones sensibles, 2013, p. 39.

25 KAFKA (B), *op. cit.*, p. 17.

26 Déclaration Universelle des archives, 36^e session plénière de l'UNESCO, 10 novembre 2011. <https://www.ica.org/fr/declaration-universelle-des-archives>

27 DUCLERT (V), *L'Avenir de l'histoire*, Paris, Armand Colin, 2010.

28 DERRIDA (J), *Trace et archive, image et art*, Paris, INA éditions, 2014, p.62.

29 Il s'agit des BStU d'ex-RDA, IPN de Pologne, ABS Tchéco, UPN Bratislava, CNSAS Roumanie, ABTL Hongrie, COMDOS Bulgarie. Voir KECSKENEMETI (C), « Solutions législatives en vigueur dans les pays postcommunistes », in CORNU (M) et FROMAGEAU (J), dir., *Archives des dictatures*, *op. cit.*, p. 75-92.

30 DERRIDA (J), *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995.

31 DERRIDA (J), *Trace et archive, image et art*, 2014.

32 POIRIER (N), *L'Ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 2011, p. 17. Voir CASTORIADIS (C), *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2007.

— Imaginaire et culture — Castoriadis
lecteur de l'anthropologie sociale —

Stéphane Vibert

Maître de conférences en
anthropologie et en sociologie
Université d'Ottawa [Canada]

Introduction

Ainsi que l'a écrit Marcel Gauchet évoquant tant ses propres recherches que la critique interne au marxisme menée au sein du groupe Socialisme ou Barbarie : « S'il y a eu, au XX^e siècle, un événement intellectuel dont les conséquences sont loin d'avoir été tirées, c'est celui qu'ont représenté les apports de l'observation ethnologique de terrain, et en particulier ceux relatifs aux sociétés antérieures à l'apparition de l'État¹. » De fait, même si cela a été largement passé sous silence et inexplicablement négligé par les études castoriadiennes à ce jour, il faudrait souligner le rôle considérable joué par ce qu'on a pu nommer « le détour anthropologique » dans l'effort de revalorisation théorique de l'autonomie et du politique proposé par Castoriadis ou Lefort quant à l'appréhension du social-historique, et ce à l'encontre des divers réductionnismes rationalistes hégémoniques après-guerre, qu'ils fussent d'inspiration matérialiste, fonctionnaliste ou structuraliste. Dès « Marxisme et théorie révolutionnaire », donc au milieu des années 1960, le recours conceptuel de Castoriadis à l'imaginaire radical induit une condamnation radicale et définitive de toute entreprise conceptuelle fondée sur une conception déterministe de l'histoire, qu'il associe aux corollaires déficients que sont l'économicisme, le causalisme ou le positivisme. Si le texte débute par un examen sans concession de ce marxisme qu'il juge « mort comme théorie », et « mort pour de bonnes raisons »², Castoriadis fonde sa critique du rationalisme hérité sur un envers positivement pensé, mais peu explicité en tant que tel, à savoir une caractérisation des totalités social-historiques selon leur différence culturelle, comprise de façon originale à partir de la notion d'imaginaire social central. Ce concept de « culture », fondamental pour la démarche ethnologique au 20^e siècle, s'avérera

de fait peu employé par Castoriadis, pour des raisons qu'il reste à expliciter, alors même que les principales références proposées afin de récuser la philosophie marxiste de l'histoire, outre les textes de Marx eux-mêmes et leurs contradictions internes, proviendront justement de l'anthropologie américaine d'orientation culturaliste, avec les écrits notamment de Ruth Benedict et de Margaret Mead. Plus encore, notre hypothèse est que la conceptualisation de l'imaginaire social central comme constitutif d'un monde de sens auto-référentiel et vecteur d'une formation de subjectivités adéquates à sa *Weltanschauung* puise énormément au savoir culturaliste et à ses présupposés essentiels.

Dans le cadre de cette contribution qui ne permettra que d'esquisser les contours des rapports entretenus par l'œuvre de Castoriadis à l'anthropologie sociale et culturelle, il sera dans un premier temps utile de revenir sur quelques éléments de la critique établie par Castoriadis à l'encontre de ce qu'il nomme lui-même le « rationalisme objectiviste »³, lequel englobe aux côtés du marxisme deux courants importants pour l'histoire de la discipline anthropologique, à savoir le fonctionnalisme et le structuralisme. Ensuite, dans un second temps, il conviendra d'interroger le rapport de Castoriadis à l'école anthropologique dite « culture et personnalité », rattachée aux noms de Boas, Mead, Benedict, et autres Linton, Kardiner ou Herskovits, ainsi qu'à l'hypothèse Sapir-Whorf sur la portée ontologique de la différence linguistique dans l'appréhension sociale du monde. Cette proximité entraîne évidemment une question radicale, que nous ne ferons qu'ébaucher : la question du relativisme culturel et son rapport avec la politique comme projet d'autonomie.

I. Le rejet du réductionnisme matérialiste : fonctionnalisme et structuralisme

On sait que *L'institution imaginaire de la société* constitue en réalité, ainsi que le rappelle Castoriadis dans sa préface, un collage entre deux textes de facture et de temporalité très différente. La première partie, intitulée « Marxisme et théorie révolutionnaire » a été élaborée progressivement dès la fin des années 1950, avant d'être publiée dans la revue *Socialisme ou Barbarie* d'avril 1964 à juin 1965. Quant à la seconde, qui touche plus directement « l'imaginaire social et l'institution », elle concrétise une réflexion plus tardive, au tournant des années 1960–1970, jusque certainement la remise du manuscrit, en 1974. C'est dire qu'il faut prendre en compte, durant ces années de spécification et formalisation des concepts centraux de Castoriadis, la dimension évolutive de sa pensée, dans un contexte lui-même mouvant, qui voit justement une certaine déshérence du paradigme structuraliste, dans la période qui suit les soubresauts de mai 68 notamment. Ce hiatus entre les deux sections de l'*opus magnum* castoriadien induit un rapport différent au structuralisme de Lévi-Strauss : s'il est discuté directement et explicitement dans la première partie, notamment à travers une analyse des distinctions et complémentarités entre les dimensions symboliques et imaginaires de l'être social-historique, il n'est plus abordé qu'à titre marginal et secondaire dans la seconde partie, le « symbolisme » disparaissant même quasi-entièrement de l'exposé au profit des significations imaginaires sociales.

L'argumentaire castoriadien relativement aux thèses ethnologiques de son temps se déploie dès lors en deux temps successifs et complémentaires. L'apport d'une réflexion initiale sur le symbolisme – principalement tiré de la lecture des ouvrages de Lévi-Strauss –

participe à la récusation définitive du réductionnisme matérialiste à l'œuvre dans le marxisme, et plus ou moins concomitamment, dans le fonctionnalisme biologisant et économique qui lui sert de matrice intellectuelle évolutionniste. Mais dans un deuxième temps, Castoriadis, en poussant jusqu'au bout la logique de l'incommensurabilité relative des sociétés humaines, retourne la faculté d'idéation créative contre le symbolisme structuraliste, en montrant que ce dernier reste *in fine* – malgré ses données ethnographiques d'une précision parfois inouïe et sa contribution inestimable à une meilleure connaissance des cultures traditionnelles – dépendant d'une ontologie intellectualiste et mentaliste, qui néglige les affects et significations imaginaires donnant sens localement aux mondes vécus du social-historique.

Si la critique radicale à l'encontre du marxisme s'adosse à une mise en exergue des soubassements problématiques qui le constituent comme tel (rationalisme, objectivisme, déterminisme, économicisme), il s'agit alors pour Castoriadis de mettre en lumière les postulats et critères axiologiques qui sous-tendent cette sentence et pourraient conduire à un dépassement des apories constatées au niveau d'une pratique révolutionnaire. Sa réflexion sur l'aliénation comme phénomène social et sur les conditions d'une relance du projet d'autonomie le conduit aux prémices d'une conception originale du social-historique. C'est dans le cours de ce développement, qui dissipe l'illusion de la transparence à soi en insistant sur l'impossibilité absolue pour tout individu d'éliminer l'inconscient comme pour toute société de se priver d'institution, qu'une claire référence au vocabulaire structuraliste apparaît, à travers la reprise du concept central de « symbolique » : « De même que l'individu ne peut saisir ou se donner quoi que ce soit – pas plus le monde que soi-même – en dehors du symbolique, une société ne peut se donner

quoi que ce soit en dehors de ce symbolique au second degré que représentent les institutions »⁴.

Dans son raisonnement, Castoriadis prend en premier lieu comme cible l'approche fonctionnaliste et son entreprise scientiste interprétant toute culture comme une réponse à des besoins vitaux universels⁵. En réponse à ce matérialisme biologisant, il déploie une véritable théorie du « symbolisme » – terme utilisé sans contraste apparent avec celui de « symbolique » substantivé. La thèse est forte : « Tout ce qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement lié au symbolique »⁶. Et de citer en exemple des actes individuels ou collectifs comme « le travail, la consommation, la guerre, l'amour, l'enfantement » qui seraient impossibles s'ils n'étaient tissés dans un réseau symbolique. Rappelant que les institutions ne peuvent exister *que* dans le symbolisme, que ce soit l'économie, le droit, le politique ou la religion, qui apparaissent socialement comme « des systèmes symboliques sanctionnés » attachant des symboles (ordre du signifiant) à des signifiés (des représentations et des significations), Castoriadis se retrouve ainsi au plus proche de la célèbre définition de la culture donnée par Lévi-Strauss dans sa célèbre introduction au recueil de Marcel Mauss « Sociologie et anthropologie », publié en 1950 : « un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion »⁷. Dans la suite immédiate de son texte, Castoriadis s'accorde avec diverses autres idées fortes de Lévi-Strauss, parmi lesquelles la mise en évidence de six caractéristiques du symbolique, très succinctement évoquées, à savoir : la consistance, la socialisation, la totalisation, l'étayage, la continuité et la surabondance. Consistance : le symbolisme s'avère relativement indépendant de la fonctionnalité. Socialisation : l'individu

rencontre toujours devant lui un monde symbolique suréminent et déjà-là. Totalisation : chaque société constitue son propre ordre symbolique. Étayage : cette élaboration symbolique par une société donnée n'est jamais absolue, puisqu'elle doit prendre sa matière dans la nature particulière qui l'environne. Continuité : un système symbolique doit s'édifier sur les ruines des édifices symboliques précédents, sans possibilité de rupture totale. Enfin, surabondance : « par ses connexions naturelles et historiques virtuellement illimitées, le signifiant dépasse toujours l'attachement rigide à un signifié précis et peut conduire à des lieux totalement inattendus »⁸. Il s'agit là, comme on le sait, d'une des plus complexes et notoires propositions de Lévi-Strauss, selon laquelle « le signifiant précède et détermine le signifié »⁹, ce qui occasionne d'ailleurs le « surplus de signification »¹⁰ qui débouche sur l'existence des fameux « signifiants flottants » de type *mana*.

Un terreau intellectuel et socio-historique commun rapproche donc Lévi-Strauss et Castoriadis, à travers ce double refus tant d'une philosophie de l'histoire, assimilée grossièrement à la téléologie hégéliano-marxiste, que du fonctionnalisme basique fondé sur une théorie des besoins. Et tant pour Lévi-Strauss et Castoriadis, à des degrés bien différents certes, le recours à la psychanalyse et aux médiations culturelles sert de levier primitif à la critique du sujet utilitariste, *homo oeconomicus* universel veillant d'abord et avant tout à la réduction de ses peines et à la maximisation de ses plaisirs. Au cœur de l'anthropologie classique, évolutionniste puis fonctionnaliste, que ce soit chez Morgan, Malinowski ou Murdock par exemple (et plus tard chez J. Steward ou M. Harris), il existe une tendance forte à expliquer les formes d'organisation sociale et d'expression culturelle comme des réponses à des impératifs de subsistance et des contraintes adaptatives, en termes prioritairement

technologiques et économiques. Pour Malinowski, toute culture doit satisfaire le système biologique des besoins, et toute réalisation culturelle impliquant l'utilisation d'artefacts et de symbolisme consiste en un rehaussement instrumental de l'anatomie humaine. De telles explications ramènent donc les primitifs à une vie au plus près des nécessités physiologiques, bien loin des complexités de la civilisation qui élaborerait des niveaux non immédiatement utilitaires. C'est justement ce que vise Castoriadis lorsqu'il met en doute l'idée selon laquelle « les significations, les motivations, les valeurs créées par chaque culture n'ont ni fonction ni action autre que de voiler une psychologie économique qui aurait toujours été là »¹¹. Certes, admet Castoriadis avec les fonctionnalistes, les institutions remplissent bien « des fonctions vitales sans lesquelles l'existence d'une société est inconcevable »¹², mais pour autant, elles ne peuvent jamais être réduites à ce noyau réel-rationnel sans perdre de vue leur véritable nature.

Si le symbolisme, notamment attaché au langage et aux institutions, apparaît comme primordial dans cette compréhension du social-historique, c'est qu'il permet, par son autonomie et sa cohérence propre, de se distancier de toutes les théories diverses et multiples d'un réalisme « naïf » et positiviste qui réduisent le social à sa fonctionnalité ou sa rationalité. Tout en s'accrochant à l'historique et au naturel, et tout en participant au rationnel ensidique, le symbolisme les dépasse, tel un ordre de sens autonome, qui défie toutes les dichotomies habituelles : ni librement choisi, ni imposé de l'extérieur; ni médium neutre et transparent, ni milieu opaque et impénétrable. C'est justement dans ces interstices, en fondant un nouvel usage lucide ou réfléchi des symboles qui structurent une société, que peut réellement s'incarner la liberté tant collective qu'individuelle. Dans certaines formulations originelles,

Castoriadis fait montre d'un optimisme révolutionnaire certain, clairement volontariste quant à ce rapport, affirmant par exemple qu'une « nouvelle société créera de toute évidence un nouveau symbolisme institutionnel », laquelle réduirait ainsi l'autonomisation aliénante du symbolisme pour le ramener à « l'adéquation au contenu »¹³, « rien dans le symbolisme institutionnel lui-même » n'excluant « son usage lucide par la société »¹⁴.

Ceci étant dit, l'introduction par Castoriadis de la dimension de *l'imaginaire* engage justement ici une relativisation foncière et immédiate de la fonction symbolique, modifiant du tout au tout l'ordonnancement épistémologique ainsi proposé, en débordant le structuralisme par la quête de sens. Selon Castoriadis, il existe entre imaginaire et symbolique un rapport de complémentarité hiérarchique : l'imaginaire doit certes utiliser le symbolique pour exister et pour s'exprimer, mais tout symbolisme présuppose d'emblée la capacité imaginaire « de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est »¹⁵. A ce stade, le concept d'imaginaire dernier ou radical inclut à la fois l'imaginaire effectif, qui désigne les produits de la faculté imaginante, et le symbolique, qui en structure le contenu par des liens d'identification, de participation ou de causation entre signifiants et signifiés, entre symboles et choses. On le devine, c'est dans ce dépassement de la logique classificatoire en direction de significations à la fois socialement englobantes, culturellement particulières et ontologiquement immotivées que se trouve la rupture théorique fondamentale entre Castoriadis et les hypothèses structuralistes, ces vues « qui ne veulent voir dans l'institution *que* le symbolique (et identifient celui-ci au rationnel) »¹⁶. Or, sur ce point, la thèse de Castoriadis est sans équivoque : « on ne peut pas (...) comprendre les institutions simplement comme un réseau symbolique. Les institutions forment un réseau symbolique

mais ce réseau, par définition, renvoie à autre chose que le symbolisme. Toute interprétation purement symbolique des institutions ouvre immédiatement ces questions : pourquoi *ce* système-*ci* de symboles, et pas un autre; quelles sont les *significations* véhiculées par les symboles, le système des signifiés auquel renvoie le système de signifiants; pourquoi et comment les réseaux symboliques parviennent-ils à s'autonomiser »¹⁷. Fondamentalement, Castoriadis décèle une « aporie philosophique » à la source de l'hypothèse ontologique proposée par Lévi-Strauss quant à la réduction possible du sens, qui résulterait en dernière instance d'un non-sens, c'est-à-dire d'une combinaison d'éléments en eux-mêmes non signifiants, selon le fonctionnement inconscient et universel d'un esprit, lui-même identifié au cerveau matériel. Cette analyse aboutirait à une conséquence tautologique : « l'activité de l'esprit consiste à se symboliser soi-même en tant que chose dotée de pouvoir symbolisateur »¹⁸.

Il est aisé de comprendre qu'en ce lieu précis, circonscrit dès les années 1960, réside l'opposition fondamentale et irréconciliable entre les perspectives de Castoriadis et Lévi-Strauss. Dans la seconde partie de *L'institution imaginaire de la société*, écrite ultérieurement, Castoriadis ne revient que rarement sur ce qu'il nomme abruptement « l'assassinat structuraliste »¹⁹ – la réduction de la création imaginaire sociale magmatique à une structure logique de type ensidique –. Il en est surtout question dans le cadre de sa cartographie des deux voies principales de l'ontologie héritée, caractérisée justement par sa négation de la spécificité imaginaire du social-historique. A distance du type physicaliste, qui réduit société et histoire à la nature biologique de l'homme et prend la forme des divers fonctionnalismes, le structuralisme se retrouve dans le type « logiciste », étonnamment aux côtés des philosophies de l'histoire qui en étaient pourtant le principal adversaire épistémologique et

politique dans les années 1960. La division physicalisme / logicisme apparaît d'ailleurs quelque peu problématique dans le cas du structuralisme, si on se rappelle que le « logicisme » qui lui est imputé repose en dernière instance dans la capacité physiologique du cerveau humain à coder selon des classifications opératoires, et correspond donc à une faculté de nature biologique. Selon Castoriadis néanmoins, si les téléologies progressistes, par le déploiement de la raison, la matière ou la nature, incarnent le finalisme logiciste et rationaliste qui sied à un développement historique prédéterminé, le structuralisme quant à lui effectue le geste inverse, et par la suppression de l'histoire qu'il suppose, se voit jugé par Castoriadis comme « la forme la plus pauvre de logicisme »²⁰. Le structuralisme rendrait compte de la totalité de l'histoire humaine par la répétition d'une même opération logique, les sociétés n'apparaissant alors que comme des combinaisons différentes d'un nombre fini d'éléments discrets. Le jugement est péremptoire : le structuralisme ferait preuve d'une « naïveté désarmante » en ignorant tant la raison d'existence que les transformations historiques affectant les oppositions binaires élémentaires, comme masculin / féminin, nord / sud, haut / bas, sec / humide, etc., censées aller de soi alors même qu'elles relèvent de significations imaginaires valorisées par telle ou telle société. Significations, idées et valeurs composant un monde social cohérent et consistant : s'ouvre dès lors la question du rapport entre significations imaginaires et cultures particulières dans l'humanité socialisée.

II. L'imaginaire culturel au cœur du social

Si les références à l'anthropologie sociale et culturelle peuvent apparaître rares dans l'œuvre de Castoriadis, elles permettent de

relever les accointances particulières qui nouent les thèses principales de Mead, Benedict et autres à la conceptualisation des significations imaginaires sociales. En effet, de façon essentielle quoique discrète, à chaque fois que Castoriadis voudra dans un texte relever l'inanité d'une démarche universaliste *a priori*, et invoquer les multiples et diverses modalités humaines de faire société, il évoquera au détour d'une phrase les Zunis, les Kwakiutl, les Bororos ou les Nambikwara, dont le simple ethnonyme appelle un décentrement radical par un renvoi aux monographies célèbres de l'histoire de la discipline. Le « détour ethnologique » effectué par Castoriadis afin de contester la démarche ethnocentriste visant à réduire la spécificité des sociétés non modernes le conduit à mettre en exergue la « nature de la culture », en d'autres mots à soutenir un « culturalisme radical »²¹, qui apparaît très tôt dans son travail, dès le texte « Marxisme bilan provisoire ». En effet, Castoriadis y insiste sur la « cohérence » de toute société donnée, de la plus apparemment archaïque jusqu'à la plus « développée » (sous les traits du monde capitaliste avancé), conjoignant et articulant indissolublement le comportement et les motivations individuelles, un mode de travail et de production, une structure familiale, certains types de névrose, une vision du monde, une religion, ou encore telle façon de manger et de danser²². Autrement dit, les individus agissent toujours « dans le cadre donné à l'avance à la fois d'une vie sociale qui est déjà cohérente à chaque instant comme totalité concrète (sans quoi il n'y aurait pas de comportements individuels) et d'un ensemble de règles explicites, mais aussi implicites, d'une organisation, d'une structure, qui est à la fois un aspect de cette totalité et autre chose qu'elle »²³.

Cette proximité entre Castoriadis et l'approche culturaliste en anthropologie peut être abordée à partir de deux aspects complé-

mentaires : d'une part, la critique du symbolisme structuraliste, qui ouvre sur la dimension énigmatique mais centrale du *sens*, noyau intrinsèque de tout monde social-historique; d'autre, l'apport culturaliste en tant que tel, que l'on peut associer à une perception holiste de la « courbure du sens » associée à une totalité social-historique particulière, lieu d'intégration nouant un type de subjectivité à un univers collectif. Il est alors tout sauf anodin que l'on retrouve dès 1934 dans les *Patterns of culture* de Ruth Benedict, parmi bien d'autres exemples d'affinité, à la fois la « fertilité de l'imagination humaine »²⁴ comme origine d'un « nombre incroyable de manières d'agir possible », l'articulation entre culture et personnalité, ou encore l'appel à comprendre les « institutions »²⁵ qui définissent chaque société.

A. La société comme auto-référence, ou la culture comme monde de sens clos

La compréhension du social-historique par Castoriadis exige de dépasser l'analyse structuraliste du symbolisme au moins sur trois plans, qui rejoignent et déploient les arguments culturalistes en direction d'une autonomisation de la faculté imaginante des communautés humaines :

i) Le « choix » qu'une société fait de son symbolisme, c'est-à-dire les raisons qui poussent à investir tels ou tels phénomènes afin de penser le monde en se pensant soi-même. On se souvient que l'argument culturaliste se fonde justement sur le « choix » implicite dans un ensemble de possibles, dont la rationalité ne peut être déduite *a priori* : « Le grand arc de cercle sur lequel tous les comportements humains possibles sont répartis est beaucoup trop vaste et abonde en trop de contradictions pour que n'importe quelle culture puisse en utiliser une portion considérable. Le choix s'impose en premier

lieu. Sans le choix, aucune culture ne pourrait mener à bien sa tâche de façon intelligible; et les intentions qu'elle choisit et qu'elle s'approprie sont une matière beaucoup plus importante que les détails particuliers de technologie ou les formalités de mariage, qu'elle choisit aussi d'une manière semblable.²⁶ »

ii) La saisie des « significations » véhiculées par les oppositions structurales, significations qui selon Castoriadis seraient ontologiquement premières par rapport à leur mise en forme selon une logique combinatoire. Autrement dit, la diversité culturelle révèle une véritable création du symbolisme, une genèse du sens par la production de nouveaux systèmes de signifiés et signifiants, mais aussi un usage relativement indéterminé de tout système symbolique déjà existant, tant par sur-détermination possible des symboles (plusieurs signifiés pour un même signifiant) que par sur-symbolisation du sens (un même signifié porté par plusieurs signifiants);

iii) L'affirmation selon laquelle tout discours humain, par-delà sa structuration symbolique, s'institue comme visée de sens, un sens perçu, pensé ou imaginé. Or, l'approfondissement de cette question par Castoriadis l'amène à comprendre le sens, de façon complexe, comme un « noyau indépendant de tout discours et de toute symbolisation »²⁷, un « schème organisateur-organisé » qui est « condition opérante de toute représentation ultérieure », sans pouvoir être saisi autrement qu'*a posteriori*, à partir de ses manifestations, que celles-ci se déclinent sous la forme de perceptions, valorisations ou investissements d'affects. Ces « articulations dernières » qu'une société impose au monde, faites de « schèmes organisateurs qui sont conditions de représentabilité de tout ce que cette société peut se donner »²⁸ ne peuvent donc être saisies que « de manière dérivée et oblique »²⁹, comme « le ciment invisible tenant cet immense bric-à-brac de réel, de rationnel et de symbolique qui constitue

toute société et comme le principe qui choisit et informe les bouts et les morceaux qui y seront admis »³⁰. Il s'agit bien là de ce que Castoriadis nommera bientôt « significations imaginaires sociales centrales », lesquelles délimitent une collectivité à partir d'un certain « ordre du monde »³¹ qu'elle pose comme étant sien.

B. Le postulat holiste : la totalité socio-culturelle

Castoriadis, tout comme Lévi-Strauss d'ailleurs, semble avoir été fortement marqué par la lecture du courant culturaliste de l'anthropologie américaine, qui dans toute la première moitié du 20^e siècle, à la suite du travail pionnier de Franz Boas, a développé une pensée originale et stimulante des rapports entre culture et personnalité individuelle, tout en cherchant à définir la configuration spécifique – le *pattern* – de chaque forme socio-culturelle particulière, à l'aune d'une saisie comparative des différentes incarnations de l'humanité concrète. Dans sa présentation de l'individu comme « fragment ambulant » de sa société, et par la correspondance qu'il souligne entre l'*ethos* d'une société, la psyché socialisée des sujets et les significations sociales centrales, Castoriadis ne fait ainsi que réactiver l'hypothèse culturaliste d'une identité de l'être-collectif et des individus socialisés, considérés comme deux facettes d'une même réalité social-historique, à l'image de la « personnalité de base », ou « personnalité modale » conceptualisée par l'école culturaliste. Puisque chaque culture, écrit Castoriadis, « institue des valeurs qui lui sont propres et dresse les individus en fonction d'elles », « ces dressages sont pratiquement tout-puissants car il n'y a pas de 'nature humaine' qui pourrait leur offrir une résistance »³². Autrement dit, « il y a chaque fois homologie et correspondance profonde entre la structure de la personnalité et le contenu de la culture, et il n'y a pas de sens à prédéterminer l'une par l'autre »³³.

Castoriadis va en ce sens retenir du culturalisme ce que Lévi-Strauss récuse, à savoir la conception de la société comme totalité socio-culturelle, définie par une clôture auto-référentielle de significations imaginaires sociales cohérentes et consistantes. Se joue donc ici une différence essentielle autour de la notion de « société ». Pour Castoriadis et les culturalistes, la société comme totalité culturelle est le système particulier au travers duquel les hommes pensent le monde, et qui existe, par conséquent, en tant que collectif anonyme et impersonnel. Elle dessine une sorte de limite du pensable dont les individus n'ont pas réellement conscience car précisément, ils ne peuvent la voir que du *dedans*, et n'ont nul besoin de la connaître entièrement pour y vivre pleinement. On peut à cet égard rappeler l'existence selon Castoriadis d'une « position première, inaugurale, irréductible du social-historique et de l'imaginaire social tel qu'il se manifeste chaque fois dans une société donnée; position qui se présente et se figure dans et par l'institution, comme institution du monde et de la société elle-même »³⁴. Il ne saurait être question ici de multiplier les citations, mais l'une des récurrences les plus évidentes dans l'œuvre de Castoriadis revient à soutenir l'existence réaliste d'un « esprit objectif » pour chaque société³⁵, en l'occurrence plus réel que le réel, puisqu'on retrouve au noyau de l'imaginaire social « un investissement initial du monde et de soi-même par la société avec un sens qui n'est pas 'dicté' par les facteurs réels puisque c'est lui plutôt qui confère à ces facteurs réels telle importance ou telle place dans l'univers que se constitue cette société »³⁶.

Dès lors, l'insistance castoriadienne sur l'existence de chaque société comme *eidos* singulier et irréductible à toute autre, dans la droite ligne de la configuration proposée par les culturalistes, elle-même inspirée par les théories de la *Gestalt*³⁷, ne peut manquer de poser la question de l'étanchéité de cette clôture auto-référen-

tielle, par laquelle s'institue un monde propre. D'autant plus que Castoriadis, de manière péremptoire et répétitive, a insisté sur l'inexistence de quelque invariant substantiel que ce soit, renvoyant au statut de trivialité insignifiante l'ensemble des universaux formels comme le langage ou la famille³⁸, jusqu'à la prohibition de l'inceste et l'interdiction du meurtre à l'intérieur du groupe social³⁹. S'il est « impossible de tirer de ces deux interdits aucune prescription normative positive, substantive et universelle »⁴⁰, leur champ d'application et leur contenu variant selon les cultures, alors « la seule 'norme' consubstantielle à la *phusis* de l'homme est qu'il ne peut pas ne pas poser de normes »⁴¹. Aussi doit-on constater, à l'instar d'Olivier Fressard dans un texte éclairant, la tension qui existe dans la réflexion castoriadienne entre « la pente culturaliste de son ontologie du social-historique et la visée universaliste de sa philosophie pratique »⁴², en raison de la nécessité d'articuler, d'une part, la thèse de l'institution imaginaire de toute société comme culture particulière et, d'autre part, l'affirmation du projet d'autonomie comme valant potentiellement pour tous et en tous lieux à titre d'exemplarité, si cette autonomie n'en reste pas à un principe formel d'auto-critique, d'élucidation et de réflexivité.

Conclusion

Si cette tension entre clôture auto-référentielle des cultures et universalité potentielle du projet d'autonomie se présente comme une difficulté constante, troublante et irrésolue⁴³, elle semble laisser place ces dernières décennies à une interrogation plus radicale, soulevée par les développements récents de l'anthropologie sociale et culturelle, notamment ce qu'on a pu nommer son « tournant ontologique », attesté par-delà leur originalité propre dans les œuvres de

Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Tim Ingold, Bruno Latour et bien d'autres: il s'agit du rapport nature / culture, autrement dit de la remise en question du schème « naturaliste » d'un Occident qui unifie et réifie le monde « naturel » par la science, fût-ce afin de valoriser les « conceptions du monde » culturelles dans leur efflorescente créativité. Dans cette perspective critique, il s'agit bien de penser « par-delà nature et culture »⁴⁴, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Descola, et donc de montrer la relativité de cette « nature », qui ne serait au final concevable qu'à partir des ontologies différenciées et irréductibles ayant composé des mondes tissés d'entités hybrides, matérielles et spirituelles, vivantes ou non, visibles ou invisibles. Or, si elle ne repose évidemment pas sur les mêmes postulats, la récusation moult fois affirmée par Castoriadis de toute *nature* à caractère normatif – autrement dit de tout ordre naturel qui serait fondé sur un sens décelable au sein de la *phusis* – rejoint paradoxalement cette disqualification d'un *déjà-là*, d'un réel résistant à la création illimitée, puisque même l'étagage sur la première strate naturelle ne saurait receler de nécessité, hormis les nécessités « triviales » liées à la biologie des êtres vivants.

Si la relativisation de la « nature » comme borne et critère invite positivement, lorsque l'on tourne le regard en arrière vers les sociétés disparues ou les cultures non modernes, à reconsidérer de manière fructueuse la place des « non-humains » (les esprits, les animaux, les lieux) dans la « composition des mondes »⁴⁵, elle ouvre également – si l'on tourne notre attention cette fois vers l'avenir – sur une pente vertigineuse quant aux façons de penser ou d'évaluer ce qu'il est désormais habituel de désigner comme le post-humain ou le transhumanisme. Dans sa réflexion historique et comparative, l'anthropologie classique s'attelait à penser ce qui rendait l'humain capable de *nomos*, autrement dit les conditions de possibilité de la

culture, dégagées à l'aune problématique d'un rapport à la *nature* conceptualisée en son double sens, à la fois environnement externe et essence générique, la nature humaine. Sensible à la question écologique comme limitation de l'appétit de domination, Castoriadis n'en rappelle pas moins que le monde occidental s'est fait le lieu d'un ébranlement formidable et irréversible passant par la destruction de « l'idée de *phusis* en général et son application aux affaires humaines en particulier », « moyennant une interprétation et une réalisation, 'théorique' et 'pratique', de la 'Raison' », et qu'au bout de cette logique, « il ne peut plus y avoir de point de référence ou d'état fixe, de 'norme' »⁴⁶. Un « arbitraire absolu », donc, qui ouvre sur la liberté et l'autonomie, mais peut aussi en retour « provoquer la chute dans l'abîme de l'esclavage absolu »⁴⁷. Ici, autonomie et hétéronomie deviennent indissociables voire indiscernables, car, écrit Castoriadis, « nous ne pouvons pas renoncer à la raison – pas plus que nous ne pouvons séparer librement 'la raison en tant que telle' et sa réalisation historique actuelle »⁴⁸. Sa réalisation historique actuelle, qui suit une pente catastrophique sous de nombreux aspects, ne saurait alors être surmontée que par une raison collective inouïe, qu'à différents endroits Castoriadis désigne comme « une transformation psychique et anthropologique profonde », « un immense mouvement de la population mondiale »⁴⁹, « une réforme de l'être humain en tant qu'être social-historique, un *ethos* de la mortalité, un auto-dépassement de la Raison »⁵⁰, bref une révolution aussi profonde, universelle que globale. Dans sa réflexion sur le devenir de la technologie au sein d'une société post-révolutionnaire, Castoriadis admettait que cette « nouvelle culture humaine », fondée sur « un bouleversement des significations établies, des cadres de rationalité, de la science des derniers siècles et de la technologie qui leur est homogène »⁵¹, pouvait sonner à nos oreilles comme une

musique peut-être trop proche des « hallucinations auditives que pourrait faire naître notre désir »⁵². Quelques quarante ans plus tard, nous semblons certes nous trouver au seuil d'une mutation anthropologique, mais d'un tout autre ordre : l'avènement d'un humain techniquement augmenté. Reste à savoir si l'auto-limitation et le sens des limites que Castoriadis posait en réquisit de la culture humaine représente aujourd'hui encore une « figure du pensable ».

Notes

- 1 GAUCHET (M), *La condition politique*, Paris, Gallimard, « Tel », 2005, p. 11.
- 2 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 93.
- 3 *Ibid.*, p. 61.
- 4 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 169.
- 5 On sait que c'était là l'une des thèses les plus discutables du fonctionnalisme d'un Malinowski : voir MALINOWSKI (B), *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspero, 1968.
- 6 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 174.
- 7 LÉVI-STRAUSS (C), « Introduction à Marcel Mauss », in Mauss (M), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XIX.
- 8 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 181.
- 9 LÉVI-STRAUSS (C), « Introduction à Marcel Mauss », *op.cit.*, p. XXXII.
- 10 *Ibid.*, p. XLIX.
- 11 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 40.
- 12 *Ibid.*, p. 173.
- 13 *Ibid.*, p. 189.
- 14 *Ibid.*, p. 189.
- 15 *Ibid.*, p. 191.
- 16 *Ibid.*, p. 197.

- 17 *Ibid.*, p. 205–206.
- 18 *Ibid.*, p. 205 (note 33).
- 19 *Ibid.*, p. 336.
- 20 *Ibid.*, p. 256.
- 21 FRESSARD (O), « Le symbolique et l’imaginaire », in CAUMIÈRES (P), KLIMIS (S) et VAN EYNDE (L), dir., *Imaginaire et création historique*, Cahiers Castoriadis n°2, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 150.
- 22 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 68.
- 23 *Ibid.*, p. 69.
- 24 BENEDICT (R), *Échantillons de civilisation*, Paris, Gallimard, 1950, p. 31.
- 25 *Ibid.*, p. 262.
- 26 *Ibid.*, p. 263.
- 27 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 211.
- 28 *Ibid.*, p. 215.
- 29 *Ibid.*, p. 216.
- 30 *Ibid.*, p. 216.
- 31 *Ibid.*, p. 224.
- 32 *Ibid.*, p. 37.
- 33 *Ibid.*, p. 41.
- 34 *Ibid.*, p. 532.
- 35 Nous nous permettons de renvoyer sur ce point au chap. 6, « La société comme totalité : penser le réalisme de l’être-en-société avec Dumont, Freitag et Castoriadis » de notre ouvrage : VIBERT (S), *La communauté des individus – Essais d’anthropologie politique*, Lormont, Le bord de l’eau, 2015.
- 36 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 193.
- 37 BENEDICT (R), *Échantillons de civilisation*, *op.cit.*, p. 63.
- 38 Ainsi, si l’on examine cette translation obligatoire du fait naturel en signification imaginaire sociale, écrit Castoriadis, « ni cette transformation comme telle ni la teneur chaque fois spécifique de la signification en question ne peuvent être déduites, produites, dérivées à partir du fait naturel, partout et toujours le même. Ce fait naturel fait exister

des butées ou des limites à l’institution de la société; mais la considération de ces limites ne fournit que des trivialités » : CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 338–339.

39 Nous avons questionné et contesté ces assertions dans un texte antérieur : Voir VIBERT (S), « Le sens et le chaos – L’inscription de l’autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis », *Cahiers Castoriadis* n°8, 2013, p. 45–74.

40 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire – Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil, 1997, p. 25–26.

41 *Ibid.*, p. 26.

42 FRESSARD (O), « Le symbolique et l’imaginaire », *op.cit.*, p. 151.

43 Nous en avons proposé un examen dans : VIBERT (S), « L’universel concret : l’unité de l’homme et sa nature culturelle », *Monde commun*, vol.1, n°2, 2009, p. 9–30.

44 DESCOLA (P), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

45 DESCOLA (P), *La composition des mondes*, Paris, Flammarion, 2014.

46 CASTORIADIS (C), *Domaines de l’homme – Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, p. 189.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*, p. 188.

49 *Ibid.*, p. 196.

50 CASTORIADIS (C), *Le monde morcelé – Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Seuil, 1990, p. 124.

51 CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe I*, Paris, Seuil, 1978, p. 324.

52 *Ibid.*

— La démocratie — nécessaire
autolimitation, impossible
auto-institution —

Philippe Urfalino

Directeur d'études à l'EHESS

De tous les intellectuels français de grande renommée, Cornelius Castoriadis est celui qui a défendu le plus systématiquement l'idée que la vraie démocratie est directe et qui a affirmé le plus nettement la nature exemplaire de l'expérience athénienne. D'autres philosophes français du dernier tiers du XX^e siècle ont puisé des ressources conceptuelles dans la Grèce antique, comme Michel Foucault et Jacques Rancière¹, mais seul Castoriadis a fait de la Grèce antique la source unique de ce que l'Occident a d'original et d'enviable – au point d'invoquer régulièrement une histoire « gréco-occidentale ». Et lui seul a fait de la totalité de l'expérience athénienne, et pas seulement de telle institution, pratique ou idée, un exemple de ce que peut et devrait être une démocratie.

Pour examiner les conceptions indissociables que se faisait Castoriadis de la démocratie en général et de la démocratie athénienne en particulier, je concentre ma lecture sur ses deux concepts les plus importants : l'autolimitation et l'auto-institution. Pour ce faire, je suivrai de manière privilégiée son texte intitulé « La « polis » grecque et la création de la démocratie »². Je choisis ce texte d'une cinquantaine de pages parce qu'il rassemble tous les traits de la pensée de Castoriadis sur la démocratie.

I. L'autolimitation en démocratie

Restituons d'abord le cheminement de la réflexion de Castoriadis dans la dernière partie de ce texte. Après avoir rappelé que la démocratie athénienne devait être pensée comme processus d'auto-institution, cette auto-institution étant elle-même la manifestation suprême de l'autonomie, l'auteur pose trois questions :

- 1) qui est le sujet de l'autonomie ?
- 2) quelles sont les limites de son action ?
- 3) quel est l'objet de l'auto-institution autonome ? (p. 358)

La réponse à la première question est la communauté des citoyens. Castoriadis en précise les deux principales caractéristiques : l'égalité des citoyens non seulement par rapport à la loi, mais également au regard de leur possibilité de participation à la formation des décisions et des lois ; la souveraineté absolue de cette communauté, expression qui équivaut à autonomie, « autoposition, autodéfinition du corps politique » (p. 360). Il est donc bien question de démocratie directe dont il marque la différence d'avec notre régime représentatif par trois contrastes. La démocratie athénienne ne connaît pas de « représentants », le peuple gouverne directement. Il n'y a pas non plus d'« experts », au sens où la possession d'un savoir ou d'une capacité spécifique pourrait justifier l'accès à une responsabilité politique ; les activités exigeant une « expertise » sont réservées aux esclaves et déconnectées de la décision politique. Enfin, Castoriadis souligne qu'au sein de la cité athénienne c'est la communauté des citoyens qui, comme une sorte de « personne morale », se gouverne elle-même, alors que dans la démocratie moderne, il y a un État séparé de la société qui assure ce gouvernement.

Après l'explicitation de ces trois contrastes entre la démocratie directe et la démocratie représentative, Castoriadis peut aborder la deuxième question : « Quelles sont les limites de l'action politique ? Les limites de l'autonomie ? » (p. 369). Il faut d'abord noter l'importance qu'il accorde à cette question, elle dérive d'un lien immédiat entre autonomie et autolimitation. L'un ne va pas sans l'autre. Aussi peut-il affirmer que « la démocratie est le règne de

l'autolimitation ». L'une des manifestations de l'accomplissement de l'autonomie au sein de la démocratie athénienne est donc l'excellence de ses « institutions de l'autolimitation ». Il en évoque longuement deux, la *graphè paranomôn* et la tragédie³. La *graphè paranomôn* est une institution originale par laquelle tout citoyen qui estimait qu'une décision ou un décret adopté par l'*Ekklesia* – l'assemblée des citoyens – était contraire aux lois ou aux intérêts de la cité, ou encore qui pensait qu'ils avaient été adoptés selon des procédures invalides, pouvait attaquer en justice celui qui avait proposé ce décret ou cette loi à l'assemblée. Ce dernier était alors accusé et devait se défendre devant un tribunal populaire – dont le jury était composé de 501 à 1501 citoyens sélectionnés par tirage au sort⁴. La mention de la tragédie comme institution de l'autolimitation peut étonner. Castoriadis explique que les tragédies athéniennes rappelaient à leurs spectateurs l'absence d'ordre spontané donné, la responsabilité des hommes, la nécessité de lutter contre l'*hubris*, le devoir être impartial et la possibilité toujours proche de la catastrophe. La tragédie en tant qu'institution de l'autolimitation n'est pas, comme la *graphè para nomôn*, un dispositif institutionnel permettant de revenir sur des décisions contestables. Elle est plutôt à mettre en relation avec l'importance que Castoriadis accordait à la *paideia* : pas de démocratie sans l'éducation adéquate du citoyen, pas de démocratie sans *ethos* démocratique acquis par l'enseignement et l'exemple. La tragédie avait à ses yeux la fonction d'une sorte de formation permanente.

Ces deux institutions de l'autolimitation font écho à trois aspects centraux de la réflexion de Castoriadis sur la démocratie : le rejet d'une conception procédurale de la démocratie, l'idée que le peuple souverain ne peut être limité que par lui-même, l'accent porté sur la confrontation des orateurs.

On sait qu'il n'a cessé de s'opposer à ce qui lui semblait être un mauvais lieu commun de la pensée démocratique : l'idée que la démocratie se réduit à l'affirmation et à la protection de quelques droits fondamentaux, d'une part, et à des procédures de décision assurant l'égalité des citoyens dans la détermination des lois, d'autre part. Si la démocratie n'était qu'une bonne procédure, le peuple souverain pourrait prendre n'importe quelle décision tout en restant en démocratie. Castoriadis souligne la dimension substantielle de la démocratie, ces procédures ne peuvent à elles seules garantir le respect des valeurs indispensable à son maintien. Pas de démocratie sans démocrates, d'où le rôle crucial déjà noté de l'éducation. La troisième question déjà mentionnée, « Quel est l'objet de l'auto-institution autonome ? » est également au service du rejet d'une conception procédurale de la démocratie. La démocratie ne peut se contenter de l'autonomie, elle a ses propres fins. Selon l'oraison funèbre de Périclès, restituée par Thucydide, elle vise, selon la traduction qu'en propose Castoriadis, « la création d'êtres humains vivants avec la beauté, vivant avec la sagesse, et aimant le bien commun » (p. 382, ce sont les derniers mots du texte). Donc l'accent mis sur l'autolimitation et ses institutions est d'abord le corollaire du rejet d'une conception procédurale de la démocratie.

Il faut souligner l'originalité et la validité du statut donné à la *graphè paranomôn* par Castoriadis. Au moment où il propose cette analyse, il est très minoritaire. La *graphè paranomôn* a longtemps été considérée comme une institution équivalente aux cours constitutionnelles, ayant le pouvoir d'invalidier les lois contraires aux constitutions des démocraties modernes. De la fin du 19^e siècle jusqu'aux années 1990, ce fut la thèse dominante. Dans un article récent, Melissa Schwartzberg a rappelé les arguments qui étaient mobilisés pour soutenir cette thèse et les a mis en pièces⁵.

On arguait que les participants et les procédures de l'Ekklesia et du dicastère différaient fortement au point de faire écho à la différence entre la composition et le fonctionnement des parlements et des cours constitutionnelles. En fait, loin d'être un équivalent antique du contrôle de constitutionnalité des lois, la *graphè paranomôn* s'apparente plutôt à une révision des décisions de l'assemblée par une autre assemblée, plus restreinte, mais peu distincte de la première dont elle émane. Castoriadis a donc eu raison de souligner l'originalité de cette procédure. En revanche, on peut se demander pourquoi cette institution lui paraît préférable aux modernes constitutions. Une première réponse réside dans le rejet de la délégation politique. Une première différence entre l'institution athénienne et les mécanismes de révision constitutionnelle tient en effet à ce que la possibilité de contester les décisions de l'assemblée – soit la limitation de son action – s'exerce selon une modalité semblable à celle des décisions de l'assemblée. La souveraineté du peuple n'est donc limitée que par le peuple lui-même et non par une cour composée de quelques experts de la constitution.

Une deuxième réponse possible est relative à l'importance attachée par Castoriadis à la parole politique, aux grands orateurs comme Périclès. La *graphè paranomôn* limite les effets d'un discours convaincant par un autre discours convaincant : l'autolimitation s'exerce par la confrontation entre discours. En effet, dans les démocraties constitutionnelles, la décision majoritaire d'un parlement peut être cassée par la décision d'une cour constitutionnelle. Celle-ci limite ou rend caduque une loi ou une décision antérieure sur la base de son rapport à une constitution écrite (si l'on fait abstraction du cas britannique). Dans le cas de la *graphè paranomôn*, la correction ou le maintien du décret ou de la décision dépend du succès oratoire du dénonciateur ou du défenseur devant le

dicastère ; de la même manière que le décret ou la décision avait été adopté par l'assemblée parce que leur promoteur avait su la convaincre. Castoriadis n'évoque pas cette caractéristique de la *graphè paranomôn*, mais il a associé étroitement, dans d'autres textes, la politique, et plus particulièrement l'obéissance politique, au succès oratoire. Selon lui, la démocratie athénienne ne repose pas seulement sur la célèbre alternative et rotation, mise en avant par Aristote, entre gouverner et être gouverné. Elle repose aussi sur une autre alternative : convaincre ou obéir. Castoriadis cite un passage du *Criton* (51b) dont il propose la traduction suivante : « ou bien la persuader [il s'agit de la collectivité qui pose les lois], ou bien faire ce qu'elle ordonne ⁶ ». Ce passage du *Criton* est à ses yeux la simple transcription d'un lieu commun de la pensée démocratique des Athéniens⁷.

Reste à voir en quoi ce trait remarquable de la *graphè paranomôn* et cette alternative entre convaincre ou obéir sont susceptibles d'entretenir un certain dédain à l'égard des constitutions modernes.

II. Autonomie et auto-institution

Castoriadis a en effet constamment manifesté une nette réserve quant à la valeur des constitutions modernes. Cela ne va pas de soi, même si l'on rejette à juste titre une conception procédurale de la démocratie. Car si, à ses yeux, l'idéal d'autonomie s'accomplit par la démocratie directe et non par le gouvernement représentatif, cela n'implique pas nécessairement une critique de la dimension constitutionnelle des démocraties modernes. Après tout, ne sont-elles pas les instruments, avec la révision ou le contrôle constitutionnels des lois, de l'autolimitation de la démocratie moderne ? Dans « La "polis" grecque et la création de la démocratie », les institutions de

l'autolimitation athénienne sont estimées admirables tandis que les constitutions manifestent le « manque de profondeur et la duplicité de la pensée moderne à cet égard » (p. 371). Ce manque de profondeur tient à ce que les modernes prétendent, selon Castoriadis, que les constitutions offrent une solution aux deux défis que doivent relever les institutions de l'autolimitation. Le premier est l'absence de critères intrinsèques de la validité des lois ; le second est l'impossibilité de garantir que les limites introduites par les constitutions ne seront pas bafouées. Ces arguments sont peu convaincants et sont contredits par l'expérience des démocraties constitutionnelles. D'une part, la hiérarchie des valeurs à l'œuvre dans les sociétés considérées permet de faire de leurs premiers principes des critères d'évaluation. D'autre part, il n'est pas nécessaire de croire contre toute vraisemblance que les constitutions peuvent résister à un coup, à une révolution ou à la corruption de l'esprit démocratique, pour leur accorder quelques vertus. Mais la faiblesse de ces deux arguments importe peu parce que le dédain de Castoriadis pour les constitutions a une raison plus profonde et plus intéressante. Elle tient au rôle crucial qu'il fait jouer aux idées d'autonomie et d'auto-institution, auxquelles il faut maintenant s'attacher. Si l'on suit sa réflexion, on peut distinguer trois aspects de l'autonomie dans le domaine social et politique :

- 1) Les hommes savent qu'ils sont la source des normes ;
- 2) Les hommes posent leurs lois ;
- 3) L'auto-institution.

Ce sont en quelque sorte les trois manifestations de l'émancipation humaine. Avec la première, les hommes prennent conscience qu'aucune instance, autre qu'eux-mêmes, n'est à l'origine des

normes auxquelles ils se sentent obligés de se conformer. Cette sortie de l'hétéronomie met en question des croyances antérieures, mais cette composante n'a pas immédiatement une dimension politique. Avec la seconde, nous abordons ce que Castoriadis nomme « le » politique, soit le « pouvoir explicite », la capacité reconnue, comme étant le fait des seuls hommes, de déterminer délibérément des règles et des décisions dont la transgression est passible de sanctions. Avec la troisième manifestation, le niveau maximal d'autonomie est atteint. Le pouvoir instituant qui était déjà l'œuvre en situation d'hétéronomie – soit la formation des formes, des habitudes, des mœurs, des types humains qui composent la vie sociale dans une société donnée et à un moment de son histoire – est désormais en partie « explicité » dit Castoriadis. Ce qui semble vouloir dire que les hommes eux-mêmes décident consciemment ce que seront ces formes. C'est le niveau de ce qu'il nomme cette fois « la » politique, dont il attribue l'invention aux Athéniens⁸.

J'ai dissocié trois manifestations de l'autonomie en les étagant comme si elles correspondaient à des degrés d'autonomie croissants. En fait, le propos de Castoriadis n'est pas aussi tranché sur ce point. Il tend notamment à assimiler le fait de poser ses lois et l'auto-institution conçue comme l'explicitation du pouvoir instituant. La nature des liens entre les trois manifestations de l'autonomie est peu précisée et cette imprécision contamine la définition de l'auto-institution.

Le terme « auto-institution » n'a en effet pas toujours le même sens sous la plume de Castoriadis. J'ai repéré quatre types d'énoncés associés à ce terme :

- I – « L'auto-institution de la société est la création d'un monde humain »⁹. Dans cet énoncé « auto-institution » veut dire

absence d'autre instance, divine ou autre, dans le monde humain : seuls les hommes font la société et partant se font eux-mêmes. Cette signification du terme ne pose aucun problème et renvoie à une thèse largement acceptée.

- II – « Dans le cas de la Révolution française, [...] un peuple [...] a voulu, et a pu s'auto-instituer explicitement ; il a remis en cause et en question une institution de la société qui lui refusait la liberté ... »¹⁰. Le terme est ici associé à la remise en cause de ce qui est institué.
- III – De nombreux énoncés affirment que l'auto-institution est l'autolégislation. Dans ce cas, l'auto-institution renvoie simplement au fait que dans le cas d'une démocratie directe, le *demos* pose lui-même ses lois, sans intermédiaires censés agir en son nom. Déterminer une loi équivaut à instituer ; se donner une loi équivaut à s'instituer.
- IV – Enfin, d'autres passages affirment que l'auto-institution est le moment – exemplifié par la démocratie athénienne – où un autre rapport est créé entre l'instituant et l'institué, et où les actes politiques absorbent, au moins partiellement, le pouvoir instituant. Cette formulation correspond à la thèse la plus forte et la plus originale de Castoriadis.

Les deux premiers types d'énoncés n'ayant aucune sorte d'inconvénient pour la compréhension des thèses de Castoriadis, je les néglige dans la suite de mon propos. En revanche, les deux derniers types d'énoncés renvoient à deux définitions de l'auto-institution qui, du moins à première vue, ne sont pas identiques. Pourtant, l'auteur a l'habitude de les juxtaposer comme si elles étaient des descriptions différentes et complémentaires du même phénomène.

En voici un exemple :

« Par politique j'[...] entends [...] une activité collective dont l'objet est l'institution de la société en tant que telle. C'est en Grèce que nous trouvons le premier exemple d'une société délibérant explicitement sur les lois et changeant ces lois. »¹¹

Le problème est que ces deux définitions sont incompatibles et, de plus, entrent chacune en contradiction avec le concept de pouvoir instituant qu'il nous faut maintenant examiner.

III. Pouvoir constituant et pouvoir instituant

On notera que les deux premiers aspects de l'autonomie évoqués plus haut – les hommes savent être à la source des lois et les posent – sont à l'œuvre dans les démocraties constitutionnelles (si certaines d'entre elles invoquent un Dieu, ce n'est pas le cas de toutes et cette inspiration divine n'est nullement une nécessité interne du concept de constitution politique). En revanche, il est remarquable qu'au moment où, dans le même texte, Castoriadis explique ce qu'est l'auto-institution accomplie par la démocratie Athénienne, il évoque les constitutions comme une sorte d'obstacle à la compréhension du pouvoir instituant :

Le « pouvoir » fondamental dans une société, le pouvoir premier dont tous les autres dépendent, ce que j'ai appelé plus haut l'infra-pouvoir, c'est le *pouvoir instituant*. Et si l'on cesse d'être fasciné par les « Constitutions », celui-ci n'est ni localisable, ni formalisable, car il relève de l'imaginaire instituant. La langue, la « famille », les mœurs, les « idées », une foule innombrable d'autres choses et leur évolution échappent pour l'essentiel à la législation. Au surplus, pour autant que ce pouvoir est participable,

tous y participent. Tous sont « auteurs » de l'évolution de la langue, de la famille, des mœurs, etc.

Quelle a été donc la radicalité de la création de la politique par les Grecs ? Elle a consisté en ceci qu'a) une partie du pouvoir instituant a été explicitée et formalisée (concrètement celle qui concerne la législation...), b) des institutions ont été créées pour rendre la partie explicite du pouvoir (...) *participable*¹².

Je cite longuement ce passage parce qu'il donne à voir à la fois la grandeur de la philosophie sociale de Castoriadis et ce qui me semble être une faiblesse de sa philosophie politique. On trouve d'abord une illustration éclairante de l'idée d'une institution imaginaire de la société, avec laquelle Castoriadis a retrouvé par d'autres voies – notamment à l'aide de la psychanalyse – l'idée d'institution de l'école française de sociologie. Mais on peut également déceler dans ce passage comment l'idée d'auto-institution entre en contradiction avec les propriétés attribuées au pouvoir instituant.

Voyons d'abord en quoi les constitutions modernes peuvent nous induire en erreur pour saisir la nature du pouvoir instituant ou plutôt voyons en quoi le contraste entre les deux est éclairant. Les spécialistes de droit constitutionnel parlent volontiers de pouvoir constituant à propos de l'instance qui a produit et a adopté une constitution : ce peut être l'assemblée constituante et/ou le peuple, quand ce dernier doit valider par son vote la proposition de constitution issue des travaux de l'assemblée constituante. Castoriadis estime à raison que la formation des constitutions n'est pas un bon exemple de ce qu'il appelle le pouvoir instituant, à savoir la puissance que l'on peut espérer saisir derrière la formation et la transformation des composantes de la vie sociale. L'élaboration d'une constitution, dans un laps de temps et en un lieu repérable,

est localisable et, parce qu'elle aboutit à un texte précis, est formalisable. J'ajoute enfin que le texte de la constitution est le produit de l'activité d'une assemblée constituante et que son acceptation sera éventuellement le fait d'un corps électoral : bref, il est possible d'attribuer sa réalisation à un ou deux agents collectifs.

En revanche, précise notre auteur, le pouvoir instituant n'est ni localisable ni formalisable. La formalisation étant ici assimilée à une législation, j'imagine que Castoriadis conçoit que le nombre indéfini de règles que mobilise une langue ou que respectent les mœurs n'est pas susceptible de figurer dans une liste finie et exhaustive à la manière des articles d'une loi. Le caractère inlocalisable est sans doute plus important et renvoie à la multiplicité des « auteurs » du changement de ces formes sociales. Notons enfin que ces « auteurs » ne se concertent pas et que leurs interventions ne sont pas nécessairement volontaires : quelqu'un introduit un écart dans la prononciation d'un mot ou dans l'usage d'une règle grammaticale, quelqu'un d'autre fait de même, un troisième reprend cet écart et de fil en aiguille, sans qu'un projet commun ait été à l'œuvre, l'addition et la répétition des écarts aboutissent à l'établissement d'un nouvel usage¹³.

Il faut donc accorder sans réserve à Castoriadis le mérite d'avoir posé le contraste éclairant entre pouvoir instituant et pouvoir constituant.

IV. L'auto-institution : une impossibilité conceptuelle

Castoriadis a enrichi la perspective de Mauss et Fauconnet sur les institutions. Ces derniers les avaient définies comme les idées et les manières de faire que les hommes d'une société donnée trouvent toujours déjà établies. Ils notaient également que ces institutions

changent tout le temps¹⁴. L'une des originalités de Castoriadis est d'avoir rapporté ce changement permanent à une puissance, le pouvoir instituant. Pour avoir une vue plus complète de ce dernier, il faut lui ajouter un caractère rétrospectif. L'apport de Wittgenstein est décisif sur ce point, il ressort de ses commentaires sur le *Rameau d'or* de Frazer à propos de l'institution des fêtes :

Les hypothèses sur l'origine de la fête de Beltane – par exemple – en tout cas reposent sur une conviction : celle que de telles fêtes ne sont pas inventées par un seul homme, pour ainsi dire au petit bonheur, et ont besoin d'une base infiniment plus large pour se maintenir. Si je voulais inventer une fête, elle ne tarderait pas à disparaître ou bien serait modifiée de telle manière qu'elle corresponde à une tendance générale des gens¹⁵.

Un individu ne peut être dit avoir inventé ou créé une fête pour trois raisons : La création d'une institution est nécessairement rétrospective, indéterminée et transformatrice.

- 1) Un individu peut introduire une nouvelle pratique, son initiative sera peut-être à l'origine d'une nouvelle institution, mais l'innovation n'est pas encore une institution au moment où elle est initiée ; c'est sa reprise par d'autres et de manières répétées qui la transforme en institution.
- 2) Cette reprise par d'autres individus d'une pratique initiée à un moment donné n'est nullement nécessaire. Ce qui apparaît rétrospectivement comme une origine aurait pu rester une déviation ou une innovation isolées, sans lendemain.
- 3) Les reprises modifient le contenu de la première initiative.

Ces trois propriétés expliquent pourquoi l'imputation de la formation de l'institution, ou de sa transformation, est particulièrement malaisée. Bien entendu, le mouvement de l'institution ne se fait pas tout seul, c'est une création humaine résultant des interventions d'un nombre indéfini d'individus humains. Malgré ce fait, on ne peut individuer un agent de cette formation de l'institution, que cet agent soit un individu ou un groupe (par exemple, un comité qui prend la décision d'organiser une fête). D'une part, si on peut isoler un acte initiateur, qu'il soit celui d'un individu humain ou d'un agent collectif, on ne peut lui imputer la création de l'institution, puisque celle-ci dépend aussi de tous ceux qui vont reprendre cet acte initial et le transformer. D'autre part, quand on prend en considération la multitude des individus humains qui contribuent au mouvement instituant, on ne peut assimiler cette multitude à un agent collectif. Il importe ici d'avoir à l'esprit la distinction entre deux états possibles d'une collectivité humaine. Elle peut être considérée comme une multitude d'êtres humains. Elle peut aussi être un groupe ayant le statut d'un agent, au regard de ces relations avec d'autres groupes ; dans ce cas, elle acquiert le statut logique d'un individu¹⁶. Pour cela, il faut pouvoir trouver un critère d'identité de ce groupe, critère indépendant des individus humains qui le composent, de telle manière que l'on puisse lui attribuer une persistance dans le temps alors même que ses composants varient.

Les guillemets que Castoriadis réserve au terme « auteurs » dans ce cas, comme l'usage dans d'autres textes de l'expression « collectif anonyme », indique bien que, à ses yeux, ceux qui participent de la puissance instituante composent une irréductible pluralité, ils ne forment pas un groupe d'acteurs ayant des fins communes et agissant de concert. Si l'on ne peut donner un nom au collectif instituant c'est justement parce qu'il n'a pas d'identité diachronique. Castoriadis a

donc pressenti ce fait, mais il n'en a pas tiré toutes les conséquences : il semble ne pas avoir vu l'asymétrie entre l'instituant et l'institué introduite par le caractère rétrospectif du pouvoir instituant.

L'asymétrie est la suivante. Il n'y a pas de critères d'individuation d'un agent du processus instituant. En revanche, ce qui est institué est aisément individué : telle habitude, telle pratique, telle catégorie de pensée. On pourrait formuler cette propriété remarquable en terme grammatical, en observant que le verbe « instituer » n'a qu'un seul actant qui est un complément d'objet. La formulation du processus d'institution en une phrase, « il est institué telle pratique », a besoin d'un sujet apparent « il » sans référent parce qu'il n'y a pas d'agent (comme dans la phrase « il pleut »¹⁷). La forme passive est mieux adaptée parce qu'elle met en avant le seul actant du verbe : « une pratique a été instituée ». Il est possible d'individer ce qui est institué ; il n'est pas possible d'individer un agent du pouvoir instituant. S'il n'y a pas d'agent, individuel ou collectif, du processus d'institution, il ne peut y avoir de forme réflexive du verbe instituer. Si aucun agent n'institue, aucun agent ne peut s'instituer. L'auto-institution est impossible.

Castoriadis précise que l'auto-institution ne peut jamais complètement ressaisir le pouvoir instituant. Dans de nombreux passages, il assimile auto-institution et explicitation du pouvoir instituant. Si le terme explicitation, qui semble emprunté à la psychanalyse, veut dire que les hommes prennent conscience qu'ils sont à l'origine des institutions, cela ne pose pas de problème, mais cette explicitation ne peut être confondue avec le concept fort d'auto-institution signifiant le quasi-recouvrement du pouvoir instituant par les décisions politiques du *dèmos*. L'affirmation selon laquelle l'explicitation est toujours partielle est une précaution inutile ; l'analogie avec la cure psychanalytique est ici trompeuse. Nulle doute que la société

athénienne a été l'objet de transformations volontaires remarquables, mais ce mouvement de perfectionnement d'une démocratie directe ne peut être subsumé sous le concept d'auto-institution.

Telle qu'elle est définie par les énoncés du type IV, soit comme l'absorption partielle du pouvoir instituant par le pouvoir explicite, l'auto-institution est impossible puisqu'elle entre en contradiction avec le concept de pouvoir instituant, établi de manière convaincante par Castoriadis¹⁸. Il s'agit donc d'une impossibilité conceptuelle, au même titre que l'impossibilité de concevoir un cercle carré.

Quant à la définition de l'auto-institution comme autolégislation (correspondant aux énoncés de type III), elle n'est valide que si le sens du mot « institution » dans l'expression « auto-institution » est différent et plus faible que dans l'expression « pouvoir instituant ». Institution veut alors dire : règle qui s'impose par le fait d'une décision politique. Cet affaiblissement du concept d'institution est rendu nécessaire puisque dans le cas de l'autolégislation, le processus censé aboutir à l'institution est parfaitement localisable et formalisable, tout comme le pouvoir constituant, et ce à l'opposé de ce qui avait été affirmé du pouvoir instituant.¹⁹

La coexistence fautive de plusieurs manières incompatibles de comprendre les termes « institution » et « auto-institution » est surprenante. Bien entendu, cette erreur ne résulte pas d'un simple manque de rigueur ou d'inattention. Elle est la marque d'une difficulté non résolue.

V. Appréciation de la puissance normative de la décision collective

Sous la plume de Castoriadis, le « germe grec » et toutes ses actualisations dans l'histoire occidentale, le mouvement d'autonomisation

des communes au XIII^e siècle, les États généraux lors de la Révolution française, la commune de Paris, les soviets et les conseils ouvriers, présentent la même forme : celle d'un corps délibérant qui par ses décisions change le statut de ses membres et, ce faisant, instaure une nouvelle société. Il y a bien sûr à chaque fois un processus historique plus ou moins long, des luttes, des mobilisations, mais la forme canonique de l'auto-institution est celle d'une assemblée. Le moment où l'instituant déborde l'institué, où le pouvoir instituant est censé être explicité, bref le moment de « la » politique c'est-à-dire de l'auto-institution est celui de la décision collective. La faveur accordée à la démocratie directe découle de la puissance normative prêtée à la décision collective. La décision collective est en effet un phénomène normatif par lequel les membres d'un groupe s'obligent mutuellement à respecter la mise en œuvre de l'action ou de la règle qui a été arrêtée. Il faut revenir aux conditions de ce phénomène particulier pour comprendre ce qui distingue la décision collective du pouvoir instituant. Or celui qui, le premier, a formulé les conditions de la formation de l'obligation mutuelle au cœur de la décision collective a lui aussi tendu à confondre cette dernière avec une auto-institution. Il s'agit de Rousseau, dont Castoriadis est souvent proche :

L'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et [...] chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport : savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État [*il faut comprendre ici « société »*] envers le Souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même ; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi, ou envers un tout dont on fait partie²⁰.

Rousseau a élucidé dans ce passage le ressort normatif de la décision collective, en pointant le défi qu'elle devait relever et la manière de le contourner. On ne peut s'obliger soi-même, puisqu'étant à la fois l'obligeant et l'obligé, il suffit qu'en tant qu'obligeant je lève l'obligation qui me gêne en tant qu'obligé²¹. C'est l'idée d'un rapport entre une totalité et ses parties qui permet aux membres d'un groupe de former une décision collective, par laquelle chacun oblige les autres et est soumis à la même obligation, sans déroger à l'impossibilité logique de s'obliger soi-même. La formule trop ramassée de Rousseau mérite d'être développée.

Demandons-nous d'abord comment une décision collective peut être considérée comme une manière de s'obliger soi-même. Cela tient à ce que chacun a un double statut, celui d'un obligeant et celui d'un obligé. Chacun est obligeant en tant que membre du souverain et chacun est obligé puisqu'il est également membre de la société soumise aux directives du souverain. Demandons-nous ensuite comment l'impossibilité de s'obliger soi-même est contournée : c'est parce qu'il n'est à chaque fois que *l'un des membres parmi d'autres* du souverain qui commande et que *l'un des membres parmi d'autres* de la société qui obéit. Il est en effet possible de dire que :

- ce qu'il a ordonné à lui-même, en participant à la décision collective, il l'a également ordonné à d'autres que lui ;
- ce qu'il est obligé d'accepter, en tant que participant à la décision collective, s'impose également aux autres participants²².

Cependant, la multiplicité des obligeants et des obligés ne suffit pas. Rousseau ajoute que chacun est la partie d'un tout. Pour qu'une multiplicité puisse être conçue comme une totalité, il faut pouvoir considérer un environnement vis-à-vis duquel cette multiplicité est

une entité. La décision collective est donc celle d'un collectif.

Dans le passage cité, Rousseau associe la décision collective au mythe du pacte social, soit à l'institution de la société civile. Pourtant, la décision collective suppose des individus déjà socialisés. Elle est rendue possible par des pratiques partagées qui la précèdent (un langage commun, des catégories de pensée, des habitudes communes, enfin un usage établi de pratiques de consultation et de certaines règles de décision). Ce qu'une décision collective rend obligatoire ou autorisé est susceptible à terme de devenir une institution, mais elle n'institue rien par elle-même. Déterminer et promulguer une loi n'est pas encore faire en sorte que cette loi ait le statut d'une institution. On sait qu'une loi peut devenir obsolète : on ne la respecte plus et sa transgression n'est plus sanctionnée. À l'opposé, une loi peut devenir, au-delà de son statut de règle devant être respectée, une référence et un guide accepté des pratiques au sein d'une société : ce que le « collectif anonyme », soit la société comme multiplicité, a progressivement fait de cette loi lui a alors conféré le statut d'une institution.

Il y a bien une puissance normative de la décision collective – celle de produire une obligation – toutefois, elle ne recoupe pas le pouvoir instituant. Le double sens du terme grec *nomos*, coutume et loi, se retrouve dans l'usage que Castoriadis fait du terme institution. Or dans l'univers de la convention humaine, il faut strictement distinguer deux types de phénomènes : les « institutions » au sens de Mauss et Fauconnet, soit des idées ou des pratiques établies, qui sont le fait de la société conçue comme multiplicité ; et les règles ou lois posées par les décisions d'un collectif incorporé²³. En ne distinguant pas suffisamment ces deux types, Castoriadis a pu prêter à la décision collective – et donc à la démocratie directe – un pouvoir instituant qu'elle n'a pas.

Si l'on ne peut absorber le pouvoir instituant dans la décision collective, si l'auto-institution est impossible, qu'en est-il de la valeur supérieure de la *graphè paranomôn* et du manque de profondeur des constitutions modernes ? Peut-être faut-il inverser le jugement de Castoriadis. Les constitutions ne sont pas des remparts contre l'*hubris*, mais elles sont des freins et des marqueurs du débordement anti-démocratique. Il se peut qu'elles soient plus conformes à l'humanité des règles, plus conformes à la grande découverte de Castoriadis, l'institution imaginaire de la société, et à la possibilité de l'autonomie. La meilleure manière de nous autolimiter n'est pas de confier nos destins à la seule confrontation des discours dans un présent sans force de rappel, tout en espérant que notre éducation et notre sens des responsabilités nous sauveront des périls. Castoriadis rappelle fréquemment que la démocratie grecque est toujours au bord de l'abîme. Il y a une sorte d'héroïsme démocratique à l'œuvre dans la grandeur que Castoriadis prête à la politique athénienne. L'exemple, moins héroïque, mais non moins profond, des constitutions modernes nous apprend que l'autolimitation peut consister à limiter l'emprise du présent par quelques décisions et textes du passé. Il s'agit bien d'autolimitation, car les constitutions exercent leur fonction de frein, non comme des puissances extérieures, mais parce que nous acceptons, au présent, de leur prêter cette puissance. Par les constitutions devenues nos institutions, les mœurs politiques limitent l'activité législative.

Mais l'enjeu de cette contribution n'était pas de faire un plaidoyer en faveur des démocraties constitutionnelles. Si je me suis demandé pourquoi Castoriadis accordait aussi peu de valeur aux constitutions modernes, c'était pour mieux comprendre sa pensée politique. Nous pouvons retenir sans réserve une partie de celle-ci : l'importance du sens de la responsabilité, de l'éducation et de

l'éthos démocratique, le rappel que la démocratie est celle d'une communauté. En revanche, j'ai cru pouvoir montrer que la notion d'auto-institution était au mieux ambiguë, au pire contradictoire. Le fait qu'un esprit aussi avisé ait pu accorder tant de poids à une notion invalide m'invite à conclure par une conjecture. Son expérience et son évaluation de la politique du XX^e siècle l'amenaient à soutenir deux positions en tension. Castoriadis avait connu d'assez près la violence politique pour la rejeter catégoriquement, pour l'estimer contraire à l'idée d'autonomie et pour ne pas croire aux vertus que les léninistes et les fascistes lui prêtaient, mais il estimait tout autant qu'un changement radical de nos sociétés était nécessaire²⁴. L'attribution fautive d'un pouvoir instituant à la décision collective permettait d'imaginer une révolution sans violence, l'institution d'une nouvelle société par la décision collective.

Notes

1 Voir MORENO PESTAÑA (J L), « Foucault, Castoriadis, Rancière y la democracia antigua: ¿qué cabe aprender para una filosofía del sorteo en política? », *Imago crítica*, n° 6, 2017, pp. 81–96.

2 Publié dans CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe. 2. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 325–382.

3 Castoriadis, qui ne manque jamais de souligner erreurs et conséquences, rappelle que la tragédie est athénienne et non simplement grecque, et à ce titre étroitement liée à l'avènement de la démocratie.

4 A partir d'une liste de 6000 citoyens eux-mêmes sélectionnés par un tirage au sort annuel. Cf. HANSEN (M), *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Les belles lettres, 2003, chap. 8.

5 SCHWARTZBERG (M), « Was the *graphè paranomon* a form of judicial review? », *Cardozo Law Review*, 2013, Vol. 34, p. 1049–1062.

6 CASTORIADIS (C), « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, note 1, p. 164.

7 De manière convergente, Aristote associe indirectement le fait d'être persuadé à l'obéissance politique. Il rapproche la capacité persuasive de l'âme à l'égard du désir et celle de l'orateur vis-à-vis du citoyen comme deux formes d'autorité politique, alors qu'il assimile la domination domestique du maître sur l'esclave à celle de l'âme sur le corps, voir GARSTEN (B), « Rhetoric and Human Separateness », *Polis*, Vol. 30, n°2, 2013, p. 201–227.

8 Je paraphrase en résumant certains passages de « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le monde morcelé*, *op. cit.* Je privilégie ce texte dans cette partie, car il reformule sa théorie de l'institution imaginaire de la société en l'appliquant à la politique athénienne.

9 CASTORIADIS (C), « La polis grecque ... », *op. cit.*, p. 329.

10 Pour un exemple parmi de nombreux autres, CASTORIADIS (C), « La révolution devant les théologiens » in *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 218.

11 « La 'polis' grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme*, p. 353.

12 « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 165–166. C'est moi qui souligne.

13 Il se peut que ces écarts suivent une pente déterminée par une difficulté de prononciation, le caractère trop complexe de la règle ou encore par la contamination avec une autre règle proche. Cela ne change rien quant à l'absence de projet reliant les « auteurs » des écarts.

14 FAUCONNET (P), MAUSS (M), « Sociologie », in MAUSS (M), *Oeuvres*, Paris, Éditions de Minuit, Vol. 3, p. 150.

15 WITTGENSTEIN (L), « Remarques sur le Rameau d'or de Frazer », trad. Jean Lacoste, *Acte de la recherche en sciences sociales*, p. 41. C'est Vincent Descombes qui, dans plusieurs de ses ouvrages, a mis en avant la complémentarité de travaux de l'école française de sociologie, de Wittgenstein et de Castoriadis pour l'exploration de la nature des institutions.

16 Voir DESCOMBES (V), « Les individus collectifs », *Revue du Mauss*, 2001/2, n° 18, p. 305–337

17 Voir TESNIÈRE (L), *Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Éditions Klincksieck, 1988, chapitre 50, Les actants.

18 En conséquence, le contraste posé par Castoriadis entre « le » politique et « la » politique n'a pas de pertinence.

19 Dans la longue citation de ma partie III, le passage qui affirme le recouvrement partiel de la législation et du pouvoir instituant [« a) une partie du pouvoir instituant a été explicitée et formalisée (concrètement celle qui concerne la législation ...) »] est une simple stipulation qui contredit ce que l'auteur écrit quelques paragraphes plus haut à propos du pouvoir instituant.

20 ROUSSEAU (J.J.), *Du contrat social*, L. I, chap. 7, Du souverain, Amsterdam, 1776.

21 Cette impossibilité logique est énoncée, avant Rousseau, par Hobbes dans un paragraphe de *Du citoyen* (Chap. VI, § 14) et elle est également examinée, après Rousseau, par Kant dans sa *Métaphysique des mœurs* (Doctrine de la vertu, I Doctrine élémentaire de l'éthique, L.I, Des devoirs envers soi-même en général, §1).

22 Je paraphrase, en l'adaptant à la décision collective, la formulation de Vincent Descombes des conditions permettant un usage réflexif de « fixer une règle », DESCOMBES (V), *Le complément de sujet*, Gallimard, Coll. Les Essais, Paris, 2003, p. 453.

23 Rappelons que ces règles et ces lois peuvent devenir à leur tour des institutions, mais ce n'est pas du fait d'avoir été décidées par un collectif incorporé.

24 Voir par exemple, CASTORIADIS (C), « L'idée de révolution », in *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 191–212.

— Sens, valeur, et puissance du collectif
— entre Castoriadis et Spinoza —

Frédéric Lordon

Directeur de recherche au CNRS

Pour quiconque a lu Spinoza, même d'un peu loin, des mots comme « l'institution imaginaire de la société » ne peuvent pas ne pas parler : on s'y sent immédiatement en terrain d'affinité. Castoriadis évoque très peu Spinoza dans son œuvre. Comment ne pas regretter cette rencontre qui n'a pas eu lieu ? L'aurait-elle eu d'ailleurs, elle n'aurait pas manqué de faire de l'électricité. C'est que, dans le rapprochement de ces deux pensées, s'établit un rapport d'une extrême ambivalence, hautement paradoxal même : comment se peut-il que deux pensées parviennent ainsi à nouer autant d'affinités, à un point d'ailleurs de résonance étonnante, mais sur un fond de désaccord métaphysique en apparence irrémédiable ?

A rebours peut-être du sens commun scolastique, qui donne la préséance au « fondamental », et devrait donc conclure à l'irréconciliable, je voudrais plaider que le nombre, la puissance, des échos doivent l'emporter sur la métaphysique, et qu'il y a bien quelque chose à faire entre Castoriadis et Spinoza. Inverser la hiérarchie des accords réputés superficiels et des désaccords dits fondamentaux, c'est ici donner la priorité au travail productif dans la matière des institutions, et réserver à plus tard la dispute métaphysique – ce qui ne signifie certainement pas la balayer sous le tapis mais, en l'occurrence, constater qu'il y a beaucoup à faire malgré elle.

Radicalement opposés, radicalement sympathiques

Il est vrai cependant que la rencontre de Castoriadis et Spinoza ne s'annonçait pas au mieux. C'est même presque d'emblée que tout se met de travers. *Eth.*, I, axiome 4 : « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe¹ » ; axiome 3 : « Etant donnée une cause déterminée, il s'en suit nécessairement

un effet et, au contraire, s'il n'y a aucune cause déterminée, il est impossible qu'un effet s'en suive ». Grand moment de découragement : on est à peine à la deuxième page de l'*Ethique*, et les amis d'un éventuel castoriado-spinozisme sont déjà tentés de rentrer à la maison. On sait bien que là, précisément, se tient le nœud de la divergence métaphysique fondamentale. Pire que ça même : comme une négation radicale que le spinozisme adresserait au cœur de la pensée de Castoriadis, négation de son intention directrice même, de son idée cardinale, de ce qui la justifie et – si j'osais le dire – la détermine de part en part. Il faut oser le dire en effet puisque tout le différend est là : dans l'antinomie du déterminisme et de la création. Au vrai, il n'était pas besoin de tenir une page et demie avant d'avoir envie de jeter l'éponge. Dès la définition 1 (la cause de soi), et la définition 3 (la substance), les jeux sont faits – ou semblent tels. Dans *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis écrit : « On ne situe pas comme il faut la raison (...) si on refuse de voir en elle (...) aussi un avatar de la folie unificatrice² ». A l'évidence, Spinoza est le roi de l'asile, le prince des aliénés. Nul n'a poussé aussi loin que lui l'ambition absolue de la raison, et il y a bien des motifs de penser que la figure de Spinoza est par excellence ce que Kant et sa philosophie critique ont eu pour projet de liquider – que dire alors de Castoriadis ?... Loin des demandes d'internement toutefois, c'est bien la question du déterminisme et de la détermination autour de laquelle se noue un conflit de pensée, dont il faut bien reconnaître qu'il est insoluble. Si l'on en reste à ce niveau en effet, on doit admettre que l'ordre géométrique de la substance, de ses attributs et de ses modes, d'une part, le monde des magmas et de la création, d'autre part, sont des univers à jamais séparés.

Et pourtant, dans *Fait et à faire*, on lit ceci : « Le vivant est pour soi, il se pose comme auto-finalité, et cela implique toujours une inten-

tion minimale, au moins l'intention de se conserver ; donc aussi une évaluation positive ou négative, de ce qu'il se présente ; minimale-ment donc aussi une *affection* du vivant, un mode de l'être-affecté, et l'affectation d'une valeur à ce qui est (re)présenté – donc un affect³ ». Il est impossible de ne pas être frappé par les profondes résonances de cette phrase : le vivant est un pour-soi, il se pose comme auto-finalité sous l'intention d'au moins se conserver : mais ça n'est pas là autre chose que de parler du conatus. En effet, il est effort au minimum de se conserver, mais en fait bien davantage : effort de « persévérer dans son être » (*Eth.*, III, 6), par quoi il faut entendre quelque chose comme réaliser au plus haut degré le quantum de puissance qu'il est. Et oui, également, le conatus est un pour-soi radical, une affirmation de puissance essentiellement égocentrique (*Eth.*, IV, 25 : « Nul ne s'efforce de conserver son être à cause d'autre chose ») – ce qui ne l'empêche évidemment pas de poursuivre son effort dans et par le nouage de relations avec d'autres que lui, c'est même sa condition de mode *fini* qui l'y contraint nécessairement. Mais toujours à partir de ce pôle exclusif qu'il est pour lui-même et à lui-même, car tous les actes individuels ne dérivent, en dernière analyse, que de l'effort princeps de la persévérance dans l'être.

Le conatus n'est pas seulement un élan de puissance individué, radicalement pour-soi : il est aussi par nature affectable. Il faut savoir gré à Castoriadis, à l'époque où il écrit, d'assumer pleinement le mot d'affect, chose qui ne va nullement de soi à ce moment-là. Ce qui se présente au vivant, nous dit Castoriadis, fait affection, et se trouve par-là au principe d'un affect. Or, précisément : ce qui arrive au mode fini humain, Spinoza l'appelle une affection. Par réfraction au travers de sa complexion singulière, montre-t-il ensuite, cette affection produit un affect. Cet affect a intimement à voir avec la valorisation de ce qui fait affection : « En tant que nous percevons

qu'une certaine chose nous affecte de joie ou bien de tristesse nous l'appelons bonne ou mauvaise » (*Eth.*, IV, 8, démonstration). Dans cette activité de valorisation, l'imagination comme puissance de liaison, puissance du corps de lier des images et, *corrélativement*, puissance de l'esprit de lier des idées, est décisivement engagée. Comme indice de la connexion, intime chez Spinoza, des affects et de l'imagination, on n'en finirait pas de dénombrer les propositions de la partie III de l'*Ethique* introduite par une clause du type « Quand on imagine... », « De ce que nous imaginons... », « Du seul fait que nous imaginons... », « Celui qui imagine... », etc., pour présenter un mécanisme passionnel.

De l'imagination chez Castoriadis et chez Spinoza

Qu'on ne se méprenne pas cependant : il ne s'agit nullement de donner pour équivalentes les imaginations de Spinoza et de Castoriadis. Mais on ne peut pas non plus manquer à voir leurs étonnants points de contact, de recouvrement même, et d'en être frappé. Je ne crois donc pas du tout, par exemple, qu'on puisse dire comme Arnaud Tomès et Philippe Caumièrre que « Spinoza déconsidère l'imagination qui, nous trompant sur l'essence des choses, n'est d'aucune utilité en politique⁴ ». Que Spinoza dénie à l'imagination le pouvoir de nous faire accéder à l'essence des choses et, partant, la condamne à être épistémologiquement dominée par l'entendement, ceci n'est pas contestable. Qu'elle ne soit « d'aucune utilité en politique », c'est ce qu'on ne saurait dire pour autant, sans d'ailleurs avoir précisé préalablement si « en politique » signifie « pour faire de la politique », « pour penser la politique positivement », ou bien pour la penser normativement – en réalité, le verdict « d'inutilité » ne peut être soutenu dans les deux premiers cas, et demanderait

même à être discuté de près dans le troisième. Mais on ne peut pas davantage soutenir que Spinoza « déconsidère » l'imagination en général. Peut-être même faudrait-il dire l'exact contraire. Le commentaire contemporain de l'œuvre en tout cas ne s'y est pas trompé⁵, qui insiste sur plusieurs caractères de l'imagination, où la pensée de Castoriadis ne peut que trouver son compte : 1) non seulement l'imagination n'est pas déconsidérée mais elle est pleinement reconnue dans la *positivité* de ses productions. L'imagination ne saisit pas les essences de choses ? sans doute, mais elle est au cœur du monde que les hommes produisent dans le régime des affects passifs. 2) A ce titre, la chose frappante chez Spinoza, et dont on ne peut pas dire que Castoriadis y soit indifférent, tient à l'abolition de toute antinomie de l'imaginaire et du réel : pour Spinoza, et on peut certainement le dire tout autant de Castoriadis, l'imaginaire, *c'est* du réel. 3) Mais l'écho le plus stupéfiant tient sans doute à leur commune critique de l'imagination comme fonction de représentation *passive*. « Même Kant, dit Castoriadis, qui est allé le plus loin avec l'»imagination transcendantale«, parle de la »passivité des impressions«. Or il n'y a pas de passivité des impressions⁶ ». C'est bien là qu'on voit que la rencontre avec Spinoza n'a pas eu lieu, car Castoriadis n'aurait pas pu s'y tromper. Le parallélisme des formulations n'en est que plus frappant. *Fait et à faire* : « Représentation pour le vivant ne veut pas dire, et ne *peut* pas vouloir dire, photographie ou décalque d'un monde extérieur⁷ ». *L'institution imaginaire de la société* : « La représentation n'est pas tableau accroché à l'intérieur du sujet (...), elle n'est pas mauvaise photographie du spectacle du monde⁸ ». *Eth.*, II, 49, scolie : Spinoza s'y moque « de ceux qui regardent les idées comme des peintures muettes sur un tableau et ne voient pas que l'idée, en tant qu'elle est idée, enveloppe affirmation ou négation ».

Une lecture rigoureuse pourrait sans doute objecter qu'à proprement parler, Spinoza ne parle pas ici des images de l'imagination mais des idées comme productions spécifiques de l'esprit en tant que mode de l'attribut spécifique de la Pensée. Mais l'essentiel n'est-il pas dans leur commune reconnaissance du caractère positivement productif et constructif des opérations par lesquelles un pour-soi s'affirme dans la saisie *active* de son monde ? La puissance du conatus s'affirme d'abord comme information active du divers empirique. Le sens, tout autant chez Spinoza que chez Castoriadis, ne s'acquiert nullement sur le mode du recueil ou de l'enregistrement passif, mais sur le mode d'une active information qui procède par projection d'une complexion corporelle singulière vers et dans l'extérieur des choses. Le point est suffisamment central dans la pensée de Castoriadis pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Mais il l'est au moins autant pour Spinoza qui souligne peut-être davantage encore le rôle du corps, du corps singulièrement configuré, comme instance de la saisie informatrice du monde et donatrice de sens. C'est que, nous dit *Eth.*, II, 16, « l'idée d'une quelconque manière dont le corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper la nature du corps humain et en même temps la nature des corps extérieurs » ; d'où suit (corollaire 2) « que les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plus l'état de notre corps que la nature des corps extérieurs ». Ainsi chacun met-il les choses en sens par projection, et selon son *ingenium*, c'est-à-dire selon sa constitution affective, constitution inscrite dans une complexion corporelle telle qu'elle récapitule non seulement des affectabilités, mais aussi des manières acquises de lier entre elles les affections, des habitudes concaténatrices et associatives : « C'est ainsi que chacun, d'une pensée tombera dans une autre, suivant l'ordre que l'habitude a pour chacun mis dans son corps entre les images des choses. Car

un soldat par exemple, voyant dans le sable des traces de cheval, tombera aussitôt de la pensée du cheval dans la pensée du cavalier et, de là, dans la pensée de la guerre, etc. Tandis qu'un paysan tombera de la pensée du cheval dans la pensée de la charrue, du champ, etc., et ainsi chacun, de la manière qu'il a accoutumé de joindre et d'enchaîner les images des choses, tombera d'une pensée dans telle ou telle autre » (*Eth.*, II, 18, scolie).

Ce pourrait être le moment où des castoriadiens rigoureux trouveraient à objecter qu'ici, précisément, se révèle la grande différence des imaginations selon Spinoza et selon Castoriadis – et ils auraient raison : là où l'imagination de Castoriadis est radicalement créatrice, celle de Spinoza est gouvernée par les mécanismes de la *concatenatio*, et par là, bien sûr, offerte à la reconstitution comme enchaînement *déterminé* – mais on le sait bien que c'est là le point de dissensus fondamental, et il ne faut pas se raconter d'histoire : rien ne permettra de le réduire, il n'y a pas de synthèse possible.

Un problème commun : l'insignifiance du monde (la condition anarchique)

Pour autant, il n'y a pas non plus d'ignorance mutuelle possible. D'autant moins que ces deux pensées partagent un même problème majeur, dont elles pourraient agréer une commune formulation sous les cinq énoncés suivants :

1. Le monde en soi est insignifiant.
2. Or il fait sens pour nous
3. C'est donc nous qui l'avons mis en sens.
4. Cela, nécessairement, nous l'avons fait collectivement.
5. Imagination et affects en ont été les opérateurs.

Contre tous les fossés métaphysiques, on accordera tout de même que ça n'est pas rien d'avoir une telle position de problème en commun. A commencer donc par cette affirmation de départ : « Le monde est a-sensé, dit Castoriadis, privé de signification⁹ ». C'est cette situation à laquelle, pour mon compte, j'ai donné le nom de « condition anarchique », où la formule est à comprendre de manière strictement étymologique, comme l'état créé par un défaut radical d'*arkhé*, c'est-à-dire de fondement assuré, d'ancrage ultime. Telle est en effet la condition herméneutique de l'humanité : les choses, le monde, sont absolument silencieux. Comment nous les faisons parler, c'est une question dont la réponse donnée par Castoriadis emmène des exigences de survie de la psyché individuelle jusqu'à l'activité imaginaire du collectif. Avec ses thèses propres, c'est le même arc que parcourt également le spinozisme. Castoriadis : « Un désir est un désir, il n'est, en tant que tel, ni bon ni mauvais, ni beau ni laid. Comment alors la psyché peut-elle soutenir un rapport quelconque avec la vérité ou avec la valeur ?¹⁰ ». Spinoza prolonge comme en écho : « Quand nous nous efforçons vers une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons » (*Eth.*, III, 9, scolie). Voilà, au stade élémentaire, comment s'opère la donation du sens et la valorisation des choses : par les investissements du désir. Qui, en effet, ne peut se prévaloir d'aucun contenu axiologique *ex ante*, pour cette bonne raison – et tel est le fond de ce renversement complet qu'opère le scolie – que, loin d'être réglé sur des valeurs pré-existantes, qu'il n'aurait pour ainsi dire qu'à re-connaître, c'est l'affect désirant qui est lui-même l'instituteur de la valeur. Ce que nous dit Spinoza ici, c'est le pouvoir proprement axiogénique de l'affect.

Sans doute ne reconnaissons-nous pas ici tout ce que met Castoriadis dans la lutte que doit mener la psyché pour faire sens du monde, et notamment les angoisses terribles qu'elle doit vaincre au moment de sortir du stade monadique. Voire. Lorsque Spinoza évoque « cet effort pour faire que chacun approuve ce que soi-même on aime ou a en haine, et pour que tous les autres vivent selon son propre tempérament » (*Eth.*, III, 31, scolie), on peut certainement y voir l'empreinte d'une incertitude axiologique fondamentale, dont le sujet n'opère le comblement qu'en obtenant des autres des sortes de confirmations mimétiques : quand je ne les imite pas directement, en important donc *ipso facto* leurs évaluations, il faut qu'ils m'imitent, pour d'ailleurs que je les imite à mon tour, et par là me trouve mieux fondé à aimer ce que j'aime, ou haïr ce que je hais, c'est-à-dire plus assuré à valoriser comme je valorise. Enoncé de première importance puisqu'il indique que c'est nécessairement par la médiation des autres que s'acquiert, ou se consolide, la valeur, et que c'est donc collectivement que se conjure le néant axiologique originel qui fait la condition anarchique.

L'extension de cette médiation, son passage à l'échelle de la collectivité entière, où elle prend un caractère proprement social, sont alors décisifs à de nombreux égards. En premier lieu, elle nous permet de comprendre que nous ne vivons pas dans un complet chaos axiologique qui verrait une pulvérisation de la valeur d'après la multiplicité des complexions désirantes évaluatrices. Telle n'est pas, nous le savons, la situation axiologique des sociétés qui, au contraire, se structurent d'après des valorisations et des significations *communes*. Mais si, dans le cadre spinoziste, la valeur s'engendre par des investissements de l'affect, alors la réduction du chaos axiologique et l'avènement des valorisations communes demande un modèle de l'affect commun. Chance : il y est. Certes,

il y est en pointillés, dans la conjonction de l'article 9 du chapitre III et de l'article 1 du chapitre VI du *Traité politique*. Mais il y est. On doit à Alexandre Matheron, à partir de ces minces aspérités, mais en remobilisant tous les mécanismes passionnels exposés dans l'*Ethique*, de l'avoir reconstitué, à ce stade on pourrait presque dire constitué tout court, entièrement déployé¹¹.

Le « collectif anonyme », ou la puissance de la multitude

Il est impossible ici de le présenter convenablement, ni même d'insister sur son statut extrêmement particulier qui est d'offrir une genèse *conceptuelle*, par opposition à toute tentative, qui serait absurde et sans espoir, de genèse historique du social. Mais que faut-il comprendre ici avec « le social » ? Il faut comprendre ce que Durkheim appelait la « force morale de la société ». Or ce en quoi consiste cette force morale de la société, on peut le dire dans les termes du spinozisme : c'est un pouvoir d'affecter macroscopique, un pouvoir de produire des affects communs et, partant, des images communes, et des significations communes, à l'échelle de la société tout entière. Un pouvoir d'affecter, c'est la définition même de la puissance. Quelle est donc cette puissance qui fait le pouvoir d'affecter du social, la force morale et axiologique de la société ? Par un argument d'échelle, combiné à celui de l'immanence, cette puissance capable d'affecter la multitude ne peut être que celle de la multitude elle-même. Comment vient à se constituer la puissance de la multitude à partir des puissances individuelles ? c'est précisément à cette question que répond le modèle de genèse conceptuelle de Matheron – genèse *conceptuelle*, une fois encore, et non pas genèse historique, puisqu'il n'est pas une situation historique qui ne connaisse les indi-

vidus autrement que déjà socialisés, c'est-à-dire déjà affectés par une puissance de la multitude déjà formée, qui les précède nécessairement. Il s'ensuit d'ailleurs que cette même multitude, quand on la considère empiriquement, n'existe jamais qu'à l'état structurée, institutionnalisée, informée de rapports sociaux. Si bien que la multitude, considérée cette fois conceptuellement, doit s'appréhender comme le réservoir de puissance qu'est génériquement le social – où l'on retrouve Castoriadis qui, d'une intuition tout à fait profonde dit ceci : « le siège de cette *vis formandi* qu'est l'imaginaire social instituant est le collectif anonyme¹² ». Et ailleurs, plus synthétiquement encore : « le social-historique, c'est le collectif anonyme¹³ ». Le nom spinozien du « collectif anonyme » de Castoriadis, conçu comme *vis formandi*, c'est la puissance de la multitude : *potentia multitudinis*. La *potentia multitudinis* est l'opérateur de la réduction du chaos axiologique que serait une atomistique d'individus. Mais comme une « atomistique d'individus » est une contradiction dans les termes, il faut dire autre chose : la *potentia multitudinis* est la force affective issue du collectif qui fait être le collectif comme collectif, et plus précisément comme collectif de significations. Et là encore Castoriadis : « Ce qui tient une société ensemble, c'est le tenir ensemble de son monde de significations¹⁴ » – Spinoza dirait : c'est l'affect commun, tel qu'il soutient significations et valorisations communes. Mais ce sont là peut-être des distinctions de raison, pour ne pas dire de second ordre car, en réalité, c'est toujours tout d'un bloc que se donnent les complexes affects-images-significations. Et chacun les observera selon sa perspective propre. Castoriadis : « L'institution de la société est une institution d'un monde de significations¹⁵ ». Spinoza : « La multitude vient à s'assembler sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun » (*TP*, VI, 1). Mais dans les deux cas, c'est bien le collectif qui, par l'opération non

finalisée, non fonctionnelle, de sa puissance propre, *vis formandi* dit Castoriadis, *potentia multitudinis* dit Spinoza, c'est bien le collectif qui s'auto-informe et, pour ainsi dire, s'auto-sustente, j'entends par là s'auto-produit comme collectif.

Dans un passage aussi fugace que profond, Castoriadis entrevoit là la marque du religieux : « L'institution de la société a toujours été fondée sur et sanctionnée par la religion *au sens large du terme*¹⁶ ». C'est bien sûr cette clause d'extension qui est décisive, et permet d'accéder à une définition *générale* du religieux, une définition a-religieuse, ou déthéologisée, du religieux, quelque chose comme un religieux *formel*, tel qu'on peut alors le voir au principe de la fondation des sociétés. C'est bien cette idée que Durkheim avait en tête quand, étudiant les formes élémentaires de la vie religieuse, il était assez clair qu'il poursuivait en fait très généralement les formes élémentaires de la vie *sociale*. Mais comment penser les sociétés *par* le religieux au moment historique où elles semblent s'affranchir du religieux ? Précisément en considérant le religieux comme forme. Ce que Hubert et Mauss envisagent très explicitement : « Si les dieux chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons par contre des choses humaines mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine, y entrer l'une après l'autre¹⁷ ». Ce temple d'où sortent les dieux, remplacés par des choses humaines mais sociales, quel peut-il être sinon celui de ce religieux formel, déthéologisé, le temple du social même, du social comme religieux générique ? On peut alors aller un cran plus loin et laisser tomber l'enveloppe vide du religieux : ce temple, c'est le lieu de l'institution imaginaire de la société selon Castoriadis, et c'est celui de l'*imperium*, « ce droit que définit la puissance de la multitude » (*TP*, II, 17) selon Spinoza, *imperium* qui, avant de devenir pouvoir d'Etat par capture, demande à être plus fondamentalement

compris en un sens quasi-anthropologique comme l'autorité du social, et par-là – par suite – comme l'autorité du fait institutionnel, quel que soit le registre dans lequel il s'exprime¹⁸.

Il faut alors en revenir au problème tel qu'il a été initialement posé pour mesurer les effets de l'autorité du fait institutionnel : le problème de la condition anarchique, c'est-à-dire d'un monde où, en soi et par soi, rien ne vaut ni ne signifie. Très généralement comprise, l'institution est ce qui opère le comblement provisoire du néant axiologique essentiel. « L'institution du monde commun, dit Castoriadis, est nécessairement chaque fois l'institution de ce qui est de ce qui n'est pas, vaut et ne vaut pas¹⁹ ». Et l'on ne peut s'empêcher ici de penser au Bourdieu des *Méditations pascaliennes* qui lui-même écrivait des institutions qu'elles « disent ce qu'il en est de ce qui est²⁰ ».

Imagination constituante et méconnaissance

L'opération axiogénique du social comme puissance d'auto-institution tranche alors dans l'arbitraire et l'indétermination *a priori* qu'ouvre la condition anarchique. Et elle tranche avec et par les moyens de la *potentia multitudinis*. « La relation signitive ne peut être fondée²¹ », écrit Castoriadis. Et en effet, c'est là le propre de la condition anarchique : il n'y a nulle part de fondement ultime ni d'ancrage objectif. La relation signitive ne peut être fondée, en revanche elle peut être soutenue. Soutenue par quoi ? Par la puissance de la multitude. C'est la puissance de la multitude, qui est pouvoir d'affecter, pouvoir de produire des affects communs, c'est-à-dire pouvoir d'auto-affectation de la multitude, qui en dernière analyse soutient significations et valorisations communes. Telle est, à l'intersection de Castoriadis et de Spinoza, la réponse à l'énigme du

social, c'est-à-dire à l'énigme de l'auto-sustentation du social, énigme de la production *endogène* du fondement, là où il n'y a objectivement aucun fondement. On pense ici immanquablement au baron de Münchhausen et à ses étonnantes aptitudes à se sortir des marécages en tirant lui-même sur ses propres lacets. Le monde social a, lui, cette singulière propriété de faire passer le fantastique au réel. Cependant la réussite de cette auto-affection sustentatrice de la multitude suppose un rapport particulier de la multitude à elle-même, ou plutôt des individus de la multitude comme parties à la multitude qu'ils forment comme tout : un rapport de disjonction cognitive, pour que le tout puisse s'élever au-dessus de ses parties, condition nécessaire de son opération efficace sur les parties. Par chance, cette condition est remplie dès que la multitude est assez nombreuse, et notamment quand elle rassemble des individus qui ne se connaissent pas, voire ne se rencontrent pas – où l'on voit, au passage, que la médiation qui s'établit entre eux est nécessairement imaginaire-affective. C'est ici qu'il faudrait en revenir au modèle de genèse conceptuelle de la puissance de la multitude, qui peut seul montrer comment l'effet de composition des puissances individuelles engendre l'excédence de la puissance collective composée sur les puissances composantes. Ce que Castoriadis nomme « le collectif anonyme » est plus que la collection des individus qui le constituent.

Or, il faut cette excédence pour contenir le travail de la transparence et de la réflexion. Castoriadis insiste répétitivement sur ces deux moments de rupture que sont dans l'histoire humaine la Grèce du V^e siècle et l'Europe du XVIII^e, les deux surgissements historiques de la réflexivité, qui voient les sociétés abattre toute limite à leur auto-questionnement. Moments terriblement ambivalents puisque, s'ils ouvrent les vastes perspectives de l'autonomie, ils libèrent également l'angoisse de la condition anarchique quand

elle se réfléchit elle-même, quand elle se contemple elle-même sans voile. Castoriadis ne cesse d'insister sur l'arbitraire des significations sociales instituées. Or l'effet anxiolytique qui suit la levée de l'indétermination axiologique n'opère que si cet arbitraire reste inaperçu. Les sociétés à faible réflexivité jouissaient au moins des bonheurs de l'hétéronomie : la certitude axiologique, méconnaissance heureuse de l'arbitraire des valeurs instituées et des processus réels de leur institution. Comme l'avait déjà remarqué Pascal, l'événement réflexif tant souligné par Castoriadis est un gigantesque ébranlement. A cette déstabilisation du régime général de la croyance, Pascal donne d'ailleurs sa figure propre : le demi-habile. Personnage nuisible par excellence, le demi-habile perçoit très bien la révélation réflexive de l'arbitraire axiologique. Mais en la propageant inconsidérément, en la propageant *en actes*, c'est-à-dire en refusant tout respect à ce qui était jusqu'ici respecté, en faisant « l'entendu », comme dit Pascal, il répand partout le dissolvant en dévoilant le caractère auto-sustenté des ancrages. Pascal est conscient qu'on ne pourra tendanciellement plus compter sur ce môle de stabilité axiologique qu'offraient « les opinions saines du peuple » : c'est là la trace du régime ancien de l'irréflexivité et, comme telle, elle est vouée à s'effacer. Avant de s'en remettre à l'amour du Christ – pour Pascal l'*arkhé* inentamée et qui peut tout sauver – il reste la solution de l'habileté complète. L'habile, c'est celui qui a le même degré de conscience que le demi-habile, mais qui régule le défaut d'adhésion intérieure par le maintien des comportements ajustés en extériorité : « Il n'est pas nécessaire, écrit Pascal, dans les *Trois discours sur la condition des grands*, parce que vous êtes duc que je vous estime, mais il est nécessaire que je vous salue ». L'habile est celui qui affronte le déchirement du voile de méconnaissance avec les armes du comme si.

Institution, aliénation ?

On pourrait pourtant douter qu'il soit possible de faire face à la violence du choc anarchique avec la seule ressource individuelle du comme si. Ce que l'individu, par ses propres moyens, ne pourra probablement pas tenir, c'est l'excédence du collectif anonyme, la *potentia multitudinis*, qui va le lui permettre. Car l'affect commun est plus fort que les aperceptions de la raison réfléchissante. *Eth.*, IV, 14 : « La vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut contrarier aucun affect, mais seulement en tant qu'on la considère comme un affect ». Ironie de la condition de servitude passionnelle qui est la nôtre : il arrive donc que l'impuissance de la raison, impuissance à dominer les affects, y produise quelques effets avantageux. C'est la force de l'affect commun attaché aux significations sociales instituées qui nous fait nous tenir à des significations envers et contre la raison réfléchissante qui nous en fait voir l'arbitraire et le défaut d'ancrage. C'est l'affect commun qui tient la société à ses valeurs et à ses significations, même quand la réflexivité découvre sous ses pieds le vide sans fond de la condition anarchique.

Cependant, nous ne sommes pas sauvés sans en payer le prix. Car cela même qui nous sauve s'avère d'une redoutable ambivalence. La méconnaissance, ou bien l'excédence passionnelle qui pallie le dévoilement, sont à la fois des nécessités et des impuissances. Si elle nous consolide dans la croyance, la méconnaissance nous prive du plein accès à notre propre praxis. Littéralement, nous ne savons pas ce que nous faisons si nous le faisons dans l'opacité à nous-mêmes. Or, une opacité minimale est une condition pour que nous puissions croire à ce que nous faisons. Comme on sait, la question de l'autonomie est peut-être celle qui, plus que toute autre, a animé

la pensée de Castoriadis. Mais l'autonomie s'avère un étroit chemin de crête : comment nous tenir à nos valeurs en sachant qu'elles sont de part en part *notre* œuvre, et surtout qu'en principe, à tout instant, nous pourrions les refaire autrement ?

Il ne faut évidemment pas prendre au pied de la lettre ce « à tout instant » car, nous le savons, la temporalité concrète des remaniements axiologiques est tout sauf instantanée. Quel long travail de la société sur elle-même, travail d'auto-affection de la multitude donc, n'a-t-il pas fallu pour : accorder aux femmes la jouissance d'une âme, poser les individus, fut-ce formellement, comme égaux entre eux, être autorisé à douter de l'existence de Dieu, ou bien dépénaliser l'homosexualité ? Il reste que la transparence complète de la société à ses propres productions axiologiques n'est pas un état accessible car on ne peut pas vivre les significations et les valeurs avec en permanence en tête l'arbitraire de leur fondement. Mais si une forme ou une autre de refoulement temporaire est la condition de la stabilité d'un ordre axiologique, elle est également l'antichambre de ce qui nous y aliène.

Castoriadis ne se trompe pas sur cette question : rien ne lui est plus étranger que l'idée qui consiste à rabattre « aliénation » sur « institution », que l'institution *en général* serait aliénation : « Il n'y a pas de sens, écrit-il dans *L'institution imaginaire de la société*, à appeler aliénation le rapport de la société à l'institution comme telle. L'aliénation apparaît *dans* ce rapport, mais elle *n'est* pas ce rapport²² ». Contre les fantasmes horizontalistes d'une démédiatisation intégrale, Castoriadis réaffirme qu'« il ne peut être question d'une société sans institutions²³ ». De même, ajoute-t-il aussitôt, qu'« il ne peut être question d'une société qui coïnciderait intégralement avec ses institutions²⁴ ». Le nécessaire défaut de la pleine coïncidence est donc à la fois la condition de la viabilité même de l'ordre insti-

tutionnel *et* la part de l'échappement. C'est-à-dire, par-là même, le germe du risque. Car, si l'aliénation n'est pas l'institution, elle n'en gît pas moins dans le devenir-Golem de l'institution.

Ici, quoi qu'il en ait, Castoriadis revient dans les traces de Marx qu'il a par ailleurs tant critiqué. Citons la quatrième thèse sur Feuerbach : « Le travail de Feuerbach se résume à ceci : résorber le monde religieux dans son fondement humain. Mais que le fondement humain se détache de soi-même et se fixe en royaume autonome dans les nuages ne peut être expliqué qu'à partir de l'auto-déchirement et l'opposition à soi de ce fondement humain²⁵ ». On peut sans doute faire beaucoup de reproches à Marx, mais tout de même sans oublier qu'il avait vu une ou deux choses. Il est même permis d'être impressionné par tout ce qui se trouve enfermé en si peu de lignes : ni plus ni moins que l'intuition de la transcendance immanente des institutions du sens.

Pourquoi la vie hors institutions et hors médiations est-elle une chimère ? Parce que, pour le dire en termes spinozistes, la puissance de la multitude nécessairement s'exerce, et s'investit dans des objets qui feront affections communes. Des objets, au sens le plus général du terme, investis par la *potentia multitudinis* : c'est cela qu'il faut nommer des institutions. Or dans l'excédence propre à la *potentia multitudinis*, il y a inévitablement le risque de l'échappement, c'est-à-dire le risque de l'autonomisation de l'objet investi, qui en vient à dominer ceux qui sont pourtant en dernière analyse ses producteurs. Voilà donc en quoi consiste l'aliénation : en les produits du collectif anonyme devenus comme étrangers à leurs producteurs, et hors de leur atteinte – jusqu'à barrer l'idée même d'une possible modification. L'aliénation, c'est l'institution-Golem, la création (ou la créature) ayant échappé à ses créateurs, et vivant de sa vie propre, hors de leur contrôle. Mais cette tendance est inscrite dans toute

création social-institutionnelle. Il s'ensuit que l'autonomie n'est pas un état mais un combat – une tâche sans fin. Spinoza dirait qu'elle n'a qu'un terme asymptotique, qui est la vie individuelle et collective sous la conduite de la raison. Mais c'est un terme évanouissant puisque, sous ce régime, les hommes, spontanément et parfaitement accordés, n'auraient plus besoin ni d'institutions ni de lois – « C'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature » (*Eth.*, IV, 35). Comme ce terme est hors d'atteinte, les hommes auront à lutter pour garder la plus grande part de leurs créations collectives dans le périmètre de la réflexivité, et « autonomie » sera le nom de cette lutte pour toujours.

Du sujet qui fâche [et de ce qu'il ne doit pas fâcher trop]

On accordera que, par-dessus l'abîme métaphysique qui les sépare, les pensées de Castoriadis et de Spinoza ont jeté un nombre inattendu de passerelles. Ceci n'enlève en rien les sujets qui fâchent, mais fait voir autrement les impossibilités auxquelles on conclurait trop vite. Il y avait évidemment beaucoup de choses à dire sur *la* question à problèmes : la question du déterminisme et de la création radicale. Bien sûr, si on me demandait de me prononcer, c'est le moment où je reprendrais mes billes, parce que c'est le moment où je ne pourrais plus faire autrement que de dire mon scepticisme avec les thèmes du « nouveau » et de la « création ».

Tout ce que dit Spinoza sur ces questions des institutions du sens, et qui est si proche de ce que Castoriadis veut penser, il le dit dans le cadre d'un causalisme déterministe le plus intransigeant qu'on ait jamais posé. Et il ajoute ceci : c'est l'idée de contingence qui est un

produit de l'imagination – ironique retournement de l'imagination, si centrale à la pensée de Castoriadis, contre sa propre thèse. L'idée de contingence, comme celle du nouveau par conséquent, auxquelles on étendra, pour faire bonne mesure, tout ce que Spinoza dit déjà de l'ordre et du désordre, du beau et du laid, du bien et du mal, à savoir que ce sont là des catégories « qui en elles-mêmes n'ont rien de positif » (*Eth.*, I, appendice ; *Eth.*, IV, préface).

Mais spécialement à propos du « nouveau », Spinoza ne manquerait pas de poser la question : nouveau pour qui ? Au regard des limitations de l'entendement fini, nul doute que bien des choses nous apparaissent comme radicalement inédites, inextrapolables à partir de ce qui précède. Mais du point de vue de l'entendement infini, qui est celui dont Spinoza affirme, contre l'intuition, que nous pouvons y avoir part – ce dont il fait lui-même la démonstration –, de ce point de vue de l'entendement infini, donc, rien n'existe qui n'ait été déterminé à exister comme il existe (*Eth.*, I, 28), et l'enchaînement des causes qui ont produit cette détermination est toujours *en droit* reconstituable – que nos entendements finis peinent à y parvenir, c'est une tout autre affaire, mais qui ne justifie en rien le passage à l'affirmation ou à la négation ontologiques.

Le processus de la production des images par la puissance du corps, celui de la production des idées par celle de l'esprit, tombent en particulier sous le principe universel de la *concatenatio* causale. C'est cela même que nous disait le scolie du soldat et du paysan, le scolie de la liaison, selon une certaine habitude, des images de choses dans le corps et simultanément des idées dans l'esprit. Par un formidable paradoxe, Castoriadis en donne lui-même une magnifique illustration : Kékulé, dit-il, a l'idée de la structure de la molécule du benzène après avoir fait un rêve représentant six serpents en cercle mordant chacun la queue du suivant²⁶. Quel merveilleux exemple

du processus associatif-causal de la trouvaille ! Bien sûr, il n'y a rien comme une causalité simple, directe, et linéaire, qui emmènerait des serpents en rond à C_6H_6 . Mais, que le paysage causal soit infiniment plus complexe n'empêche pas qu'il soit reconstituable en droit, j'entends du point de vue de l'entendement infini, qui est en fait le point de vue des affirmations ontologiques. Reconstituable en droit, donc, même s'il ne sera jamais reconstitué complètement en fait – et pour cette simple raison que, par régressions causales successives, c'est un paysage infini. En tout cas, on peut bien dire que personne avant Kékulé n'avait pensé à cette structure, et que son idée est tout à fait inédite, rien n'autorise pour autant à la déclarer en principe irréductible à tout processus de production causale.

Mais Castoriadis a tendance à se choisir des ennemis ensidiques et déterministes un peu trop caricaturaux, auxquels objecter ensuite n'est pas un exploit – même si c'était une nécessité. Or, sauf démission trop vite acceptée, un point de méthode devrait être qu'on ne se rend à la « création radicale », comme à l'hypothèse du hasard ontologique, qu'après avoir exploré, et épuisé, tous les autres moyens – c'est-à-dire pas trop rapidement quand même... C'est d'ailleurs ce que Castoriadis lui-même reconnaît à demi-mots, en évoquant « la typologie des réponses à la question de la société et de l'histoire » – il parle bien sûr des réponses de type hégéliano-marxiste –, « pour autant, ajoute-t-il, que ces types de réponse sont les seuls possibles à partir de cette logique-ontologie²⁷ » – providentielle réserve ! Je peux bien avouer que j'ai été heureux d'avoir trouvé cette minuscule clause, ce « pour autant » lâché presque en passant, parce qu'il rouvre à mes yeux un espace tout petit, en apparence, mais en réalité très grand, où peut venir se loger une intervention spinoziste dont la logique, certes suprêmement ensidique-déterministe, va pourtant immensément plus loin, donne accès à immensément plus de choses

que ce que Castoriadis imaginait – et pour penser ce qu’il avait à cœur de penser. Evidemment, je n’ai fait là qu’effleurer une controverse qui, à elle seule, aurait mérité l’espace d’une communication à part entière²⁸, et il y aurait eu tant d’autres choses à dire à ce propos. Mais surtout, je ne voudrais pas que cette note finale ait pour fâcheuse propriété de faire oublier tout ce qui précède. Il y aurait beaucoup à perdre, je crois, à ce que la controverse ontologique empêche de se faire tous les évidents rapprochements productifs que suggère la mise en regard de ces pensées. Je ne parviens pas à me sortir tout à fait de la tête que, dans ce rapprochement, l’essentiel de ce que Castoriadis avait vraiment à dire n’est pas seulement préservé, mais qu’il pourrait bien même se trouver augmenté.

Notes

- 1 SPINOZA (B), *Ethique*, dans la traduction de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, coll. « L’ordre philosophique », 1988.
- 2 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Essais », Points, 1999, p. 436–437.
- 3 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, Seuil, coll. « Essais », Points, 2008, p. 245, c’est Castoriadis qui souligne.
- 4 TOMÈS (A) et CAUMIÈRES (P), *Cornelius Castoriadis. Réinventer la politique après Marx*, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2011, p. 167.
- 5 Voir par exemple VINCIGUERRA (L), *Spinoza et le signe. La genèse de l’imagination*, Paris, Vrin, 2005.
- 6 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 109.
- 7 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 310, c’est Castoriadis qui souligne.
- 8 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 481.
- 9 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 13.

- 10 *Id.*, p. 184.
- 11 MATHERON (A), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- 12 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 272.
- 13 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 161.
- 14 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 519.
- 15 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 347.
- 16 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 156, c’est moi qui souligne.
- 17 HUBERT (H) et MAUSS (M), « Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux », in MAUSS (M), *Œuvres*, t. 1., *Les Fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1997.
- 18 A ce propos, LORDON (F), *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015.
- 19 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 535.
- 20 BOURDIEU (P), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 285.
- 21 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 370.
- 22 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 170.
- 23 *Id.*, p. 169.
- 24 *Ibid.*
- 25 Ici dans la traduction de Pierre Macherey, in MARX (K), *Les « thèses » sur Feuerbach*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.
- 26 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 333.
- 27 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 264.
- 28 A ce propos, je me permets de renvoyer à Frédéric Lordon, « La question du déterminisme en sciences sociales : le point de vue spinoziste », in DEBRAY (E), LORDON (F), ONG VAN CUNG (K-S) éd., *Spinoza, les passions du social*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018.

Troisième partie

Perspectives actuelles sur
l'imaginaire social

— Castoriadis — le projet d'autonomie comme projet de vérité —

Frédéric Brahami

Directeur d'études, CRH-GEHM

Le 6 mai 1987 Castoriadis disait ceci dans son séminaire : « pensée et liberté, philosophie et autonomie, ouverture de la question ou de l'interrogation illimitée et position explicite effective de la question politique » sont « deux faces du même¹ ». Que la pensée et la liberté soient aussi inséparables que le recto et le verso d'une feuille de papier, qui songerait à le nier ? Si l'on s'en tenait là, il s'agirait d'une proposition triviale, car on ne voit pas qu'on puisse parler de liberté là où la possibilité de penser n'est pas donnée, ni d'une pensée qui n'envelopperait en elle-même une affirmation de liberté. Mais il allait beaucoup plus loin, en affirmant lors de la même séance : « Vérité : partout où il y a société et langage, se pose effectivement la question de la correction, de la conformité des énoncés relativement à un état réel [cf. séminaire du 29 avril 1987] – mais non pas de la vérité en tant que mouvement qui vise au-delà de l'institution donnée de la société, donc au-delà de l'institution donnée des croyances, des représentations et même des règles d'inférence et des postulats ultimes du discours dans la société considérée. C'est ce mouvement-là que je qualifie de *projet de vérité*² ». C'est dire que « projet d'autonomie » et « projet de vérité » émergent ensemble et se conditionnent mutuellement, au point que l'autonomie n'est elle-même pensable que comme visée de vérité. Or la vérité dont il s'agit dans l'autonomie n'est pas réductible à la cohérence logique ni même à la pertinence. Non que le projet de vérité s'autorise à penser n'importe quoi, sans respect de la cohérence ni souci de la pertinence, mais ces deux propriétés (correction des propositions et conformité « objective » des énoncés) sont des propriétés du *logos*, lequel étant socialement institué ne suffit pas à caractériser l'autonomie. Toute société en effet, hétéronome autant qu'autonome, totalitaire autant que démocratique, est *prise* dans le *logos*. Aussi les

caractéristiques «classiques» de la vérité comme discours adéquat au réel ne recouvrent-elles pas les éléments constitutifs de l'autonomie.

Je voudrais commencer par signaler la singularité de la position de Castoriadis. Du côté de la vérité tout d'abord. Affirmer un projet de vérité, c'est s'opposer à la théorie constructiviste de la connaissance rationnelle, scientifique et philosophique. Castoriadis n'a jamais adhéré aux doctrines conventionnalistes, qu'au contraire il critique. Même pour ce qui concerne les modèles en physique théorique par exemple, il dénonce l'insuffisance radicale du conventionnalisme, car pour « qu'une convention marche, il faut quelque chose au-delà de la convention³ ». Comment sinon pourrions nous faire le départ entre deux conventions ou deux modèles ? Ce ne pourrait être par définition que par convention, et nous serions alors prisonniers d'une grossière pétition de principe, décidant par convention que tout se décide par convention. Jamais il n'a pensé que la rationalité scientifique fût de même rang épistémologique que n'importe quel autre type de savoir. On pourrait insister sur sa sévérité à l'égard de ses contemporains, sous ce point de vue, notamment sa critique de la déconstruction de Derrida⁴, ou encore sa critique de la mort du sujet selon Foucault, contre lequel il revendique la validité des concepts de sujet, de volonté, de responsabilité, qu'il tient pour des concepts inéliminables, non pour des raisons de commodité du langage, mais parce que ces concepts disent des réalités⁵. Castoriadis ose même – péché capital – dire que l'en-soi obéit à la logique ensembliste-identitaire, et que si le pour-soi organise son monde propre, c'est précisément que le monde tout court est organisable⁶. « Ce qui est – l'être-étant total – est réglé intrinsèquement, en soi, dans *une* de ses strates, la première strate naturelle, par la logique ensembliste-identitaire, et il l'est sans doute aussi, lacunairement et fragmentairement, dans toutes ses strates⁷ ».

Du côté de la liberté, l'affirmation qui fait du « projet de vérité » l'autre face du « projet d'autonomie » enveloppe une critique très profonde du récit dominant selon lequel la modernité se caractériserait précisément par la déliaison de la liberté et de la vérité. *Auctoritas, non veritas facit legem*. Selon le récit partagé, la célèbre proposition de Hobbes figure la grande révolution théorique inaugurant la modernité politique, où le souverain, pour garantir les droits des sujets, doit impérativement se soustraire à toute autorité spirituelle prétendant détenir la vérité doctrinale sur le salut des hommes. Absolu, le pouvoir l'est d'abord en ce qu'il est délié de la vérité, déterminé par le seul souci de la sécurité, condition effective de tout exercice des droits. Le dispositif moderne de la liberté, entendue comme liberté du sujet de droit, serait la réponse que l'État aurait apportée aux guerres de religion qui avaient ensanglanté l'Europe ; il porterait en lui (même s'il faudra longtemps pour que le principe soit complètement développé et entre dans les mœurs) la reconnaissance intérieure par les citoyens du pluralisme, chacun étant enjoint à renoncer au dogmatisme de ses croyances, et se trouvant comme contraint par le régime du droit à ne les avancer dans l'espace public que sous la guise de l'opinion. Or, en nouant aussi étroitement qu'il le fait projet d'autonomie et projet de vérité, Castoriadis, pourtant penseur radical de la pluralité, penseur radical d'un «*pluralistic universe*», rejette résolument ce récit standard, et par suite toutes les positions aberrantes sur le primat de la démocratie par rapport à la philosophie. Autonomie politique et visée de vérité n'ont de sens que prises ensemble.

Enfin, par cette seule affirmation que le projet d'autonomie et le projet de vérité sont les deux faces d'une même chose, Castoriadis *révèle*, comme en creux, le lien qui unit secrètement la thèse politique selon laquelle la liberté est extérieure à la vérité, voire suppose qu'on la mette hors-circuit (thèse libérale si l'on veut), et la thèse

épistémologique selon laquelle tout discours, même scientifique ou théorique, est intégralement construit. Dans les deux cas en effet, c'est bien la convention qui fait être et la société et la science. À cet arbitraire de la convention en politique et en épistémologie, Castoriadis oppose l'arbitraire de l'imagination radicale, qui est si l'on veut arbitraire, mais qui est l'arbitraire (la contingence même) de l'être.

Force est pourtant de constater que Castoriadis élabore ce qui relève bel et bien d'une critique radicale de la vérité, une véritable généalogie (quasiment déductive) du «discours vrai» qui le rapproche *malgré qu'il en ait* du constructivisme, du relativisme, c'est-à-dire au fond du scepticisme. Restituer les grandes lignes de cette critique permettra de cerner en quel sens la vérité produit l'hétéronomie, et en quel sens elle s'identifie au projet d'autonomie.

Les sociétés étant instituées pour rendre la vie humaine vivable⁸, elles sont des créations qui recouvrent le Chaos psychique, ce Chaos présent à tous les niveaux de l'être, mais qui, si je puis dire, prend le pouvoir avec l'émergence de la psyché humaine. Et c'est en dispensant du sens que les sociétés recouvrent le Chaos : « La signification émerge *pour* recouvrir le Chaos, faisant être un mode d'être qui se pose comme négation du Chaos⁹ ».

L'institution est par essence donatrice de sens, c'est là sa fonction. Or l'imaginaire social qui fabrique du sens n'est véritablement efficace que d'être cohérent bien sûr, mais surtout *complet*, et il atteint le summum de sa complétude possible en inscrivant le sens de l'individu dans la société, celui de la société dans le cosmos, et celui du cosmos en Dieu. Cette fuite en avant est inhérente à la structure même de la signification : incapable de répondre correctement à toutes les demandes de sens, elle est condamnée à s'illimenter elle-même pour avoir chance de recouvrir enfin l'illimité du Chaos toujours recommençant. Plus la complétude du sens institué est

aboutie, plus l'institution est close sur elle-même, et plus elle est inquestionnable. La réussite parfaite de cette création complète et close du sens est la religion. C'est pourquoi la société s'institue tout naturellement comme hétéronome¹⁰ : « c'est évidemment la société hétéronome, avec les institutions qui ne doivent ni ne peuvent être mises en question et la rigidité des investissements correspondants, qui s'avère également être le mode d'être «normal» ou le plus probable de l'institution humaine¹¹ ».

Le conditionnement par quoi nous sommes aliénés n'atteint donc pas seulement nos conduites, ni même nos mœurs. Ce ne sont pas seulement non plus nos désirs et nos investissements psychiques qui sont conditionnés. C'est bien la rationalité elle-même qui, instituée par la société, tend à compléter la production du sens en le refermant sur lui-même et ainsi à produire de l'hétéronomie. C'est pourquoi la *pente* de la pensée philosophique vers une ontologie unitaire ou une théologie rationnelle est naturelle¹². Ainsi donc, tout notre appareil cognitif, de la perception à l'entendement et à la raison, et jusqu'à la conscience elle-même, qui « n'existe qu'en tant que création social-historique¹³ », produit de l'ensembliste-identitaire. Tout cela va tout de même assez loin dans le sens d'un relativisme sceptique intégral. On dirait que l'extraordinaire complexité des créations sociales n'est finalement qu'une série de détours pour *restaurer* la clôture du pour-soi, du vivant, mis en danger de mort par l'émergence de la psyché humaine. Ce qui n'a rien d'étonnant puisque, comme Castoriadis le dit dans « L'état du sujet aujourd'hui » : le pour soi archétypal est le vivant¹⁴. Catégorisées par les normes de l'entendement, les règles du monde sont gouvernées par l'auto-finalité du vivant¹⁵. Le vivant, ce niveau d'être qui se pose pour soi, qui se vise soi-même, crée un monde (son organisme) au sein du monde. Par là même il se clôt. Au plan du vivant, et de tout pour-soi en tant qu'il vit, la clôture

non seulement manifeste mais *crée* littéralement son autonomie. Or, discutant dans « La création dans le domaine social-historique » la biologie de Francisco Varela, Castoriadis remarque que la définition de l'autonomie biologique comme clôture recouvre très exactement celle de l'hétéronomie dans le monde social-historique¹⁶ : dans le monde social-historique, l'hétéronomie se définit par la clôture, qui définit l'autonomie dans le monde biologique. Le problème se précise alors un peu : la psyché humaine ouvre bien le pour-soi, elle est en tant que telle une extraordinaire fracture de la niche du pour-soi, mais elle l'ouvre d'une ouverture folle et a-réelle dans laquelle l'être humain s'inabisse.

L'institution canalise le Chaos psychique en fabriquant l'individu, lui-même institution sociale¹⁷. Nous comprenons ici la part énorme de l'identitaire chez l'humain, et les raisons qui font que ce qu'on appelle «vérité» (cohérence et pertinence) n'est qu'un encodage de l'identitaire, un redoublement de l'identitaire par l'occultation du Chaos, de l'imagination radicale, du pluralisme inhérent à l'univers, en vue de construire un être *toujours plus homogène*. On n'est pas plus déconstructiviste. À cet égard, Castoriadis s'inscrit profondément dans la grande tradition sceptique, et l'on trouverait sans peine chez Montaigne ou Hume (pour ne prendre que ces figures éminentes du scepticisme moderne) des textes qui expriment à leur manière cette même proposition philosophique.

Sauf que ce n'est là qu'une moitié – la moitié triste – de l'histoire. Car la clôture social-historique n'est et ne peut pas totale, et le pour-soi qu'est une société n'est pas la même chose en plus grand que le pour-soi animal. Pourquoi ? pour au moins deux raisons. 1^o La psyché humaine ne parvient pas à détruire le Chaos en elle : « l'individu socialement fabriqué, aussi solide et structuré soit-il par ailleurs, n'est jamais qu'une pellicule recouvrant le Chaos,

l'Abîme, le Sans-Fond de la psyché elle-même, qui ne cesse jamais, sous une forme ou une autre, de s'annoncer à lui et d'être présent pour lui¹⁸ ». Le Chaos est donc toujours là, imminent, présent, actif, qui travaille drôlement à l'étage du dessous. Il y a toujours en elle quelque chose (notamment la *libido*, mais pas seulement) de réfractaire au dressage. 2^o Côté objectif de l'institution cette fois, au plus profond de l'institution, il y a le langage. Or quelque chose dans le langage, dans toute langue, échappe au code : c'est l'interrogativité. L'interrogativité est « incorporée dans le langage humain¹⁹ ». Dès qu'il y a pour-soi *humain*, surgit la possibilité de questionner, ce qui signifie que l'opérateur fondamental de donation du sens échappe lui-même à la clôture constitutive du sens.

Dans toute société, même la plus complètement fermée, existent le Chaos psychique et l'interrogativité inhérente au langage. Mais ils existent comme de simples possibles. Cette possibilité ne suffit pas en tant que telle à produire l'autonomie effective – laquelle du reste ne relève précisément pas du registre de la production, comme s'il suffisait que certaines conditions sociales soit données pour que s'enclenche le processus d'autonomisation ; il n'y a pas de processus d'autonomisation mais *au contraire* un projet d'autonomie. Et l'autonomie n'arrive pas aux sociétés hétéronomes parce que des individus en viendraient on ne sait comment à briser les cadres de sens imposés. Castoriadis est on ne peut plus clair sur ce point : le projet individuel d'autonomie ne devient un projet effectif qu'à la condition que la société rende la chose possible.

C'est à partir de ces éléments qu'on peut essayer de comprendre quelque peu la proposition de Castoriadis quant à l'identité du projet d'autonomie et du projet de vérité. Il doit forger pour cela un autre concept de vérité que celui de *logos* cohérent et pertinent. Et de fait, dans le séminaire de 1986–1987, *Sujet et vérité dans le monde*

social-historique, il distingue la vérité comme adéquation de la chose et de l'intellect, donc comme rectitude des énoncés qui doivent correspondre à un état réel des choses, et la vérité comme *convenance*²⁰.

Définir la vérité comme adéquation de la chose et de l'intellect est une pétition de principe. Même dans la théorie de la connaissance la plus bête qui soit – celle qui fait de la représentation de la chose le *décalque* mental de la chose telle qu'elle est dans sa réalité extramentale – il est impossible de savoir si le calque est fidèle à une chose que, par hypothèse, je ne peux connaître que par son calque. Surtout, la «chose», synthèse de la perception catégorisée et du langage, est elle-même selon Castoriadis une institution. La théorie de la «vérité» comme adéquation nous enferme donc dans le cercle clos du sens institué. Mais la vérité peut, et doit, s'entendre autrement, non plus comme adéquation mais comme *convenance*²¹. Il admet que ce mot n'explique pas grand chose, qu'il n'indique pas trop bien ce qu'il entend par vérité en un sens qui ne serait plus celui de la clôture et de l'occultation. Car ce mot maintient la triade sujet pensant, objet, relation du sujet à l'objet. «Convenance», «rencontre», tels sont les mots par lesquels il cherche à nous faire saisir ce qu'il entend²². Un texte est ici particulièrement éclairant : « Vérité, non pas comme adéquation de la pensée et de la chose, mais comme *le mouvement même* qui tend à ouvrir des brèches dans la clôture où la pensée tend toujours à s'enfermer de nouveau²³ ». Au sens poétique et non plus ensidique, la vérité est mouvement. C'est cela que cherchent à dire les mots convenance et rencontre. Comment l'entendre ?

Lorsque, de mimétique qu'elle est «normalement», la pensée se fait active, elle réalise que les critères de correction, les axiomes et les postulats ultimes par lesquels elle est informée, sont privés du fondement qu'ils prétendent avoir ou être. La pensée se retourne

alors sur elle-même, se prend elle-même comme objet et se fait ainsi réflexion. Parvenue au stade de la réflexivité, elle s'interroge sur ses propres critères, ses méthodes et ses opérations. Devenue réflexive la pensée met en question non seulement le monde socialement institué, mais encore et surtout elle-même, elle-même en sa propre identité. Elle découvre ainsi que nos édifices institués n'ont pas de clef de voûte et sont bâtis sur des sables²⁴. Par la réflexion la pensée se perçoit comme activité représentative, se découvre comme imagination radicale. L'autonomie ne consiste pas à se donner à soi-même une loi qui serait fondée en nature ou en raison. Elle ne consiste en rien d'autre qu'à se poser la question : pourquoi devrais-je obéir à cette loi ? pourquoi devrais-je penser ainsi ? C'est dire qu'elle tient tout entière dans la réflexivité, qu'elle s'effectue au plan de lucidité où la conscience sait que toutes ses élaborations sont arbitraires. En se retournant sur elle-même réflexivement, la pensée découvre, ou plutôt rencontre le fait, et par là même sait, qu'il n'y a pas de fondement extérieur à sa propre activité créatrice. Ce savoir produit par la réflexion n'est pas un savoir négatif, qui s'épuiserait tout entier dans le constat nihiliste qu'il n'y a pas de fondement à nos élaborations du sens. Car *la réflexion n'est pas une affaire psychologique mais ontologique*. La réflexion crée un nouveau niveau d'être²⁵. C'est ainsi comprise, je crois, que la vérité, bien qu'elle soit social-historiquement instituée, vaut au-delà de toute inscription particulière.

Mais si l'autonomie est vérité, pour autant que la vérité est le mouvement de la conscience réflexive, du questionnement, l'autonomie maximale tient dans le questionnement maximal, celui qui met en question la loi de sa propre existence.

Ces sociétés [La Grèce antique et l'occident moderne] représentent, derechef, une forme nouvelle d'être social-historique – et, en fait,

d'être tout court : *pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, de la vie, et, pour autant que nous le sachions, de l'Univers, on est en présence d'un être qui met en question sa propre loi d'existence, son propre ordre donné*²⁶.

Un être capable de remettre en question sa loi d'existence, qui donc atteint au maximum de son autonomie en se scindant de ce qui constitue la loi même de son existence, voilà bien en effet une altération radicale de l'être depuis qu'il y a de l'être. Certes, la clôture n'est jamais totalement fracturable : « nous ne pouvons jamais la briser au point d'être capables de nous envoler hors de toute clôture, d'accéder à une «vue de nulle part²⁷» ». C'est que la clôture n'est pas simple négativité, et que sa brisure n'est pas pure positivité, comme si nous accédions à l'être en n'étant plus *un* être. Ce serait oublier que la clôture est proprement constitutive de l'autonomie du pour-soi. Aussi faut-il renverser notre point de vue sur la finitude, celle du pour-soi, celle du sujet, celle du social-historique. L'illusion qui nous trompe ici, cette illusion qui identifie finitude et passivité, est probablement l'une des plus difficiles à déraciner. Pour Castoriadis, la finitude n'est pas la passivité, mais la condition ontologique de l'autoconstitution du pour-soi. En ce sens, l'acte de clôturer n'est pas tant le signe de la passivité que la réaction de l'activité spontanée à la passivité. C'est pourquoi la finitude du sujet ne gît pas dans sa passivité

[...] mais dans la nature même de l'activité de son imagination, de l'imagination radicale, qui à la fois lui constitue une sorte de niche éclairée et assure pour ainsi dire à jamais qu'il ne pourra pas en sortir si ce n'est en créant de nouvelles niches. La finitude du sujet, c'est la subjectivité elle-même, son être-sujet, non pas sa « passivi-

té » ou « réceptivité », mais *la limitation (la clôture) inéliminable de son activité créatrice*. C'est parce que, chaque fois, c'est un sujet, ou une société, qui spontanément crée, que cette création ne peut être que la sienne. C'est cela, la détermination ultime de l'être-pour-soi – qui n'est pas limitée par sa passivité à l'égard de l'étant, mais par le fait qu'il est nécessairement chaque fois *ce* sujet-ci, *cette* société-ci, un sujet ou une société particuliers, et non pas tout sujet ou toute société possible²⁸.

L'acte de clôturer est un acte positif de création. Mais si cela vaut pour l'homme comme être pratique et comme être de connaissance, cela ne vaut pas pour le tout de l'homme. Car pour l'homme comme artiste, comme être d'imagination radicale, les choses apparaissent sous un tout autre angle. « Les créations humaines qui relèvent décisivement de l'imagination radicale et de l'imaginaire social essaient de briser les murs de ces niches *sans en constituer d'autres*. Ce serait peut-être une des définitions possibles de l'art : *briser la clôture sans en reconstituer une autre*. Et c'est peut-être la raison pour laquelle l'art a cette importance centrale dans l'histoire de l'humanité²⁹. »

L'artiste³⁰ pourrait briser une clôture sans en refaire une autre, parce que l'œuvre n'est de toute façon pas vraiment une clôture. Mais qu'en est-il des clôtures en politique ? N'est-ce pas cela qu'on vise désormais aussi en politique ? N'est-ce pas leur destruction que vise notre modernité la plus contemporaine ? Briser les clôtures civilisationnelles, religieuses, nationales, sociales, générationnelles, sexuelles sans en faire de nouvelles ? Faire de la politique comme l'artiste fait son œuvre ?

Dans l'hypothèse où la création artistique fournit en effet le paradigme de l'autonomie politique dans sa version la plus contemporaine, si ce qui est visé politiquement c'est bien la destruction

de toute clôture, ne pourrait-on interpréter tout autrement que ne le fait Castoriadis lui-même le monde glaçant qu'il voit naître et dénoncer, ce monde du vide et de la dérive, de l'apathie, ce monde qui produit une société de non-personnes, une société de l'insignifiance justement ? L'interpréter non pas comme une forme nouvelle de clôture, cette clôture d'autant plus efficace qu'elle qu'elle est lâche et informe, mais comme le destin possible sinon préférable d'une réflexivité qui, arrivée à son point de lucidité maximale sur l'arbitraire des créations humaines, butant donc en ce point sur la question ultime de « la signification de la signification³¹ », en viendrait à *faire sécession* ? Comme si le vide et la dérive, loin d'être induits par l'hétéronomie résurgente que fabrique la société de « la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle » du réel, était l'un des possibles de l'autonomie elle-même. Car enfin, l'autonomie à son maximum, c'est l'émergence de ce niveau d'être où un étant, le sujet humain, au-delà du pour-soi, de la psyché, du social-historique, en vient à *mettre en question la loi même de son existence*, et refuse à ce titre toute clôture, toute détermination. Et puisque arbitraire ontologique il y a, pourquoi ce sujet très contemporain ne préférerait-il, et à juste titre éventuellement, l'arbitraire du vide et la possible dissolution de l'être à celui de la clôture et des violences qu'elle comporte toujours ?

Notes

1 CASTORIADIS (C), *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, coll. « La couleur des idées », Paris, Seuil, 2002, p. 283.

2 *Sujet et vérité*, p. 282 (je souligne).

3 *Sujet et vérité*, p. 73.

4 « Notons-le : la déconstruction et tout ce qui lui est relatif est naï-

vement prise dans cette aporie. Voici la thèse : « des gens parlent de la visée de la vérité, ils sont conditionnés par le logocentrisme gréco-occidental, qu'il faut déconstruire ». Au nom de quoi faut-il le déconstruire, c'est encore une autre question (que supposer d'autre sinon au nom d'une visée de vérité, ou de moindre erreur ?) », *ibid.*, p. 178.

5 « Le terme «volonté», autant que le terme «sujet», etc., a très mauvaise presse ; il est pratiquement exclu de la philosophie du xx^e siècle. En fait il est inéliminable de toute philosophie, de toute politique, de toute éthique et de toute psychanalyse, malgré les apparences », *ibid.*, p. 111-112.

6 « Il est clair qu'aucun être pour-soi ne pourrait «organiser» quelque chose à partir du monde si ce monde n'était pas intrinsèquement organisable – ce qui veut dire qu'il ne peut pas être simplement «chaotique» », CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe 5. Fait et à faire*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1997, p. 285.

7 *Ibid.*, p. 309.

8 CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe 2. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, collection « Points », 1986 : « Radicalement inapte à la vie, l'espèce humaine survit en créant la société, et l'institution. L'institution permet à la psyché de survivre en lui imposant la forme sociale de l'individu, en lui proposant et imposant une autre source et une autre modalité du sens : la signification imaginaire sociale, l'identification médiatisée à celle-ci (à ses articulations), la possibilité de tout rapporter à elle. »

9 CASTORIADIS (C), *ibid.*, p. 460 (je souligne).

10 *Ibid.*, p. 477.

11 *Sujet et vérité*, p. 140.

12 *Ibid.*, p. 369.

13 *Ibid.*, p. 258.

14 CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe 3. Le monde morcelé*, Paris, Seuil, collection « Points », 1990, p. 243.

15 *Ibid.*, p. 244.

16 *Domaines de l'homme*, p. 292-293.

17 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1975, chapitre VI.

- 18 *Domaines de l'homme*, p. 456.
- 19 *Sujet et vérité*, p. 53.
- 20 *Ibid.*, p. 282.
- 21 *Ibid.*, p. 285.
- 22 *Ibid.*, p. 74.
- 23 *Fait et à faire*, éd. citée p. 336 (je souligne).
- 24 Voyez *Domaines de l'homme*, p. 458.
- 25 *Sujet et vérité*, p. 280.
- 26 *Domaines de l'homme*, p. 294 (je souligne).
- 27 *Fait et à faire*, p. 281.
- 28 *Sujet et vérité*, p. 430 (je souligne).
- 29 *Ibid.* (je souligne).
- 30 Et peut-être aussi le mystique. Voyez sur « le mystique vrai » les quelques lignes bien allusives de *Domaines de l'homme*, p. 473-474.
- 31 Voyez sur ce point « Institution de la société et religion », dans *Domaines de l'homme*, p. 454-480.

— La transcendance de l'autonomie —

Bruno Karsenti

Directeur d'études, LIER

Castoriadis est un penseur contre-religieux plutôt qu'anti-religieux. Il n'est pas anti-religieux au sens où il combattrait la religion comme une forme d'existence dont il faudrait affranchir la condition humaine. Il n'y a chez lui ni opposition active, ni même résignation: il ne s'agit pas d'imaginer un point de vue extérieur à la société telle qu'elle est, ou aux sociétés telles qu'elles sont, avec les religions qui les habitent. Le problème est de penser la religion en tant que partie intégrante ou dimension constitutive de la structuration sociale comme telle. Mais, précisément, ce problème n'est formulable que si l'on dispose d'un contrepoint. Un autre point de la structuration sociale est requis : non pas à l'intérieur de la religion, mais dans la discussion sur les lois, la pensée et la production des lois comme objet de délibération et de discussion par les individus socialisés. Ce levier n'est pas donné dans n'importe quelle société. Il compte parmi nos caractéristiques. Castoriadis le dit avec fermeté et sans fausse pudeur: l'expérience de l'autonomie est de source exclusivement grecque, et de facture exclusivement gréco-occidentale. La Grèce, l'Europe, l'Occident, ont donc rendu la contre-religion possible (et, accessoirement, l'anti-religion) ; c'est-à-dire, simultanément, l'acquisition d'un point de vue externe sur la religion et la conscience de soi de l'autonomie, exempte de toute religiosité.

Le contre-religieux s'étaye donc sur ce socle. Il définit le contrepoint du religieux dans le social, comme capacité ouverte au sein d'une certaine vie sociale (ou plutôt socio-politique) à s'emparer de la loi des lois, à permettre au groupe lui-même de légitimer les lois dans le moment où il se les donne. La religion est au contraire la capture ou la forclusion de la loi des lois – par soumission aux puissances des origines, mythe étiologique, ou encore révélation. Les modalités, à cet égard, peuvent varier. Pour n'être pas indifférentes

au mode de légitimation des lois, ces variations dessinent globalement l'espace de l'hétéronomie. Les lois nous viennent d'ailleurs. L'anomalie, voire le miracle grec, a consisté à introduire dans cette condition quasi-universelle un écart, le seul et unique écart significatif, initiateur d'une expérience de l'autonomie dont toutes les sociétés, à un degré ou à un autre, sont aujourd'hui pénétrées.

Et cependant, si l'on se borne à présenter les choses ainsi, un scrupule nous prend. Je suppose, à lire les textes que Castoriadis a consacré à la religion que ce scrupule l'a pris. Opposer ainsi l'autonomie à l'hétéronomie se réduit à une question de capture, ou de place, dans une fonction qui n'est pas modifiée entre un pôle et l'autre : légitimer les lois. Or il s'agit de savoir si l'on parle de *la même loi* lorsqu'elle est religieusement légitimée ou lorsqu'elle est le produit d'une délibération du groupe. Le problème est d'entrer dans la logique du mot confus de légitimation. Qu'une loi soit légitime parce que nous nous la sommes donnée est le raisonnement spontané des modernes, et c'est en cela qu'ils sont de filiation grecque, c'est entendu. Mais les modernes ne sont pas que cela : ils raisonnent encore autrement, ne sont pas simplement subjugués et détournés de tout raisonnement quand la tradition est jugée par eux légitime. Plus encore, ils ont bien l'idée qu'en religion, il en va vraiment de *lois* – que les religions ne sont pas désactivées dans leur dimension juridico-politique quand le politique et le juridique sont instanciés, pour le groupe tout entier, dans le domaine qu'on dit « public », en production de la loi, lieux d'exercice de l'autonomie. Le point de vue contre-religieux estime que cela n'est pas socialement insignifiant, qu'on n'est pas libéré de l'hétéronomie quand l'ère de l'autonomie s'est ouverte, et qu'il ne s'agit pas, dans l'approfondissement de cette dernière, de chasser la religion de sa place légitimante, comme s'il était question de la *même place*, une

place figée que le groupe, fort du préfixe réfléchi que le mot autonomie lui confère, viendrait maintenant occuper.

En réalité, la place a changé. Le passage de l'hétéronomie à l'autonomie n'est pas un passage, mais un déplacement. On ne sort pas de l'hétéronomie en faisant éclater la vérité : « là où était le dieu, le groupe doit advenir ». L'adage freudien ne fonctionne pas. Car ce n'était précisément pas là où était le dieu, ou où était Dieu (ou les ancêtres, ou la vérité, ou l'autorité...) que le groupe advient. Dans le mot autonomie, en bref, il n'est pas seulement question d'un changement de regard sur l'origine de la loi. Il s'agit surtout de libération de l'origine, de relativisation de l'originaire, et de sa répercussion sur le concept de loi. C'est ce qu'on veut dire en affirmant que la légitimation n'a pas le même sens entre un pôle et l'autre. Le problème, *notre* problème, est dès lors de se demander à quel déplacement est soumise la question, humaine, de l'origine. Ce qui suppose de commencer par se demander quelle est sa place, dans le régime de pensée et d'action où elle prévaut : dans la religion, domaine par excellence de l'hétéronomie.

Ce genre de question, il me semble qu'une pensée conséquente de l'autonomie ne peut pas l'éviter. Revenant sur elle-même, elle y reconnaît son impensé principal. A un palier de réflexivité supérieur, elle doit donc chercher à pénétrer ce que Castoriadis, parmi d'autres, a appelé l'« énigme de l'hétéronomie ».

C'est cette énigme que je me donne pour objet dans cet exposé, à partir de Castoriadis, mais aussi à partir de Durkheim. Castoriadis est un lecteur aigu et perspicace de Durkheim. Il sait discerner ce qui est peut-être l'idée fondamentale du maître de la sociologie française, une idée qu'il n'a d'ailleurs forgée que très progressivement au fil de sa carrière. Lentement, il l'a séparée de la gangue qui l'enveloppait encore dans ses premiers travaux, où règne une

polarisation trop stricte des sociétés traditionnelles et des sociétés modernes – le diptyque solidarité mécanique/solidarité organique de la thèse de 1893, *De la division du travail social*. Dans les dernières œuvres, en particulier dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, le point de vue change : on comprend que la religion n'est pas simplement au centre des sociétés pré-modernes, mais qu'elle en est une dimension absolument coextensive. Celles-ci sont donc qualifiables de religieuses en un sens fort. Un doute nous prend alors : ce sens fort nous est-il vraiment accessible ? Dans ces sociétés, manque le moindre distinguo dont on puisse user pour faire de la religion un secteur ou un domaine de la vie sociale, même élevé en position prééminente. C'est l'organisation sociale comme telle, c'est la vie sociale elle-même qui est religieuse, au sens où tout jugement, de valeur comme de réalité, obéit à une hiérarchisation et à une normativité qui a dans la religion son foyer. Cette identité entre religion et société n'est rien d'autre que l'énigme de l'hétéronomie. En quoi nous concerne-t-elle ? C'est qu'elle conduit à nous interroger sur le genre de société, les nôtres et celles dont nous héritons, qui ont pu altérer cette identité substantielle, et qui ont dû, dans une mesure qui reste à déterminer, déroger insensiblement à leur identité de société. En d'autres termes, les sociétés religieuses indiquent que la société puisse être *essentiellement* religieuse, qu'elle puisse l'être dans son essence de société. C'est là une énigme qui, si on en prend toute la mesure, fait retour vers nous et se redouble dans la question suivante : en quoi sommes-nous vraiment une société, en quoi formons-nous réellement des sociétés, dès lors que cette identité a cessé d'avoir la force de l'évidence, et qu'elle nous apparaît plutôt sous le sceau de l'énigme ? Tel est le degré de réflexivité auquel nous parvenons, en lisant bien *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Enigme redoublée par la conclusion de ce livre-couronnement de

l'œuvre durkheimienne : en quel sens une société *laïque* existe-t-elle ? Qu'est-ce qui fait d'elle, authentiquement, une société ?

Le maître-mot de Castoriadis est le mot « institution ». Je doute pourtant, bien que le mot soit durkheimien, que la lecture de Durkheim ait beaucoup compté dans l'usage qu'il en fait. Son inspiration semble à la fois plus classique et plus moderne, décalée en tout cas par rapport à la référence sociologique. A travers ce mot d'origine romaine, on peut dire qu'il s'efforce de penser Grec, ou de penser en grec. Mais on peut dire aussi qu'il s'efforce de penser en psychanalyste, en freudien. L'institution, en effet, c'est d'abord ce qui, humainement, prémunit l'espèce humaine contre une identification psychique immédiate entre esprit et réalité : tout rapporter à soi, ne laisser se creuser aucune distance qui permette au monde de se donner à la psyché, c'est là *l'hubris* fondamentale de l'humanité.

Ce postulat est comme le bord externe de la pensée de l'institution – un bord que Castoriadis pointe du doigt plus qu'il ne l'explore. Ce qu'il conçoit sous cette *hubris*, les représentations et les conceptions à travers lesquelles il la ressaisit, empruntent aux mythes mis en forme par la psychanalyse, ou à la psychanalyse relue depuis Homère. Il nous suffira donc nous aussi de l'indiquer, sans chercher à pousser plus loin l'analyse. L'important est de comprendre que l'institution est pour l'homme ce qui répond à cette situation invivable d'indistinction, à un chaos indissolublement mondain et mental. L'humanité ne peut alors survivre à son *hubris* qu'en prenant la voie instituante. Par quoi elle se distribue immédiatement en sociétés particulières. En chacune, un fait instituant préside à la survie, rompt avec l'identification psychique primaire. L'institution *médiatise*, c'est sa vertu essentielle : elle médiatise en particularisant le groupe, en le définissant comme groupe, c'est-à-dire en le circonscrivant au sein de l'humanité générique pour rendre, non pas pro-

blématique, mais littéralement insignifiant le fait que les membres de groupes différents appartiennent à la même espèce. L'humanité, soulignons-le, n'est pas pertinente du point de vue institutionnel. Ce sera tout un travail historique, ou socio-historique, pour qu'elle le devienne. Primordialement, seuls sont institutionnellement pertinentes, ou significatives, les réalités sociales, les groupes et leurs propriétés.

Le champ ouvert par l'institution est alors celui de la signification, par le seul canal qui nous permette d'y accéder : dans le lexique de Castoriadis, l'imaginaire social. L'institution est imaginaire, elle fonctionne à l'imagination socialement mise en œuvre : c'est ainsi seulement que nos relations aux êtres du monde, qu'ils appartiennent à notre société ou pas, peuvent être dotées de signification. Le monde, social ou pas, est alors celui d'une société déterminée, parce que c'est par ce biais particularisant, isolant, que l'individu peut s'y maintenir en donnant sens à ce qui lui arrive, et ne pas s'y abolir par identification psychique chaotique au chaos du monde.

Et cependant – c'est là que commence la méditation proprement religieuse de Castoriadis – ce risque, l'institution imaginaire ne l'a pas absolument conjuré. La demande de sens n'est pas complètement saturée par la production signifiance de l'institution imaginaire de la société. Le chaos du monde déborde nécessairement l'institution imaginaire. Celle-ci est une zone de stabilisation à laquelle on peut toujours se raccrocher, mais encore faut-il qu'on le fasse, qu'on résiste à l'emportement où l'événement nous absorbe. La signification est médiante, mais la médiatisation requiert un effort socialement articulé. En langage religieux on dira : l'imaginaire social ne nous *sauve* pas.

La religion, par contre, assume cette fonction, et elle l'assume déjà dans l'ordre de l'institué : elle met le chaos à distance, médiatise

l'expérience, permet qu'on se soit pas psychiquement emporté et qu'on ne devienne pas fou. L'imaginaire social et ses significations ne nous sauvent de la folie qu'à ce niveau très profond, de facture religieuse. Religieux voulant dire ici : reconnaissance d'une source du sens, ou encore d'une « signification de la signification ». C'est ce que Castoriadis appelle encore la « clef de voûte absente de l'édifice », ce qui le fait tenir sans qu'on le perçoive.

Et en effet, que la clef de voûte soit *absente*, c'est le point fondamental. Du point de vue des sociétés humaines, du point de vue de l'institution en acte, un écran ne peut pas ne pas se former, que la religion prend en charge. Lui seul garantit que l'abîme cesse vraiment d'être vu, et par conséquent que du *salut*, et pas seulement de la signification, soit expérimenté à travers l'institution. Lui seul nous assure *qu'on en est sorti*. La signification de la signification n'est pas une simple opération de redoublement : c'est la condition de ce que les significations accomplissent ce pour quoi elles sont faites : non seulement signifier, mais nous sauver en signifiant. Le salut, concept religieux cardinal, ouvre forcément une vision sur ce dont il figure l'échappée. Or cette vision a besoin elle-aussi de s'assurer de l'être à distance de ce qu'elle voit. La signification de la signification est requise sur ce plan. Signification imaginaire sociale elle aussi, elle se singularise par l'image qu'elle délivre de ce dont toute signification est la conjuration.

Le point fort, le bastion inexpugnable de la religion se tient là : s'il faut s'en sortir par l'institution, ce n'est pas seulement en raison de notre *hubris* d'humain, c'est aussi pour une raison que l'institution porte avec elle, dans son concept et dans sa possibilité. La position première, l'instituant, le bord interne de l'institution est comme un précipice: il ouvre forcément sur le chaos qu'il surmonte.

Dans certaines sociétés, rares et précieuses entre toutes, on verra

un travail sur les significations aborder autrement la question de la signification de la signification, contourner l'absence de la clef de voûte et frayer un autre chemin pour reconstruire tout l'édifice social : on concevra alors un autre genre de médiations que celles fournies par les significations imaginaires sociales qui ont dans la religion leur foyer. La recherche de la vérité, la philosophie, la pensée politique (*l'épistémé politique*) inséparable de l'expérience de l'autonomie, pavent cette autre voie. Chez Durkheim (et bien que Castoriadis ne le dise pas), la tâche revient à la sociologie. Quoiqu'il en soit des formes qu'elle prend, on comprend que la pensée de l'autonomie, l'expérience de l'autonomie, sont *alter*-religieuses. Mais alors, cela veut dire qu'elles sont dans un rapport tendu à la réalité institutionnelle. Le point décisif est de savoir en quoi ces formes de pensée sont *sociales* (par où l'on voit le génie de Durkheim, et avant lui de Comte : la sociologie, c'est sa vocation qu'on peut dire spéculative, incorpore le social à la pensée consciemment et résolument, pour la première fois).

Résumons. Les sociétés, en tant que sociétés, ne recherchent pas la vérité. Elles peuvent seulement, dans certains cas très singuliers, abriter la recherche de la vérité, et cela les conduit à changer d'identité sociale, c'est-à-dire à desserrer l'identité durkheimienne primaire, qui n'est autre que le nœud du fait institutionnel. Le contre-religieux, chez Castoriadis, prend sens à partir de ce seuil critique : il faut que ce nœud se fasse, sans quoi il n'y a pas de vie humaine possible. Mais de cette nécessité ne découle pas que la vérité de l'institution soit socialement perceptible. C'est tout le contraire : de cette nécessité découle que l'institution doive être traitée depuis un « ailleurs », un autre lieu qu'elle-même. La signification de la signification n'est pas de même rang que les significations imaginaires sociales ordinaires. Le bord interne de l'institution, on

l'a dit, est un précipice. Cela étant, c'est un ailleurs où le dispositif s'enclenche : c'est encore, ou plutôt déjà, une signification.

Religieusement, l'ailleurs doit être localisé, si l'on ne veut pas que l'identification primaire reprenne le dessus. Ou encore : la signification, dans sa facticité, doit être *décrétée signifiante*. Notre salut vient de ce que nous accomplissons des fins supérieures, qui s'imposent à nous comme aux événements du monde. Ces fins nous assurent et s'assurent de nous, nous donnent assurance tout en s'assurant de notre soumission. Pour illustrer ce point, Castoriadis renvoie le plus souvent, non à une religion relatée par les ethnologues, non à une donnée susceptible d'une lecture « primitiviste », mais à l'expérience pure de la révélation, dans sa forme juive : élus nous sommes, quoi qu'il en soit des vicissitudes de l'expérience historique, et quand bien même elle n'est qu'une trame de malheurs atténués par quelques accalmies. Mais nous le sommes en tant que peuple, ou encore en tant que *société juive*. Nous le sommes en tant qu'obéissant à la Torah qui nous a été révélée comme la source de toute signification et identifiée comme telle au commandement de Dieu.

Cette matrice est largement transposable, au-delà même du champ qu'on dit expressément religieux : c'est elle qu'on retrouve dans les religions des ancêtres et dans les mythes étiologiques qu'investissent les ethnologues ; mais c'est elle aussi qu'on repère dans l'éthique traditionnelle de la cité – le devoir d'être *kalos kagathos* –, et jusque dans les expériences politiques séculières, qu'elles imposent de servir le roi ou de construire le socialisme. A tous ces niveaux, dont certains relèvent de la religion instituée et d'autres pas, dont certains gardent la référence à un droit divin et d'autres pas, l'instituant religieux, infiniment plus diffus que l'institution religieuse, se montre pour ce qu'il est : il y a de la signification, et ce fait même signifie. Nous sommes sauvés, ou du moins nous pouvons l'être, pas forcément en

obéissant à Dieu en personne, mais en nous situant dans l'orbite de l'imaginaire instituant, en étant attiré par lui, c'est-à-dire en fixant quelque part hors de nous la source du sens.

Cela ne va pas sans peine, nul confort ou facilité dans cette expérience. Car, on l'a dit, la saturation du sens est impossible, et c'est ce qui, en profondeur, justifie la religion elle-même. A ce titre, le cas extrême des juifs est à la lisière de ce qui est humainement imaginable, ce qui avive une autre énigme (celle qui a occupé le vieux Freud, et dans laquelle Castoriadis ne s'aventure pas). Le problème de la non-saturation, ou de l'incomplétude, est un problème constant, ou du moins récurrent : ce qui arrive, les événements du monde, frappent des sociétés et des individus, des individus comme faisant partie de ces sociétés, mais des individus suffisamment individués pour qu'une disposition particulière les singularisent. Comme le dit, non Castoriadis, mais Edmond Ortigues : le réseau des significations sociales, avec les appuis qu'elles fournissent aux individus en termes de statuts et de relations normées, n'épuise pas le « pathos significatif » qui fait que ce qui arrive m'arrive *à moi*, singulièrement, et que je veux comprendre pourquoi. Le destin est la brèche dans le domaine des significations imaginaires sociales qui, à la fois ouvre sur leur incomplétude et entreprend de la combler. En toute religion, quelque chose de ce type subsiste : il y va toujours de l'évitement de l'identification par la médiation signifiante, avec son inévitable raté, ou du moins ses accrocs inévitables ; bref, il y va de l'accueil inquiet de l'absentement de la signification. Et cet accueil culmine forcément dans la signification de la signification, renvoyée à une instance supérieure et étrangère – quand bien même elle se penche sur nous et se préoccupe de nous, quand bien même (singularité ou extrémisme, à nouveau, du cas juif) elle nous *élit*¹.

La pointe du raisonnement de Castoriadis ressort ici : dire qu'il

faut qu'il y ait de la signification est une *décision* religieuse (que la cas juif accuse plus qu'aucun autre). Elle porte sur l'origine, ou plutôt elle constitue l'origine en origine. L'origine trouve ainsi sa définition : elle est, précisément, l'identité de l'être et de la signification. Or cela ne va pas de soi ; cela se décide. Et cela se lit en toutes lettres dans le fait que l'on pose, non pas n'importe quelle signification – la signification d'un être en particulier – mais la signification de la signification. Non pas redoublement, comme on l'a dit, mais vue sur l'abîme, immédiatement articulée à son retrait, perception *niée*, et par là fondation. L'origine nous fonde, en ce qu'elle fait voir et en ce qu'elle permet de ne pas voir, dans *la même opération*. Elle sanctionne notre incapacité, sans faire de nous des incapables, puisque nous sommes par elle fondés à penser et à agir comme nous devons le faire.

Par quoi Castoriadis est tout à fait freudien : le *credo sed quia absurdum* est la pierre angulaire de toute religion. Il faut que la réalité soit niée, mais qu'elle soit niée en ce qu'elle pourrait ne pas signifier. Inversement, la recherche de la vérité (la philosophie) commence à partir du moment où l'on admet qu'il se peut, non qu'il n'y ait pas de signification, mais qu'il y ait de l'être qui signifie et de l'être qui ne signifie pas – en d'autres termes, que le réel franchisse les frontières de la signification, n'y soit pas tout entier contenu. La recherche de la vérité est aventureuse, parce qu'elle s'aventure hors de la religion (tout comme de l'idéologie), la sortie s'effectuant précisément sur ce seuil que le credo permet de tracer. Or sur quoi porte la décision logée dans le *credo sed quia absurdum*? Qu'est-ce qui, exactement, ne peut pas être affronté par les hommes dans le moment où ils plongent dans l'institution hétéronome, c'est-à-dire dans toute vie instituée ramenée à son noyau de production de significations imaginaires sociales ? Qu'est-ce que recouvre exactement l'origine ?

On le voit, l'énigme de la signification se ramène à une manière de comprendre l'« autre » comme source du sens. Ce n'est pas de ne pas comprendre, de ne pas vouloir voir, par faiblesse ou effroi, que l'autre n'est nul autre que nous-mêmes, que la vérité est dans l'auto-crédation sociale, que l'auto-institution est la vérité de l'institution. Dire cela, c'est décréter l'autonomie comme l'hétéronomie s'est elle-même décrétée, et c'est tourner le dos à leur enveloppement, se retrouver avec deux énigmes à la place d'une. A la limite, c'est substituer un credo à un autre – ou encore, faire de la pensée de l'autonomie une *idéologie de l'autonomie*. Non : le problème se loge dans l'hétéros, dans l'altérité de l'hétéronome, pas dans l'identité à soi. C'est que l'autre de la pensée hétéronome n'est pas vraiment « ailleurs », il ne l'est que métaphoriquement. Il est plutôt à distance, dans un autre lieu certes, mais dans un autre lieu auquel nous nous relions précisément par la signification. Si la signification de la signification est l'énigme de l'hétéronomie, c'est parce que l'hétéronomie s'élance à partir d'un geste qui scinde l'ailleurs en deux : elle forge un « ailleurs » *ad hoc*, afin qu'il n'y ait pas d'instanciation possible de quelque chose qui correspondrait à un « ailleurs » de la signification. Son ailleurs, dès lors, est un écran – on le savait déjà, toutes les critiques de la religion, toute les pensées anti-religieuses le savaient déjà. Mais une pensée *contre-religieuse* dit en fait autre chose : cet écran n'occulte pas une identité à soi du groupe, son acte pur auto-crédateur. Il occulte la véritable transcendance sur laquelle un tel acte prend appui, l'autre transcendance qui n'est pas la transcendance religieuse : le réel débordant la signification, auquel on risque de s'identifier, mais auquel il nous a été possible de ne pas nous identifier.

En bref, il se pourrait donc que la signification de la signification ne soit une énigme qu'en raison d'une ambiguïté sur ce que

constitue vraiment un ailleurs de notre expérience, ou encore sur ce que nous appelons (sur ce que la religion appelle) transcendance. La religion entretient cette énigme, parce que la transcendance est pour elle toujours déjà domestiquée, ramenée à ce que le collectif de référence peut supporter d'échappement de la signification. Elle se situe sur le bord *interne* de l'institution imaginaire de la société. Le non-sens y est côtoyé, et immédiatement maîtrisé à l'aide d'une « formation de compromis » : puissance des ancêtres, oracles, révélations, autorité des origines, autorité des signes qui ne peuvent se dépouiller de leur densité scripturaire ou simplement vocale. Tout cela ne fait qu'accuser le fait que la transcendance religieuse est toujours déjà ramenée à nous, immanentisée, édulcorée et en définitive rejetée. Il est nécessaire qu'au non-sens une place soit faite dans notre expérience, en tant précisément qu'elle est *nôtre*, et pas celle de quiconque occupant incidemment la même place, inséré dans les mêmes relations instituées, jouissant du même statut et des mêmes droits. L'institution imaginaire peut aller aussi loin que possible, les significations imaginaires sociales peuvent être aussi solidement établies que possible, personne, c'est un fait, ne connaît le même destin. De cela, la religion rend compte, ce en quoi elle est bien, justement, sur le bord *interne* de l'institution. Mais si elle est interne, c'est qu'elle inscrit le destin dans un discours sensé : sur l'autel des augures, à partir des révélations, elle trace un chemin dans un monde où le sujet hésite, mais où il n'est pas complètement désorienté. Plus généralement, elle lui fournit des appuis permettant d'échapper au chaos qu'il a entraperçu, et qu'il fallait qu'il entraperçoive pour lui échapper.

La religion n'est-elle alors rien de plus que le salut des ignorants ? Rien ne nous permet de l'affirmer. Car ce dont elle sanctionne l'ignorance, l'incapacité à voir l'abîme dont elle porte la trace, nul

savoir ne vient le remplir en quelque lieu que ce soit de l'espace social. Recourra-t-on à l'*épistémé* et à la *zetis*? La recherche de la vérité, la philosophie, n'a pas même son amorce dans l'épreuve d'une ignorance religieuse qui ferait retour sur soi. Le « grand paradoxe » que voit Castoriadis est d'un tout autre ordre : il réside dans le fait que la vraie transcendance n'est *précisément pas* religieuse, que la religion est *précisément* refoulement de ce que serait une vraie transcendance – celle qui réside dans l'ailleurs de l'*institution*.

Dit plus simplement : ce n'est pas l'autonomie qui dénoue l'énigme de l'hétéronomie et démasque son paradoxe. Celui-ci, on l'a vu, se trahit dans le fait qu'un véritable ailleurs de la signification ne peut pas être religieux, c'est-à-dire institué. C'est la pensée de l'institution, et pas de l'auto-institution, qui aura donc constitué ici le bon guide, et le seul. Elle le fait en s'approfondissant jusqu'à rejoindre une transcendance véritable, au-delà de toutes nos formations de compromis. C'est-à-dire, en définitive au-delà de la religion elle-même.

Castoriadis va jusqu'à dire ceci : il est essentiel à la religion d'être idolâtrie. Idolâtrie, ici, ne veut pas dire superstition, préjugé, religion dévoyée, mais bien *vera religio*, médiation sur le mode de la signification, révélatrice et occultante, en un unique geste qui la structure en formation de compromis. Le type le plus pur de l'idolâtrie, à cet égard, n'est pas le fétichisme. C'est plutôt la parole révélatrice, les mots de Dieu, signifiants et commandants, commandant en signifiant, nous vouant sans issue au paradoxe de l'hétéronomie à *notre mesure*, où le nomos et l'hétéros sont soudés l'un à l'autre, faisant que l'hétéros n'est déjà plus vraiment « ailleurs ».

A nouveau, les juifs figurent le peuple religieux par excellence, non pas ceux qui ont détruit les idoles, mais ceux qui ont fait des idoles avec des mots, et *seulement avec des mots*, prenant à la rigueur

le défi de faire signifier la signification de la signification. C'est ainsi que Castoriadis, entre les lignes, interprète leur littéralisme.

On se dit en cela qu'ils sont les plus éloignés des Grecs, s'il est vrai que les Grecs sont les premiers témoins de l'autonomie. Or, encore une fois, ce n'est pas ainsi que la sortie de l'hétéronomie doit se concevoir. Il ne s'agit pas d'opposer à la formation de compromis un démenti qui permettrait à l'institution de coïncider avec elle-même, d'assumer qu'elle naît d'un acte du groupe simultanément accompli et refoulé. Certes, l'autonomie n'est concevable que lorsque la parole de Dieu cesse d'être la loi des lois, elle naît quand l'idée de loi se lie à la recherche de la vérité, ou encore que le logos défait les mots-idoles (en Grèce, ceux de l'oracle de Delphes). Mais le problème de la signification de la signification n'a pas sa résolution dans l'autonomie, ce n'est pas l'autonomie qui dénoue l'énigme de l'hétéronomie. C'est la vision de *l'autre ailleurs*, l'ouverture sur le monde à quoi la signification est suspendue.

Le fait qu'il y a du social plutôt que rien peut-il faire l'objet d'une pensée qui ne soit pas folie, qui ne cède pas à l'identification primaire ? Je crois que c'est dans cette question que culmine la méditation religieuse de Castoriadis ; elle n'est pas à la gloire du philosophe politique, ou du politique tout court, du penseur de la cité ou du citoyen qui expérimente pour la première fois l'autonomie. Si un sujet peut être assigné à une pensée de ce type, celui-ci correspond plutôt au mystique. L'opposé du juif croyant, son symétrique inverse situé au même niveau que lui sur le bord interne de l'institution mais assumant une capacité qui n'est pas grevée d'incapacité, le personnage qui se tient « debout face à l'abîme », ce n'est pas le philosophe, mais le mystique. Et rien ne nous permet de dire que, de l'existence du mystique, découle la possibilité de la philosophie, la recherche de la vérité, l'élaboration de la pensée autonome. Rien ne

nous permet de tracer une généalogie qui partirait de l'ailleurs vraiment ailleurs, du non-originaire, de la non-fondation, pour mener à l'autonomie. L'autonomie réagit certes à l'hétéronomie. Elle remet en question la source du sens religieusement instituée, elle conteste à la loi des lois la fonction d'origine, et elle le fait sans représenter une autre version de l'origine, mais une objection à l'originaire. Cela étant, elle n'hérite pas de l'autre ailleurs, elle ne recueille rien de lui. Elle ne se fonde pas sur une nouvelle transcendance, la seule vraie. Elle est délibération, discours, enchaînement des significations imaginaires sociales réordonnées selon la recherche de la vérité, délibération. La délibération est exempte de religion, certes, mais elle est aussi bien exempte de tout mysticisme.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que depuis la pensée de l'autonomie, une critique de la religion est susceptible de s'insinuer dans le fonctionnement de l'hétéronomie jusqu'à en extirper le caractère éminemment mondain, strictement institutionnel, profondément humain et social. La transcendance n'est pas religieuse ; elle existe cependant, mais nous n'y avons pas accès. Même l'accès le plus rigoureux, l'accès juif, n'est jamais qu'un accès à ce qu'on y a mis. Mais il y a bel et bien des mystiques, en marge des religions instituées. Il y en a toujours eu : ils sont comme ces asociaux que toute société, dans le sillage de ses pratiques religieuses et de ses dogmes, draine dans son sillage institutionnel. Des hommes hors compromis, qui ne sont cependant pas fous. Ils sont alors comme les témoins d'une limite. « Debout face à l'abîme », on est forcément seul. L'expérience est possible, mais ce n'est pas une expérience sociale. L'héroïsme, ici, confine à la pure expérience de pensée dont les vertus n'auront été que critiques, c'est-à-dire de nous permettre de mieux situer la religion dans l'espace institutionnel, et de mieux saisir le sens de l'intuition durkheimienne de l'identité substantielle

entre religion et société. Mais sa vertu n'est pas de donner accès à la brèche qui s'ouvre, dans certaines sociétés, au sein de cette identité. Le mystique n'est pas un critique, ce n'est pas non plus un philosophe ou un citoyen. C'est le témoin d'une limite, ce n'est pas son penseur.

Sans nous laisser emporter par la bravade de Castoriadis – « debout face à l'abîme » –, et en nous retenant d'y lire la traduction du préfixe *auto* – autoposition, autocréation, auto-institution, autonomie –, tirons cependant une leçon de son évocation du mysticisme, de ce qu'il voit et de ce qu'il fait voir de nos limites. Ni un individu socialisé ni un collectif ne se tient face à l'abîme, l'abîme n'ayant pour lui ni signification ni réalité. La religion est sociale, instituée, précisément en ce qu'elle noue la réalité à la signification jusqu'à l'absurde qui signifie encore. C'est le secret de l'identité entre société et religion que Durkheim a su dégager dans ses dernières œuvres, à travers cette thèse inouïe, quand on la prend à la lettre, de l'origine sociale *et* religieuse des catégories.

Ce qu'apporte Castoriadis, c'est que l'idée d'origine sociale doit être prise en un sens strict : l'origine doit sa puissance à ce qu'elle fait voir et à ce qu'elle cache, sachant que ce qu'elle cache est précisément ce qu'elle fait voir, et inversement. Toute signification n'est pas de cet ordre, mais *la signification de la signification* l'est. Et elle l'est forcément. La perspective contre-religieuse dégage alors sa portée : pour n'être pas illégitime, la signification de la signification n'encercle la question de la signification que parce que nous le voulons bien. Nous pouvons, à l'inverse, et si nous le voulons, nous mouvoir dans l'espace des significations sans agiter la question de la signification de la signification. Il y a du sens dans les lois, les lois se pensent, du moment que nous comprenons qu'elles sont celles de notre société. Cette pensée-là, matricelle à l'égard de la

pensée de l'autonomie, doit alors mettre à distance la question de la signification de la signification.

Or dans cette mesure, et dans cette mesure seulement, la figure du mystique lui importe. Non en ce qu'elle préfigure celle du philosophe ou du citoyen, mais en ce qu'elle lui indique que sa rupture avec la religion n'est pas un abandon de ce qui fonde réellement la signification des lois. En ce qu'elle lui indique, en d'autres termes, que nous ne sommes pas irrémédiablement arrimés à l'originnaire. L'autonomie, alors, peut vraiment s'élancer.

Notes

1 Par où l'on voit que l'élection est une manière singulière de traiter la non-saturation de la signification. Elle n'affirme l'étrangeté de la source du sens qu'en forçant sa proximité : il n'y a que nous que Dieu regarde, bien qu'il soit la source de *tout sens*. Il y a deux ordres de significations, pas moins signifiantes, mais situées néanmoins sur des plans différents : l'enchaînement des faits naturels et historiques qui se déroulent hors de la vie juive, et la vie juive. La vie juive seule adjoint à la signification le souci de Dieu. C'est le cœur de la proposition monothéiste : non pas il n'y a qu'un seul Dieu, mais il n'y a qu'un seul peuple qui soit celui que Dieu élit ; et il y a des nations (*goyim*), qui obéissent à Dieu sans le savoir, et dont le sort ne le préoccupe pas.

— Quel sujet, quelle démocratie, quelle communauté ? — Improvisation libre sur trois thèmes classiques —

Sophie Klimis

Professeure de philosophie
Université Saint-Louis, Bruxelles

Introduction

« Vous pouvez revenir interminablement dessus et y trouver toujours autre chose. C'est cela la définition du « classique » : ce qui ne s'épuise pas, et surtout pas à la première lecture. » (Cornelius Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit*, p. 181)

En 1996, lors d'une conférence prononcée au Portugal, Castoriadis avait posé le constat suivant, en forme d'avertissement :

« 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, 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 liberté¹. »

Vingt ans après, il semble que ce constat soit plus que jamais d'actualité et nous impose de persévérer dans le projet indissociablement théorique et practico-poiétique que revendiquait Castoriadis : « prendre en charge la totalité du pensable² », notamment en tentant de saisir ce qui fait la singularité de la *forme* de société (*eidos*) qui est la nôtre, dans un projet de théorie orienté par la visée d'un projet politique qui est celui de l'autonomie. Sur un double front réflexif et créateur, il s'agit donc de construire la critique de la société néolibérale et de travailler à la « dépasser », en repérant les « germes d'autonomie » qui pourraient s'y manifester. En effet, la société contemporaine se doit d'affronter à une échelle mondialisée des défis majeurs et inédits dans l'histoire humaine, qui ont surgi

sur plusieurs fronts en même temps : politique, psychologique, technologique, écologique, éthique, existentiel. Je voudrais donc ici commencer par expliciter *la manière* dont, aujourd'hui, il me semble pertinent de mettre l'héritage de pensée de Castoriadis en travail pour les *élucider*³. Puis, à titre d'exemple, je tenterai de dégager la « forme du pensable⁴ » d'un « nœud de questions » auxquelles nous avons à nous affronter aujourd'hui. Enfin, je chercherai à faire droit aux « réponses émergentes » qui leur sont adressées en direction d'une réactivation du projet d'autonomie⁵.

I. Methodos

On peut dégager de l'œuvre de Castoriadis une « méthode » philosophique au sens fort du terme : un « art » de conduire le processus de pensée de manière réglée, ou plus littéralement (*met-hodos*) – puisque *hodos* en grec signifie le chemin –, un art de cheminer avec certaines questions, en approfondissant « interminablement » leur complexité. Cette méthode tient selon moi en quatre règles :

1. Partir des sollicitations imprévisibles du réel et même plus spécifiquement d'une « pratique. »
2. Donner tout son poids critique au travail de l'imagination théorique.
3. Partir de l'élucidation d'un mode d'être spécifique et le prendre comme « référentiel » pour articuler l'étude de tous les autres « domaines » de l'être.
4. Éluclider ce qui fait la singularité de chacun des six « carrefours du labyrinthe » (*polis, logos, psychè, koinônia, kairos, poièsis*), tout en cherchant à comprendre comment ils s'articulent les uns aux autres.

Dans le texte bilan « Fait et à faire », Castoriadis revient sur son itinéraire personnel en insistant sur le fait que « c'est comme idées *politiques*, non pas philosophiques⁶ » que sont apparues dans ses écrits l'autonomie et la créativité des masses, cette dernière ayant plus tard été repensée comme « irruption de l'imaginaire instituant dans et par l'activité d'un collectif anonyme⁷. » C'est en tant que militant cherchant à participer concrètement à l'avènement d'une société socialiste que Castoriadis a tenté la « clarification théorique » de ce qui était en train de s'inventer dans le mouvement ouvrier, d'en penser la signification générale émergeant dans des occasions particulières : « les grèves sauvages de l'industrie automobile américaine » (1956), « les grèves des dockers anglais » (1956), « les grèves de l'automation en Angleterre » (1956), « la signification des grèves belges » (1961), etc.⁸ C'est en tant qu'économiste ayant travaillé durant des décennies à l'OCDE qu'il a critiqué les fondements du capitalisme et c'est en tant que psychanalyste qu'il a prolongé la réélaboration de la seconde topique freudienne proposée par Piera Aulagnier⁹, en développant la modélisation de la « monade psychique. »

Pour bien insister sur l'ancrage pratique de ces idées qui ont porté toute son œuvre et qu'il avait de ce fait qualifiées d'« idées mères¹⁰ », Castoriadis se distancie de la figure du « quelqu'un qui aurait réfléchi uniquement à partir de l'histoire de la philosophie¹¹. » Il serait donc erroné de croire qu'un premier Castoriadis « militant » aurait cédé la place à un « second » Castoriadis « philosophe », ou encore que la concrétude du « niveau sociologique » aurait été quittée/perdue pour l'abstraction d'une ontologisation/ substantialisation du social, ainsi que le lui ont reproché Axel Honneth et Danilo Martuccelli, notamment. Une telle vision des choses se trompe de perspective pour envisager l'œuvre de Castoriadis, car il y a bien

chez ce dernier une *constante* dans son refus de ce qu'Amartya Sen avait pour sa part qualifié d'approche « transcendantaliste¹². » *Jamais*, Castoriadis n'a élaboré *in abstracto* un modèle théorique pour ensuite « l'appliquer » au réel, comme si ce dernier n'avait vocation qu'à l'illustrer. Ceci, alors qu'il a *toujours* lu les philosophes de la tradition, découverts à l'âge de treize ans¹³. Si ce n'est pas d'eux qu'il a « hérité » de questions strictement « spéculatives », on pourrait dire qu'il s'est « nourri » de leurs diverses manières de *construire des questions* pour se forger sa manière d'appréhender celles que le réel lui imposait. A cet égard, une petite anecdote fort signifiante tirée de la *Métaphysique* d'Aristote me semble emblématique, même si Castoriadis ne s'y est jamais référé : Aristote critique les Pythagoriciens pour avoir « attiré les faits à leur théorie » en « produisant (*poiouein*) » un dixième astre, « l'anti-terre », alors qu'on ne pouvait en observer que neuf¹⁴. Aristote est donc en train de dire que les Pythagoriciens ont purement et simplement *inventé* ce dixième astre, car dans leur numérologie sacrée, le nombre dix symbolisait la perfection. Il fallait donc *nécessairement* que les astres, qu'ils considéraient comme divins, soient au nombre de dix. Cette affabulation théorique eut la vie longue, puisqu'on parla de l'anti-terre au moins jusqu'à Kepler...

Cette anecdote nous dévoile ce qu'on pourrait qualifier de *mauvais usage archétypal de l'imagination théorique*, puisque la réalité y est faussée et déformée pour « coller » à une théorie préétablie. Or, Castoriadis n'est précisément jamais tombé dans ce piège. S'il a donné toute son importance au travail de l'imagination dans la constitution de la théorie psychanalytique, par exemple, ce fut pour *donner à voir* des aspects de la réalité psychique qui seraient restés inaperçus sans l'éclairage décalé de ce que j'ai pour ma part appelé le « mythe théorique » de la monade psychique. On peut le com-

prendre en rappelant la manière dont Castoriadis avait envisagé la « description » des hommes *avant* les dons de Prométhée dans le *Prométhée Enchaîné* d'Eschyle :

« Cet état est totalement irréaliste [...] et pourtant la description d'Eschyle donne à voir quelque chose qui est plus important que le réel : l'état de l'homme « avant » ou « en dehors » de l'institution de la vie sociale [...] ce qui est décrit ici, c'est l'homme tel qu'il serait s'il avait un corps, évidemment, et une âme – mais pas de pensée. C'est ce que j'appellerais l'inconscient originaire, l'a-rationalité de la monade psychique. Un état semblable à une figure de rêve – pleine de figures de rêve – que nous ne pouvons penser que logiquement, hypothétiquement et par abstraction [...] je prétends que cette abstraction est plus importante que la réalité car elle seule nous permet de comprendre tout ce qui, chez l'homme, provient de ce qui est au-delà des données psychiques primaires et se rapporte à la dimension sociale, à ce qui, pour nous, est l'institution de la pensée et des arts¹⁵. »

Castoriadis a voulu rester fidèle au projet d'autonomie en *déplaçant sa focale* d'élucidation théorique *et* d'action pratico-poiétique du champ de la créativité sociale – qui lui semblait « en éclipse » suite à l'échec du mouvement ouvrier, miné par sa bureaucratisation, puis à celui du mouvement étudiant de 68 pour les mêmes raisons –, vers celui de la *psychè* individuelle. À partir des années 80, la relation entre analysants est donc devenue pour lui le « lieu » privilégié d'une *praxis* émancipatrice, avec l'enseignement, cette autre forme d'action pratico-poiétique que Castoriadis a expérimentée dans le cadre de ses séminaires à l'EHESS et qui l'a conduit à envisager la *paideia* comme vecteur d'un *erôs* véritable pour la

recherche de la connaissance¹⁶. C'est pourquoi l'« ontologisation » de la société à laquelle il se serait livré en thématissant les notions de « social-historique » et de « collectif anonyme », loin de faire perdre à Castoriadis le contact avec la réalité sociale « empirique », me semble en fait découler de *ce changement de focale*. Puisque l'autonomie est indissociablement individuelle et collective, Castoriadis l'envisage désormais *d'abord* à partir de la *psychè* individuelle et de la question de sa possible transformation en sujet autonome, réfléchissant et délibérant. Toujours en restant ancré dans la visée que sa pratique de psychanalyste lui indiquait, Castoriadis a brossé le portrait de divers *Ideal-Typ* (à la manière de Weber, qu'il a beaucoup lu) : le type anthropologique de « l'individu » néolibéral, et avant lui, ceux de l'entrepreneur et de la classe ouvrière de la première phase du capitalisme, notamment, mais aussi celui du « citoyen grec » et de son *éthos*, dont les traits déterminants sont le courage, la responsabilité et la honte (le sens de ce qui se fait et de ce qui ne se fait pas, bref, la capacité d'autolimitation)¹⁷. C'est donc en privilégiant l'étude de « l'individu » envisagé comme *incarnation* des significations imaginaires de sa société que Castoriadis *continue* son travail d'élucidation de la créativité sociale. Ce qui apparaît à ses détracteurs comme une abstraction rendant « évanescence » la réalité sociale s'avère être le résultat d'un changement de son point d'ancrage dans le réel.

Si, en parallèle à cet intérêt pour les « types anthropologiques », dérivé de sa pratique psychanalytique, Castoriadis s'efforce de penser ce qu'il a appelé l'*eidos* social-historique du capitalisme et de la création grecque, c'est en remobilisant un immense matériau empirique (celui amassé lors des décennies de *SoB* et d'un immense travail sur les textes des historiens, poètes et philosophes grecs) en vue de construire quelque chose comme leur « universel concret¹⁸ », ou

peut-être plus justement leur « forme générale¹⁹ ». En cela, et peut-être malgré lui, car il ne l'a jamais thématisé comme tel, Castoriadis est resté fidèle à Marx. On oublie en effet trop souvent que pour mettre à jour les « lois » de l'histoire supposées fonder le matérialisme historique en tant que « science », Marx s'est appuyé sur un immense matériau empirique dont le *Capital* a conservé quelques traces, comme les dizaines de pages consacrées aux rapports des commissions d'enquête parlementaires anglaises sur les conditions de travail dans les fabriques, aux rapports de médecins, aux témoignages d'ouvriers (hommes, mais aussi femmes et enfants), ainsi que de patrons²⁰, etc. En cela, Marx ne s'est pas du tout livré à une étude de sociologie empirique du capitalisme anglais. Il a dégagé l'*eidos* de la société capitaliste, sa « forme générique » : il a dessiné la « figure » permettant de rendre « pensable » ce mode d'être spécifique qu'est celui d'une « forme » social-historique déterminée.

C'est pourquoi dans sa réponse à Axel Honneth, Castoriadis s'est dit préoccupé d'ontologie « pour sauver notre pensée et notre cohérence²¹ ». Dans ce qui lui est indubitablement apparu comme une « crise » des sciences humaines face aux sciences dites « dures », il a tenté de relancer le « germe » du grand projet de théorie qui avait en quelque sorte pour la première fois institué les unes et les autres : celui d'Aristote, lorsqu'il avait cherché à sérier les différents domaines de l'être en mettant à jour leurs « principes (*arkhai*) » propres ainsi que la méthode correspondant à chacun (car on ne « pense » pas un nombre ou un astre comme on « pense » un fait humain). La métaphore des « carrefours du labyrinthe » montre bien que Castoriadis avait tenté de reprendre le « programme » théorique d'Aristote tout en subvertissant deux de ses principaux présupposés : l'incommunicabilité des genres de l'être, désormais susceptibles de « chevauchements » et d'embranchements divers.

Et le primat de l'étude de « l'être en tant qu'être », désormais remplacé par la mise au jour du social-historique comme mode d'être spécifique et de la nécessité de penser l'ancrage social-historique de toute entreprise d'élucidation théorique.

Ainsi, Castoriadis ne « lâche » pas l'antique question de l'âme (*psychè*), qu'il continue à approcher par le biais de fictions théoriques, dans le sillage d'un Platon, par exemple. Mais il considère qu'on ne peut plus la poser en dehors de l'espace conceptuel institué par Freud²², tout en tenant compte des recherches de la neurobiologie, des études sur le vivant (Varela) et sur les interactions incessantes de la *psychè* et de la société. Il réfléchit la politique (*polis*) à partir des formes qu'elle prend dans le monde contemporain (le mouvement ouvrier) et de ses simulacres (l'Etat et sa bureaucratie) tout autant que de son invention grecque. Il pense ce qui soude le commun des individus d'une société ou ce qui le délie (*koinônia*) – notamment les questions de la technique et du travail –, dans le cadre des sociétés ancienne et capitaliste, ou encore dans ce que serait une société « post-révolutionnaire. » Le champ de la raison et du discours (*logos*) implique selon lui aussi bien d'interroger l'ensemble de la philosophie héritée et de mettre à jour ses présupposés (celui de la détermination de l'être et du discours à son sujet, notamment) que de s'interroger sur ce qui fait la singularité de la science moderne ou encore les rapports complexes de l'histoire et de la vérité. Dans le sillage de nombreux textes de *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis revendique de penser à partir de « l'occasion » (*kairos*), l'événement qui survient et impose d'être « saisi », qu'il s'agisse de « l'événement polonais » de 1981 ou de l'accueil enthousiaste reçu par un livre de B.H. Lévy qui dévoile le pouvoir de « l'industrie du vide » et la nécessité de « lutter pour la préservation d'un authentique espace public²³ » de débat et de réflexion collective. Enfin, un texte

posthume consacré à la poésie ancienne et à la poésie moderne, mûri pendant plus de vingt ans montre que ses éditeurs ont vu juste lorsqu'ils ont ajouté dans les *Figures du pensable* un sixième « carrefour du labyrinthe », en le baptisant *poièsis*²⁴. Car pour Castoriadis, non seulement « l'exploration comparative des ressources expressives des langues » constitue un élément central pour « l'élucidation des voies et moyens de la création social-historique²⁵ », mais l'œuvre d'art (dont le poème constitue le paradigme) constitue bel et bien un mode d'être à part entière, dont la particularité est d'ouvrir une « fenêtre sur le chaos²⁶. »

Pourquoi et comment mettre en œuvre les règles trop rapidement esquissées de cette « méthode » héritée de Castoriadis ? Parce qu'il me semble plus pertinent de réinventer la radicalité de son geste « pratico-théorico-poiétique » plutôt que « d'appliquer » ses concepts ou encore de se poser des questions « vides » telles que « qu'est-ce que Castoriadis aurait pensé de la montée du radicalisme religieux, des derniers développements de l'intelligence artificielle, etc. ? » Parce qu'il est urgent de lutter contre l'hyper-spécialisation qui caractérise de plus en plus le « cadastrage » universitaire, sous prétexte d'« accélération » des découvertes scientifiques et d'un usage fallacieux de l'autolimitation. Certes, il ne nous est plus possible de nous rêver en Pic de la Mirandole et il est évident que nous devons renoncer d'avance au fantasme de pouvoir *maîtriser* l'ensemble des champs de la connaissance. Néanmoins, il faut avoir conscience du fait que l'hyper-spécialisation est l'une des facettes de l'infiltration de l'institution universitaire par la logique bureaucratique, si souvent démasquée par Castoriadis au sein des mouvements mêmes qui visaient l'autonomie. Si la « division des tâches » en politique revient toujours à asseoir une division entre « dirigeants » et « dirigés », le compartimentage académique entrave le travail de la

pensée, c'est-à-dire la saisie des problèmes dans toute leur ampleur et leur complexité. C'est pourquoi il nous faut tenter de « penser la totalité du pensable » à partir de la perspective qui est la nôtre. Ce qui revient à dire que l'articulation des six « carrefours » *diffèrera* selon qu'elle sera le fait d'un.e psychanalyste, d'un.e sociologue ou d'un.e philosophe, par exemple, car la construction des un.e.s et des autres sera plutôt ancrée dans le pôle *psychè*, *polis* ou *logos*. Mais dans chaque cas, articulation des six pôles il y aura. Ceci nous impose aussi la confrontation de ces diverses constructions²⁷, dans le cadre d'échanges interdisciplinaires qui restent à inventer, car comme l'avait déjà pointé le psychanalyste Wilfred Bion, souvent on se réunit en groupe pour *ne pas penser*.

2. *Ammata*²⁸

Je propose donc à la discussion un exemple de « nœud » de questions qui tente de frayer un cheminement de pensée à travers les six « carrefours » du labyrinthe proposés par Castoriadis :

Logos. Je partirai des recherches en neurosciences et en intelligence artificielle et de ce qu'elles nous disent de « l'hominescence » en cours, cette transformation de la condition humaine liée au « progrès » technoscientifique, que Michel Serres avait pour sa part fait débiter au lendemain de la seconde guerre mondiale²⁹. Grâce à l'étude de l'ADN des gènes des fossiles, on sait désormais qu'il faut renoncer au mythe d'une humanité univoque et inchangée au fil du temps : tout comme il n'y a pas « une » mais « des » espèces humaines différentes qui ont peuplé la terre (l'homme de Néanderthal appartenait à une autre espèce que la nôtre, celle de sapiens³⁰), il n'existe pas « une » humanité inventant des techniques de plus en plus complexes et qui resterait quant à elle inchangée, mais

coévolution et cotransformation de l'homme et de l'artefact³¹. En ce sens, l'importance de l'inscription social-historique dépasse sans doute ce que Castoriadis avait pensé : si les « significations » de ce que c'est que d'être humain sont social-historiquement instituées (et donc nos manières de sentir, de bouger, de penser, etc.) c'est *aussi* parce que nos connexions neuronales se modifient et se transforment, qu'elles se « sculptent » en fonction de nos interactions avec notre environnement et singulièrement avec les artefacts que nous créons. L'autocréation humaine doit donc désormais aussi se penser comme autocréation et autotransformation perpétuelle de nos *cerveaux*.

Castoriadis avait qualifié l'intelligence artificielle de « paradigme *négatif*³² », dans un contexte où il posait que « la question de l'unité/différence psyché/soma reste toujours aussi obscure, et sa discussion doit être reprise non seulement du point de vue « traditionnel » (« psychosomatique », etc.) mais aussi du point de vue des développements contemporains³³. » Il allait de soi pour lui que l'intelligence artificielle ne pourrait être qu'instrumentale et qu'elle ne pourrait jamais se caractériser par l'autoréflexivité, apanage de l'humain puisque « se penser » présuppose la capacité imaginative de se donner un « objet » qui n'existe pas en tant que tel : son propre processus de penser³⁴. Aujourd'hui, il est intéressant de constater d'une part que la machine est devenue infiniment plus performante que l'humain sur ce registre³⁵, mais aussi que les recherches actuelles tentent précisément de « dépasser » le stade instrumental pour aller vers des formes d'autoréflexion et d'auto-apprentissage de la machine, laquelle échapperait de ce fait au contrôle de l'humain. Jamais, la frontière n'a été aussi mince entre ce qui est scientifiquement démontré et réalisable et ce qui *pourrait* l'être (et qui n'en est donc encore qu'au stade du fantasme). On se demandera à cet égard si le « cyborg » (*cybernetic organism*) pourrait

être considéré comme le *summum* de l'autocréation humaine. Par les greffes, les prothèses, voire maintenant la possibilité de faire marcher des paralytiques grâce à des neuroprothèses contrôlées par la pensée, l'hybridation de l'homme et de la machine existe bel et bien et donne une résonance particulière à la célèbre réplique d'Aristote : « la *tekhnè* parachève ce que la nature est incapable d'accomplir par elle-même ou bien elle l'imité³⁶. » L'humain est donc capable de se recréer une « nature de second degré », du moins pour ce qui concerne sa corporéité. Mais les tenants du « post-humanisme » nous prédisent un avenir plus incroyable que celui qu'avaient pu imaginer les plus inventifs des écrivains de science-fiction : le « dépassement » de l'humain non pas « par » mais « dans » la machine, ce qui passe par sa *désincarnation*. En effet, ils supposent que les *data* du cerveau pourront être stockés sur un ordinateur et par là nous faire accéder à une forme d'immortalité.

Or, dans la première formulation consciente de l'autocréation humaine selon Castoriadis, le premier *stasimon* de l'*Antigone* de Sophocle, la mort (Hadès) était précisément posée comme étant la seule limite imposée à la capacité d'invention humaine (« Hadès seul, il ne pourra le vaincre ») et par là même *aussi* comme ce qui rend possible le développement de cette inventivité. On rappellera en effet que Castoriadis insistait à juste titre sur l'importance de l'autolimitation comme nécessaire corollaire de l'autonomie. La plupart de ces « post-humanistes » se revendiquant des Lumières, on en retiendra au moins ceci : contrairement à ce que pensait Castoriadis en insistant sur la distinction et même l'opposition entre les deux significations imaginaires de la modernité (l'autonomie et la maîtrise pseudo-rationnelle sur le monde), elles ne sont que les deux facettes d'une seule et même signification imaginaire, déjà attestée dans la pièce de Sophocle. L'éloge paradoxal de l'humain

autonome, « terrifiant et extraordinaire (*deinos*) » comprend en effet la longue liste de tous les êtres et éléments de la nature qu'il a domptés à son profit (le vent, la mer, les oiseaux, les chevaux, etc.). Ceci, grâce à ses inventions, qui sont *toutes* présentées comme des techniques de domination du vivant. Aujourd'hui, nous sommes donc contraints de penser le point de renversement ultime du désir d'autonomie dans sa transmutation interne en hétéronomie radicale : le choix délibéré et volontaire de l'autoaliénation du vivant humain à la machine inerte³⁷, vue comme émancipatrice des « limites » supposées insupportables de notre condition humaine mortelle.

Koinônia. Les bouleversements induits par le « progrès » de la technoscience concernent aussi la dimension de notre « vivre ensemble. » Le principal d'entre eux est sans conteste la possible disparition de l'activité au fondement de la communauté humaine jusqu'ici: le travail. Après la robotisation quasi-totale des usines, ce sont les industries de services qui sont touchées, comme en attestent les licenciements massifs au sein des banques et des supermarchés, dont le personnel est remplacé par l'e-banking et les caisses automatiques³⁸. La quasi totalité des emplois actuellement existant est vouée à disparaître dans les décennies à venir. Certains pronostics nous parlent de 50 % de la population qui resterait active d'ici quelques décennies, d'autres font tomber ce pronostic à 20%. On notera qu'à la question qui devrait logiquement s'ensuivre – « que vont faire les 50%, voire 80% de ces gens qui ne travailleront plus ? » – nos dirigeants semblent en préférer une autre : « que faire de tous ces gens inactifs ? » Une participante au colloque a évoqué le *tittytainment*, un mot-valise forgé par Zbigniew Brzezinski, ex-conseiller du Président Carter, lors du premier *State of the World Forum* en 1995. Réunissant cinq cents des dirigeants politiques, hommes d'affaires

et scientifiques les plus puissants du monde (Bush père, Thatcher, Gates, etc.), ce forum avait pour but de déterminer l'état du monde et de suggérer des objectifs de société. Leur constat premier aurait été que « dans le siècle à venir, deux-dixièmes de la population active suffiraient à maintenir l'activité de l'économie mondiale³⁹. » Pour éviter toute « révolte » du reste de la population, désormais « inutile » au regard de la logique néolibérale, la « solution » proposée par Brzezinski est donc le « tittytainment », entendu comme phase ultime de l'*entertainment* en ce qu'il vise à créer une sorte d'état régressif et léthargique comparable à celui de l'enfant qui s'endort en étant allaité. Le *hands off* aujourd'hui élargi du Marché à la Technoscience devrait donc nous interpeller, dans un contexte où, pour ne prendre qu'un seul exemple qui nous concerne toutes et tous, il est prouvé scientifiquement que l'usage répété des écrans qui nous a subrepticement été imposé par ledit progrès technoscientifique⁴⁰, génère précisément un tel état léthargique du cerveau⁴¹.

Nous devrions donc sérieusement réfléchir à la manière de réinventer aujourd'hui la *skholè*, ce « temps libre⁴² » que les Grecs considéraient quant à eux comme le temps spécifiquement « humain », car il était consacré à des activités telles que la politique et la philosophie. On pourrait leur ajouter aujourd'hui toutes les pratiques artistiques et sociales n'ayant pas d'autre but que le « bien vivre » des communautés humaines. Quant à la question de l'articulation du « bien vivre » à la strate originarie de la survie biologique, elle s'impose plus que jamais à notre réflexion collective, dans un contexte de raréfaction et de privatisation croissante des ressources naturelles de base comme l'eau et le pain. Faut-il en arriver à l'extrémisme « Vegan » pour être conscient du fait que, comme le soulignait Castoriadis, « ce serait déjà bien si nous pouvions assurer « indéfiniment » à tous les habitants de la Terre le « niveau de vie » des pays riches en

1929⁴³ », ce qui passe nécessairement par une transformation de nos habitudes alimentaires à tous, vers plus de frugalité ?

Quant à la question de la répartition de la richesse monétaire, cette « chrématistique » qui fait « basculer l'humain dans le désir de l'illimité⁴⁴ » comme l'avait déjà aperçu Aristote, l'écart *disproportionné* entre une masse croissante de « très pauvres » et un petit nombre de « très riches » est intenable, comme le signifie déjà la littéralité de cet adjectif : si un être humain peut accepter qu'un autre gagne trois fois plus que lui, pour telle et telle raison, ait deux maisons alors qu'il n'en a qu'une seule, etc. Le fait même que la disproportion échappe à tout « cadrage » et donc à toute « limitation » dans des proportions rend la révolte inévitable. Si l'égalité des salaires préconisée par Castoriadis en laissera plus d'un songeur, l'allocation universelle, très discutée aujourd'hui, me laisse quant à moi tout aussi perplexe : si les créateurs de cette idée étaient animés d'idéaux sociaux indéniables⁴⁵, l'allocation universelle semble dangereusement « récupérable » dans une logique néolibérale qui y verrait le bon moyen de faire table rase de tous les acquis sociaux (plus de pensions ni de chômage), dans le sens d'une uniformisation vers le bas (assurer à tous le strict minimum vital, et sans doute moins que cela) poussant à une recrudescence du « struggle for life » (accepter à tout prix n'importe quel job à n'importe quelles conditions) et/ou à une hyper-frugalité imposée (cultiver son potager pour avoir de quoi manger, sans plus aucun « temps libre » à consacrer à quelque chose d'aussi superflu que la politique...)

Psychè. Le philosophe des sciences Pierre Cassou-Noguès a développé sous l'appellation de « syndrome du thermomètre » une intéressante réflexion au sujet des mutations du psychisme induites par la technoscience, que je voudrais ici prolonger⁴⁶. Cassou-Noguès part d'une anecdote autobiographique : son oncle avait toujours

sur lui un thermomètre afin de mesurer la température de la pièce où il se trouvait. Il avait en effet absolument besoin de ce détour extérieur pour savoir s'il avait chaud (au cas où le thermomètre indiquait plus de 20 degrés) ou froid. Cassou-Noguès donne une définition générale de ce « syndrome » : il s'agit selon lui de « la décision de confier à une machine le soin de mesurer ce qui devrait relever d'une expérience intérieure. » Or, ce qui était une simple « petite lubie » de l'oncle s'avère devenir la norme dans nos sociétés technoscientifiques : l'humain « délègue » de plus en plus aux machines ce qui devrait relever de sa seule perception interne. Ce « syndrome » est-il typique d'*homo communicans*, cet « homme sans intériorité » stigmatisé par Philippe Breton⁴⁷ ? Selon Cassou-Noguès, il faudrait plutôt considérer que l'intériorité n'est pas supprimée mais qu'elle devient lisible par l'extérieur. D'après lui, ce syndrome révèle une tentative d'éliminer l'angoisse générée par la peur de l'erreur, qui s'explique assez bien par l'idéologie du « risque zéro » dans laquelle nous baignons.

Pour ma part, j'y vois plus précisément le signe d'une angoisse à s'assumer comme *arkhè tôn essomenôn*, selon la formule d'Aristote : source et principe des événements à venir. Autre manière de le dire : ce n'est rien moins que *la faculté de juger qui tend à être anesthésiée* dans nos sociétés, par le développement technologique, mais pas uniquement⁴⁸. Nous avons de plus en plus peur de l'imprévu, de l'inattendu, bref, de *l'événement et de la créativité*, auquel nous parvenons de moins en moins à être capables de *répondre en situation*, lui préférant le « planifiable » de ce qui est totalement sous contrôle. Or, délibérer et juger sont les activités principales qui devraient caractériser l'exercice de notre autonomie. Mais il y a plus interpellant encore. Bien que Castoriadis ne le thématise pas explicitement, toute son analyse de l'individu capitaliste (et singulièrement néo-

libéral) tend à le penser sous le signe de l'oxymore suivant : pour la première fois, une société aurait « élevé » un « type anthropologique » qui serait un *analogon social de la monade psychique*⁴⁹ :

« Le capitalisme semble être parvenu à fabriquer le type d'individu qui lui «correspond» : perpétuellement distrait, zappant d'une « jouissance » à l'autre, sans mémoire et sans projet, prêt à répondre à toutes les sollicitations d'une machine économique qui de plus en plus détruit la biosphère de la planète pour produire des illusions appelées marchandises. »⁵⁰

Or, on rappellera que le rôle de l'institution sociale est au contraire de « domestiquer » l'a-rationalité et la toute-puissance de la « monade psychique », en substituant l'investissement de significations imaginaires sociales collectives au flux illimité d'images privées (phantasmes) qui constituait cette monade. Autrement dit, pour la première fois, une société, la nôtre, serait en train de former des « individus » qui ne peuvent pas « porter » et faire subsister leur institution social-historique mais qui ont au contraire vocation à la détruire. En effet, constate Castoriadis, en faisant de l'Argent la signification imaginaire et la valeur centrale, on détruit en réalité toute valeur et tout sens, puisque tout devient interchangeable : si tout « vaut » rien ne vaut⁵¹. Dès lors, la société capitaliste n'aurait pu subsister que grâce à la persistance de « types anthropologiques » hérités d'autres institutions social-historiques comme le juge intègre, l'enseignant passionné, l'ouvrier soucieux de la belle ouvrage⁵², etc. Mais jusqu'à quand seront-ils « reproductibles » ? Comment le noyau monadique pourra-t-il continuer à être repoussé au tréfonds du psychisme, si le mot d'ordre que les parents transmettent à leurs enfants est : « jouissez, tout le reste est illusoire ?⁵³ » et que, non

contents de *ne plus leur imposer aucune limite*, ils leur transmettent désormais cette ultime et folle espérance de l'éradication prochaine de cette ultime limite qu'est la mort ?

Il faut le répéter, la monade « n'existe » pas. C'est une fiction théorique que Castoriadis avait forgée pour tenter de rendre compte du stade originaire du psychisme humain. Néanmoins, la perte de sens généralisée qu'elle met en lumière est quant à elle bien réelle et cette « fiction » éclaire d'un jour nouveau certains éléments en apparence anodins de notre quotidien. Je pense par exemple aux *selfies* et à la surexposition des images de soi sur les réseaux sociaux. La modélisation de Castoriadis m'invite à proposer l'hypothèse suivante : la fabrique néolibérale de pseudo-individus analogues aux monades ne peut *de facto* pas être une réplique « à l'identique. » Elle implique une transformation radicale de leur noyau psychique : *l'assèchement de l'activité illimitée de phantasmatisation* (le seul « réel », pour la monade, était son propre monde « virtuel »), au profit d'un *réel qui tend désormais à être virtuellement privatisé*, au détriment de sa dimension de monde commun. C'est pourquoi il serait fécond de croiser les analyses de Castoriadis avec celles de Guy Debord sur la société du spectacle⁵⁴. En effet, le stade ultime du capitalisme semble effectivement être celui où il n'y a plus de « dehors » au spectacle, parce que ce spectacle nous tient désormais *aussi* lieu de « dedans » : il devient de plus en plus difficile aux individus de développer ce qu'on appelle une « vie intérieure ». Car au lieu de produire des images qui permettront la scission intérieure et la création de ce «deux-en-un », par lequel Arendt définissait la pensée⁵⁵, la *psychè* de ce nouveau type d'individu semble perpétuellement s'évider dans la production illimitée de ces images de soi qu'elle projette à l'extérieur, dans une paradoxale et perpétuelle quête de « stabilité » de son identité « trouée. »

Polis. Bien que Castoriadis ait toujours insisté sur la radicale hétérogénéité des modes d'être de la psyché et du social-historique, il est frappant de constater les liens entre le développement de cet *analogon* social de la monade psychique qu'est l'individu néolibéral et les lignes de force de nos sociétés : jamais le consumérisme néolibéral ne s'est aussi bien porté que sous la houlette de régimes « forts » (entendez : à forte hétéronomie, comme en Chine) et portés par des « individus » qui semblent incarner « l'idéal » de la monade psychique (de Trump à Poutine, malgré des différences de fond évidentes) : toute-puissance, aucun sens des limites, aucun respect des règles établies, la volonté de concrétiser directement tous ses désirs en y mettant les moyens, etc. On soulignera que ces populistes, ici envisagés sous le biais fictif de « monades psychiques assumées en tant que telles à l'âge adulte » dévoilent par là l'un de leurs paradoxes : ils visent aussi à « rassurer » leurs concitoyen.ne.s par leur stature d'hommes forts⁵⁶ et par le repli assumé sur un « soi » collectif (la nation américaine, la nation russe) promis à retrouver sa grandeur d'antan. La nostalgie lancinante et agissante de l'unité perdue, qui, selon Castoriadis, résulte de l'activité souterraine du noyau monadique au sein de la psyché individuelle adulte, est à ce jour, un leitmotiv politique puissant. Par ailleurs, de par toutes les mesures prises pour « relancer » la consommation à l'interne, on n'est pas loin, me semble-t-il, de la description qu'Aristote donnait de la « tyrannie douce » de Pisistrate, plébiscité aussi bien par les riches que par les pauvres pour les « cadeaux » qu'il faisait aux uns et aux autres afin de les inciter à se replier dans la sphère privée et à ne plus s'investir dans celle de la politique...

La grille de lecture de la fiction monadique peut aussi se superposer à toutes les autres pour rendre compte de cet autre phénomène politique central : la fermeture des frontières et la peur face aux

migrant.e.s, *a priori* vus comme des agresseurs potentiels. N'assistons-nous pas là aussi à un geste collectif conjuratoire de l'angoisse d'avoir à être un *soi* multiple et hétérogène, tissé d'altérités ? Or, ce défi que nous semblons de plus en plus craindre de relever est celui qui se pose à toute psyché lorsque la « monade » doit composer avec cet « autre » intérieur qu'est l'individu socialement formé. Le rejet du migrant focalise-t-il donc sur une figure de bouc-émissaire la « haine de soi » qui caractérise toute psyché selon Castoriadis⁵⁷ ? À moins que l'effet « hypnotique » des écrans, où les migrant.e.s sont réduit.e.s à des apparitions évanescences de quelques secondes au journal télévisé, quand ce n'est pas à des chiffres et à des graphiques, ait pour effet d'anesthésier le sens de l'humain⁵⁸, la *philanthrôpia* que tout être humain ressent naturellement pour tout autre humain, selon une sorte d'instinct de survie animal d'après Aristote⁵⁹ ?

Poièsis. Au coeur de ce noeud de questions relatives à la psyché et au social-historique, j'en dégage une, centrale, qui a explicitement émergé suite à l'intervention de Bruno Karsenti et que je reformulerai de la manière suivante : comment expliquer le surgissement de ce qu'il faut bien appeler *une passion pour l'hétéronomie* au sein même de sociétés supposées démocratiques et laïcisées ?

Si Castoriadis insiste beaucoup sur « la distinction radicale » entre l'autocréation/autoconstitution (qui concerne donc aussi les sociétés hétéronomes) et l'autonomie⁶⁰, je pense au contraire qu'il nous faut oser penser certaines formes de l'hétéronomie sous le signe de *l'aliénation volontaire* (et non pas forcément imposée de « l'extérieur »), et *donc*, comme une manifestation ultime de l'auto-perversion possible de l'autonomie. C'est volontairement et souvent après délibération (intérieure ou collective) que l'individu en vient à déléguer sa capacité de jugement à la machine ou encore à un leader charismatique. Si l'art est bien une « fenêtre sur le chaos », le

personnage d'Antigone dans la tragédie de Sophocle incarne selon moi ce cas de figure, à la limite du pensable. Castoriadis mettait l'accent sur le *monos phronein*, le « penser solitaire » et donc solipsiste qui caractérise aussi bien Antigone que Créon et qui les conduit à l'*hubris*, comprise comme incapacité à s'autolimiter⁶¹. Pour ma part, je préciserais sa perspective à partir de l'accusation très claire du chœur lorsqu'il qualifie Antigone d'*autonomos*⁶².

Il serait beaucoup trop simpliste de croire que c'est la liberté de l'individu qui serait par là stigmatisée par un chœur « grec » supposé pétri du primat du collectif. Ce qui fait le « terrifiant/extraordinaire » d'Antigone, c'est qu'elle s'est volontairement aliénée à une « loi » qu'elle a *inventée* en la plaçant sous le signe de la *mort absolutisée en nature transcendante* : « c'est en te donnant à toi-même ta propre loi (*autonomos*) que, vivante, seule parmi les mortels, tu es descendue chez Hadès⁶³ » constate le chœur, en reprenant en écho la justification d'Antigone : « quelle est donc la loi à laquelle je prétends avoir obéi ? Mon père et ma mère une fois dans la tombe, il ne pourra pas me naître d'autre frère. Voilà la loi à laquelle j'ai obéi. ⁶⁴ » Or, Antigone *aurait pu* faire un autre choix : se soumettre au décret du tyran Créon en privilégiant son mariage avec Hémon et leur future descendance, par exemple. Mais Antigone, précisément, *dépossibilise volontairement ce possible*, dans une argumentation que Sophocle emprunte à Hérodote et dont on n'a dès lors souvent pas mesuré l'importance : un mari mort se remplace, un enfant mort aussi, mais un frère né de parents décédés est quant à lui *irremplaçable*. Il est symptomatique que la plupart des traducteurs choisissent de ne pas traduire *nomos* par « loi » dans ce passage, afin de ne pas porter ombrage à la supposée transcendance absolue (et par là déjà sacralisée par la traduction) des « lois non écrites » qu'Antigone oppose par ailleurs à l'édit « humain trop humain » de

Créon. Or, *c'est bien à un duel entre deux créations réifiées en absolut par leurs inventeurs qui s'y auto-aliènent* qu'on a affaire.

Kairos. Au lendemain des attentats de Paris en 2015, j'ai été interpellée par les réactions de certain.e.s de mes étudiant.e.s. Le raisonnement d'une étudiante belge était le suivant : la société occidentale néolibérale et impérialiste est allée tellement loin dans la violence à l'encontre des plus démunis.e.s et des peuples qu'elle a colonisés puis maintenus de diverses manières sous son joug, qu'il est « logique » qu'elle « paie » maintenant ses crimes. Si l'étudiante jugeait regrettable que des innocents.e.s aient perdu la vie dans les attentats, elle semblait néanmoins considérer cette violence comme « moindre » par rapport à celle que l'Occident fait subir aux autres peuples depuis des siècles, dès lors comme quasi « méritée » et enfin presque comme « nécessaire. » Si quelque chose peut changer, et le monde, selon elle, *doit* changer, l'histoire montre que cela ne peut passer que par une forme de violence qu'elle considère à la limite comme cathartique. L'étudiante se référait à « l'injustice » dont parle Nietzsche dans la *Seconde Considération Intempestive*, au sujet de la « destruction d'un fragment du passé », mais qui est de l'ordre d'une « nécessité afin de pouvoir vivre. » Enfin, cette étudiante disait comprendre jusqu'à un certain point les jeunes Belges partis combattre en Syrie et ceux qui ont commis des actes de terrorisme. Selon elle, ce sont des idéalistes révoltés par le sort des civils massacrés par Bachar el-Assad mais aussi en colère contre la discrimination constante dont ils sont l'objet en Belgique : délit de « sale gueule », difficulté, voire, impossibilité de faire des études et de trouver un bon travail, exclusion du « rêve » consumériste, etc. Elle considérerait que, de leur point de vue, tous ces jeunes avaient obéi à l'autorité spirituelle de leur émir et qu'ils étaient morts pour leur idéal, celui d'une *autre* société où ils auraient leur place.

Contrairement à Emmanuel Valls, je ne considère pas qu'« expliquer, c'est déjà excuser. » Bien au contraire, il me semble qu'il est absolument vital de chercher à comprendre pourquoi des jeunes gens, nés.e.s et élevés.e.s dans nos pays, ont sciemment décidé *d'y semer la mort en se la donnant aussi en même temps à eux-mêmes* et pourquoi leur geste est favorablement perçu, voire « héroïsé » par d'autres jeunes, qu'ils/elles soient issus.e.s des milieux de l'immigration ou pas. Mais ceci est le commencement d'un autre nœud de questions à explorer⁶⁵...

3. *Elpidos spermata*

Face à un tel panorama, comment ne pas baisser les bras ? Quels « germes » permettant d'espérer un réveil du projet d'autonomie pouvons-nous apercevoir aujourd'hui ? Rappelons d'abord que, pour Castoriadis, l'autonomie n'est pas une fin en soi. Elle est fin et moyen, orientée par la visée en quelques sorte ultime de « la création d'êtres humains vivant avec la beauté, vivant avec la sagesse et aimant le bien commun. »⁶⁶ En guise de conclusion, je voudrais articuler autour de ce triple enjeu « classique » l'observation de ces « germes » contemporains : quels sujets humains (c'est-à-dire imaginant, délibérant, agissant, rêvant et se réfléchissant), au sein de quelle(s) communautés de vie sont en train d'inventer une nouvelle forme de politique émancipatrice ?

Le premier constat, évident, réside dans le fait que ce n'est pas au sein du « prolétariat » ni d'une « classe » sociale en particulier que « les choses bougent », mais dans l'ensemble de la société (au sein du collectif anonyme) *et* de certaines interactions entre « micro-groupes » qui investissent de significations nouvelles les sphères de l'*oikos*, de l'*agora* et de l'*ecclesia* en réinventant leurs

interactions et leurs lignes de partage⁶⁷. Ainsi, accueillir chez soi un migran.t.e devient un geste politique fort, tout comme divulguer sur la place publique le contenu de transactions bancaires (Panama papers, etc.) Car loin de jouer son rôle de « régulateur » traditionnel des rapports entre ces différentes sphères (la cité est « première par nature » disait Aristote...) la politique, précisément en restant « accrochée » à d'anciennes assignations de places et de statuts, a perdu de vue sa visée du bien commun et laisse accuser en justice des citoyen.ne.s qui pratiquent l'hospitalité sous prétexte d'aide à l'immigration clandestine (voir la condamnation de Cédric Herrou) et des lanceurs d'alerte sous prétexte de violation du secret professionnel. A titre d'exemple, j'évoquerai les actions de la plateforme citoyenne d'aide aux réfugié.e.s en Belgique *et* ses relais dans différentes sphères du pouvoir étatique. Le 21 janvier dernier, *parce que* des personnes actives à différents niveaux du gouvernement les ont prévenus de la préparation d'une vaste opération de rafle policière au parc Maximilien – stigmatisé par les autorités comme un « nouveau Calais » –, les membres de cette plateforme ont réussi à mobiliser 2500 personnes pour former une chaîne humaine. Cette dernière, couplée au fait que les policiers des zones locales de Bruxelles-Capitale et de Bruxelles-Nord ont refusé de participer à l'action planifiée par le Ministre Théo Vrancken, a finalement permis que cette opération n'ait pas lieu⁶⁸. Cet exemple montre que le projet d'autonomie passe à la fois par l'autoréflexivité permanente (les policiers ont affirmé que la solidarité n'était pas un crime) et par la redécouverte des principes que les Grecs avaient quant à eux placés sous le signe de Thémis, la justice divine : l'hospitalité envers l'étranger, le respect de la personne humaine, notamment des plus faibles, des parents et des anciens.

Dans ce contexte, il faut relever l'importance de tous les lieux

« d'interférence » entre générations, entre classes sociales, entre nationalités, etc., au croisement de l'oïkos, de l'agora et de l'ecclèsia, créateurs de nouvelles formes de vie en commun : l'habitat groupé sous ses multiples formes ; les crèches intégrées par les pouvoirs publics à des maisons de retraite ; l'intrication d'appartements pour personnes âgées et pour jeunes familles ; les étudiant.e.s habitant auprès de personnes âgées ; le « coaching » professionnel de jeunes en formation par de « jeunes » retraités.e.s ; le réinvestissement de la vie communale, par exemple autour de projets tels que « zéro déchets » ou l'aménagement d'espaces verts et d'aires de jeux pour enfants ; le succès des potagers collectifs ; les coopératives de consommateurs et l'achat solidaire auprès des producteurs, éleveurs et agriculteurs ; la démultiplication des lieux où l'on crée du commun en « faisant ensemble » des activités créatrices de socialité telles que cuisiner, coudre, tricoter, réparer, mais aussi peindre, sculpter, dessiner, etc.

C'est donc le pôle *koinônia* qui me semble être particulièrement actif aujourd'hui. Faut-il y voir un repli « technophobe » vers des activités ancestrales, une angoisse du futur nourrissant une nostalgie du passé ? Ce serait, je pense, mal évaluer les choses : j'y décèle pour ma part une réaction consciente ou inconsciente visant à *rester humains*, c'est-à-dire *la revendication de la corporéité, de la création, du sens et du lien*. Comme le souligne avec force Miguel Benasayag, le développement technologique vise à nous imposer une autre logique que celle du vivant, lequel se caractérise par la production d'une immense diversité et d'une variabilité permanente⁶⁹. Au contraire, la machine se caractérise par un fonctionnement linéaire et logico-formel. Si, depuis l'invention de la charrue, il y a toujours eu coévolution de l'homme et de l'artefact⁷⁰, la révolution numérique, en nous rendant dépendants des machines, déterritorialise l'homme

de son environnement et même de son propre corps, et le contraint à fonctionner de manière segmentée, comme une machine⁷¹. Car, loin que le cerveau fonctionne comme un ordinateur (idéologie erronée véhiculée par l'apologétique techno-scientifique), il est une « machine biologique⁷² » complexe qui « se sculpte » c'est-à-dire qui se transforme en permanence en fonction de ses interactions avec son environnement. Or, pour la première fois dans la longue liste des révolutions/inventions techniques, le numérique « disloque » nos connexions cérébrales : « un cerveau qui manipule essentiellement des informations disponibles de manière numérique voit ses fonctions progressivement remplacées par un simple mécanisme on-off⁷³. » Voilà pourquoi toutes les activités énumérées dans la liste qui précède sont avant tout des activités qui engagent le corps et les interactions avec autrui et la nature. On pourrait considérer qu'elles sont investies comme des « remèdes » (*pharmaka*) aux transformations induites par l'excès de technologie, notamment les activités artistiques, dont il est prouvé qu'elles « sculptent » tout particulièrement nos cerveaux⁷⁴.

Dans le champ politique proprement dit, je pense qu'il faut croire dans l'élan qui a porté les mouvements des places, mais en ayant en tête ce que Castoriadis avait formulé comme une « évidence » et qui résonne désormais comme un avertissement :

« Quand nous parlerons de la démocratie, n'ayons pas simplement en tête l'existence d'une assemblée qui délibère et qui décide consensuellement, ni l'absence d'une domination au sens factuel du terme par un groupe spécial ; la création grecque de la démocratie, de la politique, est création d'une activité explicitement auto-instituante de la collectivité⁷⁵. »

Il me semble que nous avons assisté à la première phase du « réveil » de ce que Castoriadis avait nommé « la passion pour la démocratie⁷⁶. » Cette première phase est celle de l'*orgè*, la pulsion, la colère, l'indignation « contre », qui doit parvenir à s'élaborer en passion « pour » le vivre-ensemble démocratique. Comme les vers de l'*Antigone* de Sophocle le formulent poétiquement, l'homme « s'est appris à lui-même les pulsions qui instituent les lois dans les cités (*astunomous orgas edidaxato*)⁷⁷. » Pour Castoriadis, ces vers condensaient l'essence de l'autocréation humaine⁷⁸. Après tant de siècles de « délégation » du pouvoir politique, il est logique que les citoyen.ne.s aient besoin de redécouvrir ce qu'est une délibération collective « directe. » Mais l'enlisement du mouvement « Nuit Debout » en France, par exemple, a montré l'effet pervers de la « discussion infinie » où l'élan premier s'est épuisé en démultiplication de procédures visant à éviter toute « institutionnalisation. » Par là, la logique bureaucratique a une nouvelle fois frappé là où on l'attendait le moins : le refus de tout *leader* du mouvement, de toute position de pouvoir des uns sur les autres, a paradoxalement conduit à discriminer de multiples « provinces de compétences⁷⁹ » qui ont « dilué » la puissance d'action et de réflexion collectives. Peut-être faut-il aussi repenser la temporalité de ce type d'actions : trop liées à l'exceptionnalité de « l'événement », elles se sont dès lors « essoufflées » rapidement. Or, si la pratique politique des Athéniens a pu être comprise par Castoriadis comme étant « de la philosophie en acte », c'est au contraire parce qu'elle s'étendait sur le temps long d'une vie adulte toute entière : tous les citoyens étaient supposés participer à plusieurs séances de l'Assemblée par mois (quasi une par semaine), sans compter les autres charges qu'ils pouvaient assumer en parallèle. Dès lors, ils entraient inmanquablement dans un processus « d'éducation permanente » à la politique, leurs

capacités de délibération et de jugement ne pouvant pas manquer de s'affiner avec le temps, grâce à « l'institutionnalisation » de leur *praxis* constituée par l'existence même d'une Assemblée plénière de tous les citoyens.

Tel est l'écueil principal auquel nous nous heurtons aujourd'hui : croire qu'il faudrait distinguer entre la démocratie comme « forme de vie » et la démocratie comme « institution⁸⁰. » Car lorsque nous pensons « institution », nous associons *nécessairement* ce terme à la démocratie représentative. A juste titre devenus méfiant.e.s envers toutes les dérives technocratiques et bureaucratiques de cette dernière, les citoyen.ne.s rejettent donc en bloc « l'institution » et se replient vers les sphères de l'*oikos* et de l'*agora* qu'ils/elles tentent de « politiser » car il s'agirait des seuls « lieux » où la démocratie directe, c'est-à-dire l'autogouvernement, serait encore possible. Or, la démocratie directe des Anciens n'a pu fonctionner qu'en créant des institutions spécifiques. Je pense donc avec Castoriadis qu'il est nécessaire de repenser la *création* d'institutions propres à la démocratie directe et leur *cointrication* avec des formes de vie démocratiques. Comme Castoriadis le soulignait, lorsque Périclès fait l'éloge de la cité d'Athènes dans sa célèbre oraison funèbre, il ne dit *rien* du fonctionnement « formel » de ses institutions (les procédures d'adoption des lois ou de désignation des magistrats, etc.)⁸¹. Il se concentre sur la description du mode de vie des Athéniens et plus précisément encore sur « les attitudes anthropologiques qui permettent l'existence de la démocratie et qui sont, à leur tour, conditionnées par elle.⁸² »

On en revient donc *in fine* à ce qui permet de sortir du cercle apparemment vicieux du rapport entre l'individu et la société : la *paideia*, c'est-à-dire la création d'un certain « type anthropologique. » Tout comme Castoriadis avait particulièrement investi ce « métier impossible » de l'éducateur sur la fin de sa vie, avec

celui de psychanalyste, c'est dans le champ de l'éducation que les universitaires que nous sommes devrions être les plus « actifs » et « créatifs ». Or, le diktat du « *publish or perish* », la bureaucratisation croissante de l'institution universitaire et le surcroît de travail administratif qu'elle génère pour chacun.e de nous, la survalorisation (en termes de reconnaissance, notamment) de ces tâches au détriment des missions fondamentales d'éducation et de recherche, dans un contexte où la mission de « service à la société » est de plus en plus souvent dévoyée en « service à l'institution », rendent toujours plus difficile l'investissement dans ce véritable travail practico-poiétique qu'est l'aventure pédagogique. Pourtant, il est de notre devoir de maintenir vivante la flamme de la transmission de la « passion » pour la connaissance, en résistant à son formatage en transmission d'un stock d'informations sur *power point*. Si, comme Hannah Arendt l'avait souligné, la tâche des éducateurs est de « faire le lien entre l'ancien et le nouveau pour préparer les jeunes à la tâche de renouveler le monde commun⁸³ », il nous incombe d'inventer les moyens de développer l'autoréflexivité, le sens critique, mais aussi l'imagination et l'empathie affective de nos étudiant.e.s⁸⁴. Dans cette visée, l'œuvre de Castoriadis est indéniablement devenue une source d'inspiration « classique. »

Notes

1 CASTORIADIS (C), « imagination et imaginaire au carrefour », in *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, VI, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1999, p. 109.

2 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe*, V, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », p. 11 et p. 20.

3 Au sens fort que Castoriadis avait donné à ce verbe pour faire entendre la dimension performative propre au travail théorique, la singularité de la *praxis* inhérente à la *theôria*. Il faudrait tenter une archéologie de l'écriture de Castoriadis, pour montrer les transformations de la « place » qu'il a accordée à la théorie dans le projet d'autonomie.

4 Selon la belle traduction que Castoriadis avait donnée du terme grec *eidos*. Voir CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, p. 18, repris comme titre au volume posthume des *Carrefours du Labyrinthe*, VI, *op. cit.*

5 Dans ce contexte il faudra nous poser la question du « qui » de « l'agent » de ces réponses émergentes. On sait que Castoriadis avait abandonné l'idée que le prolétariat, en tant que « classe », serait l'agent de la révolution socialiste, pour étendre à l'ensemble de la société la possibilité de relancer le projet d'autonomie. Il avait alors rebaptisé cet « agent » le « collectif anonyme », ce qui n'a pas manqué d'entraîner de nombreuses critiques. Ceci, notamment compte tenu du fait que Castoriadis voyait désormais dans ce « collectif anonyme » l'agent de toute institution sociale. Voir par exemple HONNETH (A), « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis », in *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, p. 258, qui considère que la création sociale envisagée de la sorte devient « évanescence », puisqu'elle aurait été « ontologisée en un fait créateur indépendant des personnes qui le portent. » (je souligne) Voir aussi MARTUCCELLI (D), « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », in *La construction sociale à l'épreuve, Cahiers internationaux de sociologie*, n°113, 2002, p. 294. Pour contrer ces critiques, il me semble nécessaire de penser l'articulation du « collectif » et de l'« intersubjectif. » Castoriadis ne l'a pas fait car il a toujours craint le réductionnisme inhérent à l'individualisme méthodologique, soit le fait d'envisager le « social » à partir de « l'individu. » Or, il existe des pistes de réflexion permettant d'éviter cet écueil, telles celles proposées par GIUST-DESPRAIRIES (F), *L'imaginaire collectif*, Toulouse, Erès, (2003), 2009, *Entre social et psychique. Questions épistémologiques* (éd.), Paris, l'Harmattan, 2009, et

avec FAURE (F), *Figures de l'imaginaire contemporain*, Paris, Éditions Des Archives contemporaines, 2014, ainsi que par DELCROIX (I), *La politique de l'entre-deux. Relecture de la pensée de l'action chez H. Arendt, en dialogue avec J. Patocka et C. Castoriadis*, Thèse de doctorat défendue à l'université de Namur, 7 octobre 2011.

6 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire, op. cit.*, p. 21.

7 *Ibid.*

8 CASTORIADIS (C), *La question du mouvement ouvrier*, tomes 1 et 2, éd. ESCOBAR (E), GONDICAS (M) et VERNAY (P.), Paris, Sandre, 2012, pour la réédition de ces différents textes.

9 CASTORIADIS-AULAGNIER (P), *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 1975, qui a développé à partir de son expérience clinique avec des patients psychotiques la notion de « processus originaire », plus fondamental que l'inconscient freudien, lequel ne permettait pas selon elle de « trouver un accès à l'analyse de la relation qu'entretient le psychotique avec le discours. » (*Avant-Propos*, p. 13)

10 CASTORIADIS (C), *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe, II*, Paris, Seuil, 1986, p. 14.

11 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire, op. cit.*, p. 23.

12 SEN (A), *L'idée de justice*, trad. CHEMLA (P) avec la collaboration de LAURENT (E), Paris, Flammarion, (2009), 2010, qui critique par là l'approche trop abstraite de la justice de John Rawls, en affirmant « qu'il est important de prévenir l'injustice flagrante dans le monde, plutôt que de rechercher ce qui est parfaitement juste. » (p. 47)

13 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire, op. cit.*, p. 21.

14 ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 986a 3–12.

15 CASTORIADIS (C), *Figures du pensable, op. cit.*, pp. 18–19. Voir aussi KLIMIS (S), « Décrire l'irreprésentable ou comment dire l'indicible originaire », in *Psyché. De la monade psychique au sujet autonome, Cahiers Castoriadis*, n° 3, éd. KLIMIS (S) et VAN EYNDE (L), Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 2007, p. 25–54.

16 CASTORIADIS (C.), *Figures du pensable, op. cit.*, p. 197–220. On peut d'ailleurs supposer que sa focalisation sur la « création grecque » dans le cadre de ses séminaires visait à proposer la démocratie comme

objet d'investissement privilégié à cet « *erôs* » généré par la relation de *paideia*. Lorsqu'il envisage les conditions d'institution d'une société autonome, Castoriadis parle en effet de l'importance fondatrice de « la *passion* pour la démocratie et pour la liberté, pour les affaires communes » (*Fait et à faire*, p. 76). Comment espérer « réveiller » une telle passion dans un monde figé dans l'hétéronomie néolibérale, si ce n'est en traquant avec de jeunes esprits les « germes » grecs du projet d'autonomie ? Parce qu'ils *ont existé* et n'ont pas simplement été rêvés ou imaginés, ces germes fonctionnent selon Castoriadis comme des « indices de possibilité » de la démocratie véritable.

17 CASTORIADIS (C), *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 295.

18 L'expression est bien sûr empruntée à Hegel.

19 Je traduis par là le *katholou* d'Aristote qui n'est *pas* « l'universel » mais la forme générale d'un type d'étant particulier.

20 MARX (K), « chap. X. La journée de travail », in *Le capital*, livre I, trad. ROY (J), Paris, Flammarion, 1985, p. 264–330.

21 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 9.

22 CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe*, 1, p. 33.

23 CASTORIADIS (C), *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 34.

24 CASTORIADIS (C), « Notes sur quelques moyens de la poésie » in *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 35–61.

25 *Ibid.*, p. 54.

26 CASTORIADIS (C), *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Seuil, 2007.

27 À cet égard, j'ai trouvé très stimulant et inspirant l'échange qui a eu lieu lors du colloque entre Frédéric Lordon et Arnaud Tomès. À partir d'une interpellation un peu provocatrice de Frédéric Lordon, Arnaud Tomès et lui sont finalement entrés dans l'échange du *logon didonai* si cher à Castoriadis, le « demander et rendre raison » de tout. Chacun s'est « décentré » pour comprendre la perspective de l'autre et montrer jusqu'où pouvait aller les points de rencontre mais aussi les points de divergence sans réconciliation possible. Pourquoi faut-il qu'un tel échange apparaisse comme un « moment de grâce » alors qu'il devrait être la norme au sein de l'institution universitaire ?

28 En grec ancien, le pluriel *ammata* désigne les « nœuds que

forment les membres entrelacés des lutteurs » (Bailly) et en grec moderne, les maillons d'une chaîne, notamment d'une amarre de bateau. Je situe le présent « nœud » de questions au croisement symbolique de ses significations ancienne et moderne : point de départ d'un possible « affrontement » de perspectives, point d'ancrage d'une réflexion collective dont il n'est pourtant aussi qu'un maillon.

29 SERRES (M), *Hominescence*, Paris, Pommier, 2001.

30 PICQ (P), *Les origines de l'homme. L'Odyssée de l'espèce*, préface de COPPENS (Y), Paris, Seuil, (1999), 2005; HUBLIN (JJ) et SEYTRE (B), *Quand d'autres hommes peuplaient la Terre. Nouveaux regards sur nos origines*, Paris, Flammarion, 2011.

31 BENASAYAG (M), *Cerveau augmenté, homme diminué*, Paris, La découverte, (2015), 2016. Je remercie les participantes au colloque qui m'ont encouragée à « creuser » les points de recoupement possibles entre ses analyses et celles de Castoriadis.

32 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 32.

33 *Ibid.*

34 L'intelligence instrumentale est cette intelligence calculatrice des moyens à agencer en vue d'atteindre une fin qu'*homo computans* partage avec tout le vivant et que Castoriadis identifiait au cogito et au moi freudien. Castoriadis insistait aussi sur la différence entre l'autoréférence (dont est capable le système immunitaire, par exemple) et l'autoréflexion. Voir CASTORIADIS (C), *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002, p. 155–208, ainsi que KLIMIS (S), « From Modernity to Neoliberalism : what Subject? », in *Creation, Rationality and Autonomy. Essays on Cornelius Castoriadis*, in éd. STRAUME (I) et BARUCHELLO (G), Aarhus, Nordic Summer University Press, 2013, p. 133–158.

35 Le fait qu'en 1997, l'ordinateur *Deep Blue* ait pu battre le champion du monde d'échecs de l'époque, Garry Kasparov, reste à cet égard emblématique.

36 ARISTOTE, *Physique*, II, 199 a 15–17.

37 Fondée sur la « croyance » qui se révèle être une signification imaginaire forte, de l'identité du fonctionnement du cerveau et de l'ordinateur.

38 Ne parlons même pas de « Sophia », ce robot humanoïde auquel l'Arabie saoudite a décerné la nationalité saoudienne et qui est destiné à accompagner les personnes âgées dans les maisons de retraite, voire à « développer » d'autres capacités sociales en interagissant avec les humains... À quand donc, la délégation de tout le secteur soignant et social à des « robots » ?

39 MICHÉA (J C), *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Paris, Climats, 1999, p. 41-42 et 46-47.

40 Comment vivre sans smartphone, iPad, ordinateur et télévision aujourd'hui ?

41 BENASAYAG (M), « les effets délétères du pouvoir hypnotique des écrans » et « les informations « codifiées » ne peuvent pas sculpter le cerveau », *op. cit.*, p. 68-73.

42 La *skholè* n'est pas simplement le loisir ou le repos faisant suite à l'effort, comme Aristote le précise dans ses *Politiques*. C'est au contraire elle qui est première et on doit la considérer comme autosuffisante : la *skholè* est le temps « libéré » des contraintes de la répétition du travail inhérent à la satisfaction des nécessités biologiques, c'est donc le temps de ces hommes libres que sont les citoyens (dans ce contexte : parce que d'autres hommes, les esclaves, se chargent à leur place du travail).

43 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 77.

44 ARISTOTE, *Politiques*, 1257 b 23-24 et 1258a 1-2.

45 VAN PARIJS (P) et VANDERBORGH (Y), *L'allocation universelle*, Paris, La Découverte, 2005.

46 CASSOU-NOGUÈS (P), « Un technophile pessimiste » in *Méta-physique d'un bord de mer*, Paris, Cerf, 2016, thématique qu'il a développée à l'occasion d'une chaire de philosophie « critique imaginaire des nouvelles technologies », les 16 et 17 octobre 2017 à l'Université-Saint-Louis-Bruxelles : http://www4.usaintlouis.be/4DACTION/WEB_Agendafiche/311/33610

47 BRETON (P), *L'utopie de la communication*, Paris, La découverte, 1995.

48 En tant qu'enseignant.e.s, combien de fois n'avons-nous pas été confronté.e.s au soupçon de « subjectivité » dans nos évaluations

de « questions ouvertes » et invité.e.s à opter pour ce simulacre de l'« objectivité » qu'est le QCM, censé être quant à lui parfaitement « équitable » ?

49 KLIMIS (S), « From Modernity to Neoliberalism : what Subject? », *op. cit.*, où j'ai développé cette hypothèse plus en détail.

50 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 75.

51 *Ibid.*, p. 76 : « si tout est vendable, le capitalisme ne peut plus fonctionner. »

52 CASTORIADIS (C), *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 68.

53 *Ibid.*, p. 133.

54 DEBORD (G), *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, (1967), 1992.

55 ARENDT (H), *La vie de l'esprit*, trad. LOTRINGER (L), Paris, PUF, 1985, p. 235-252.

56 Ayant séjourné à New York durant les premiers mois de la présidence de Trump, j'ai été frappée, outre l'évidente absence d'argumentation de toutes ses interventions, par le *ton de sa voix* : Trump s'adresse aux Américain.e.s comme à des enfants auxquels on chanterait une berceuse de type *Papa Trump takes care of everything, so everything is gonna be all right...* L'effet hypnotique peut aussi s'atteindre de cette manière-là, dans une Amérique tétanisée par son taux de chômage...

57 CASTORIADIS (C), « Les racines psychiques et sociales de la haine », in *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 183-196.

58 BROSSAT (A), *Autochtone imaginaire, étranger imaginé*, Bruxelles, Éditions du Souffle, 2012, relève un effet pervers encore plus insidieux de « l'image », lorsqu'il analyse la prolifération et le succès des films au sujet des migrant.e.s. Loin de susciter le type d'empathie qui pousse à l'action concrète, ces films, d'une part flattent l'ego blessé des spectateurs (voir le paradigmatique *Welcome !* où le migrant n'est finalement qu'un prétexte à l'héroïsation d'un « petit Français » a priori plutôt quelconque qui se transfigure pour venir en aide à autrui), et plus fondamentalement : « on peut se demander si cette prolifération n'aurait pas quelque chose comme une fonction *thérapeutique, cathartique* à jouer pour le public occidental auquel ces films sont destinés : une fonction

d'allègement par purgation de la « honte » que suscitent ces images de corps perdus et de vies brisées sous l'effet direct de la mise en place par les gouvernements « démocratiques » occidentaux des dispositifs d'arrêt et de rejet de ces indésirables. À défaut de pouvoir ou savoir s'opposer à ces objectifs, se mettre en travers, s'interposer, le citoyen reconverti en « public » comparait devant ces images et, en ayant subi le spectacle comme une pénitence, peut retourner vaquer à ses affaires courantes. » (p. 119)

- 59 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1155 a 16–21.
- 60 Voir par exemple CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, p. 62.
- 61 CASTORIADIS (C), *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 300–303.
- 62 SOPHOCLE, *Antigone*, v. 821.
- 63 *Ibid.*, v. 821–822.
- 64 *Ibid.*, v. 908–914.
- 65 J'ai développé cette problématique dans KLIMIS (S), « Quelle empathie pour les « méchants » ? Le dilemme d'Abdel, la querelle d'Ali et d'Aurélien et l'affaire Rivière en échos philosophique (Foucault/Brossat) », in *Penser, délibérer, juger : pour une philosophie de la justice en acte(s)*, Bruxelles, De Boeck, 2018, pp. 147–162. On trouvera des pistes de réflexion importantes en « croisant » les approches proposées par NATHAN (T), *Les âmes errantes*, Paris, L'iconoclaste, 2017 ; TRUONG (F), *Loyautés radicales. L'islam et les « mauvais garçons » de la nation*, Paris, La découverte, 2017 ; GORI (R), *Un monde sans esprit. La fabrique des terrorismes*, Paris, Les liens qui libèrent, 2017 et ROGOZINSKI (J), *Djihadisme : le retour du sacrifice*, Paris, Desclée de Brouwer, 2017.
- 66 CASTORIADIS (C), *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 306.
- 67 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, pp. 62–65, synthétise sa vision de ces 3 sphères.
- 68 <http://www.lalibre.be/actu/belgique/parc-maximilien-2500-personnes-forment-une-chaine-humaine-en-soutien-aux-migrants-5a64d31dcd70b09cfc82ae5>
- 69 BENASAYAG (M), *op. cit.*, p. 86.
- 70 *Ibid.*, p. 81.
- 71 *Ibid.*, p. 83.

- 72 *Ibid.*, p. 25.
- 73 *Ibid.*, p. 82.
- 74 *Ibid.*, p. 61.
- 75 CASTORIADIS (C), *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004, p. 59.
- 76 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 76.
- 77 SOPHOCLE, *Antigone*, v. 354–355.
- 78 CASTORIADIS (C.), *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 30–31.
- 79 CASTORIADIS (C.), *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 163–164, rappelle les caractéristiques de la « bureaucratie » : « un appareil de gestion-direction fortement hiérarchisé, où la province de compétence de chaque instance est délimitée, où cette compétence diminue au fur et à mesure que l'on descend l'échelle hiérarchique ; où donc il y a division interne du travail de direction et de commandement. »
- 80 Telle est la position défendue par exemple par OGIEN (A) et LAUGIER (S), *Le principe démocratie. Enquête sur les nouvelles formes du politique*, Paris, La Découverte, 2014.
- 81 CASTORIADIS (C), *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce*, 3, Paris, Seuil, 2011, p. 131.
- 82 *Ibid.*, p. 131–132.
- 83 ARENDT (H), « La crise de l'éducation » in *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. VEZIN (C), Paris, Gallimard, 1972, p. 252.
- 84 Enseignant depuis 2009 à un auditoire de juristes débutant.e.s dont le nombre est passé de 300 à 750 étudiant.e.s, je tente à mon tour de transmettre l'*energeia* d'une « passion » pour la philosophie et pour la démocratie. Deux livres en portent la « trace » : KLIMIS (S), *L'énigme de l'humain et l'invention de la politique. Les racines grecques de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, de Boeck, 2014 et *Penser, délibérer, juger : pour une philosophie de la justice en acte(s)*, Bruxelles, de Boeck, 2018.

