

L'INSTITUTION SOCIALE OU LE POINT D'ORGUEIL DE CASTORIADIS

PHILIPPE CAUMIERES

PhD, independet researcher

p.caumieres@gmail.com

ABSTRACT

Castoriadis thinks he is the first to have grasped the nature of the social as being self-instituted. He shows that the philosophers of history, believing to grasp the new, have only perceived the different. They did not know how to see that the new is always radical creation, and that the social is a specific level of being pertaining to the only dimension to account for creation: the imaginary. This approach, could seem to prohibit the collective action in view of the emancipation. It is not the least interest of Castoriadis' thought to show that this is not the case.

KEYWORDS

Society; creation; imagination; truth; praxis.

Si l'on admet, avec Alain Badiou¹, que la plupart des grands philosophes manifestent un point d'orgueil consistant à énoncer que, sur un point précis au moins, leur entreprise est sans précédent, on peut avancer sans crainte que le point d'orgueil de Castoriadis concerne l'appréhension du social. Il considère en effet être le premier à avoir saisi sa dimension instituyente².

On peut toujours juger qu'il y a là une prétention exorbitante ne méritant guère de considération ; mais on peut également tâcher d'user du principe de générosité

1. « On rencontre dans la plupart des grandes entreprises philosophiques léguées par l'histoire un moment où le philosophe énonce que, en ce point en tout cas, son entreprise est sans précédent. C'est ce que j'appelle le point d'orgueil » (Alain Badiou, *Le Séminaire. Heidegger*, Paris, Fayard, 2015, p. 103).

2. « L'origine, la cause, le fondement de la société est la société elle-même, comme société instituyente. Et jusqu'à maintenant, cela n'a pas pu être reconnu » (Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, p. 381. Cité : CL 2).

cher à Bourdieu³ pour admettre, au moins de manière provisoire, que Castoriadis a effectivement cerné ce qui jusqu'à lui était resté inaperçu. Lui-même laisse entendre qu'il n'a pas toujours été lucide, évoquant une prise de conscience subite des impasses du marxisme qui lui paraissait jusqu'alors représenter l'orientation théorique à laquelle devait s'articuler une pensée conséquente⁴. Or, justement, l'exigence de cohérence qu'il a toujours revendiquée le poussait à comprendre que le social n'avait jamais été reconnu pour ce qu'il est ; et cela parce que les théories servant à l'appréhender ne permettait pas de saisir la dimension de nouveauté qu'il manifeste chaque fois. C'est dire que la question du nouveau dont Badiou assure qu'elle a obsédé le XXe siècle⁵, n'a jamais été convenablement posée, et que l'on a pris pour nouveau ce qui ne l'était pas vraiment. L'aveuglement dénoncé ne concerne pas tel ou tel penseur particulier, mais la tradition dans son ensemble ou la pensée héritée, comme dit Castoriadis. Selon lui, cela tient au fait que le nouveau relève d'une création radicale qui, comme telle, échappe à l'explication causale – ce que les philosophes n'ont jamais voulu admettre, comme ils n'ont jamais voulu admettre le fait que le social relève d'un niveau d'être particulier, irréductible aux individus qui le composent. Comment dès lors auraient-ils pu saisir l'institution imaginaire de la société ainsi que l'exprime le titre même de son *magnum opus* ?

Castoriadis s'assure de ses vues en faisant valoir que les théories du social pèchent toutes pour n'avoir pas pris en compte la réalité effective. Mais lui-même n'est-il pas justiciable de pareille mise en cause ? En envisageant la dimension instituant du social lui-même, ne rend-il pas impossible la praxis intramondaine, à savoir l'action consciente que mènent les individus en vue de configurer le devenir suivant des orientations prétendant valoir pour tous ? Car celle-ci a une réalité qu'il n'est nul besoin de démontrer. Castoriadis n'en disconviendrait pas du reste, lui qui entend promouvoir ce qu'il nomme le projet d'autonomie, à savoir l'entreprise collective visant l'institution de la société en vue de l'émancipation universelle. Ne doit-on pas alors reconnaître une contradiction insurmontable dans sa pensée entre ses analyses concernant la nature du social et sa défense de la politique ? À moins qu'il faille admettre que les conditions de possibilité de la raison critique tiennent d'une création sociale.

3. Voir par exemple : Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 75 et 101 sq.

4. Au cours de l'émission de France Culture « Le bon plaisir », diffusée le 20 Avril 1996, Castoriadis évoque à Katharina von Bulow une expérience vécue un jour à Bangkok. « Il y a eu quelque chose comme je ne sais quelle nuit de Pascal ou de Descartes », assure-t-il, pour exprimer le choc subit en prenant conscience que la variété incroyable de jonques colorées qu'il percevait en se promenant ne pouvait être comprise par la théorie marxiste.

5. « Qu'est-ce que le nouveau. ? La question obsède le siècle, parce que, depuis son début, le siècle s'est convoqué comme figure du commencement » (Alain Badiou, *Le siècle*, Paris ; Seuil, 2005, p. 99).

1. LA NOUVEAUTE

Le propos de Badiou rapporté en introduction pourra paraître pour le moins étonnant, notamment pour un lecteur des penseurs de l'histoire que sont Hegel et Marx dont l'influence n'est plus à démontrer. Il semble difficile de ne pas admettre que la question du nouveau, perçue dès la fin du XVIIIe, est depuis devenue centrale.

Un bref rappel des vues de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* suffit pourtant à saisir que ce qui est en jeu chez lui relève davantage de la différence que de la nouveauté véritable qui, comme telle, ne peut s'expliquer, mais seulement se constater. La volonté de rationalisation du devenir historique que propose Hegel, pour impressionnante qu'elle soit, ne semble donc pas en mesure de permettre la reconnaissance de l'émergence d'une radicale nouveauté. Peut-on espérer que cela soit le cas avec Marx qui manifeste une réelle attention aux mouvements sociaux et à l'action effective des hommes ? Ce serait ne pas tenir compte de son souci de proposer une approche scientifique des sociétés et de leur devenir, qui, pour ce qui nous occupe, le rend aussi aveugle que Hegel devant la nouveauté en histoire.

Castoriadis se convainc alors que l'appréhension de cette nouveauté suppose une sévère critique de la pensée dialectique conduisant à reconnaître la nécessité de l'abandon du principe de causalité pour l'étude des sociétés. Ce qui, on l'imagine, a suscité incompréhension et refus.

1) *La nécessaire critique de la dialectique*

Hegel fut si conscient de vivre une époque de changement que, non seulement il érigea en problème philosophique la rupture de la modernité avec les suggestions normatives du passé qui lui sont étrangères », mais qu'il envisagea cette question « *en tant que* problème philosophique », jusqu'à en faire « le *problème fondamental* de sa philosophie », ainsi que le remarque justement Habermas⁶.

Il suffit de jeter un œil à la préface la *Phénoménologie de l'esprit*, pour voir combien Hegel insiste sur la spécificité de son temps, parlant de « passage à une nouvelle période » : « l'esprit a rompu avec le monde où son existence et sa représentation se tenaient jusqu'alors ; il est sur le point de les faire sombrer dans les profondeurs du passé, et dans le travail de sa reconfiguration » - reconfiguration qui ne saurait être définitive puisque l'esprit « ne se trouve jamais dans un état de repos, mais [qu']il est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment

6. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchin-d'homme, Paris, Gallimard, 1986, pp. 18-19.

progressif »⁷. On comprend que Hegel assigne à la pensée dialectique le rôle d'« appréhender le Vrai, non comme *substance*, mais précisément comme *sujet* »⁸. D'où le propos célèbre selon lequel « ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel »⁹. Contrairement à ce que l'on pense parfois, il ne s'agit pas d'assurer par là que tout ce qui advient est significatif¹⁰, mais de manifester l'irréductibilité du réel empirique au concept. Bernard Bourgeois souligne bien que « la réalité pure et simple, le pur donné phénoménal » ne se confond nullement avec l'effectivité [*Wirklichkeit*], qui est « la réalité en tant que faite par un agir efficient [*wirken*] comme tel assuré, car réglé par un principe, et qui procède donc de la raison »¹¹. Ce que Hegel identifie au rationnel, ce n'est pas le simple réel partiellement contingent, mais l'*effectif* – lequel n'est perceptible que dans l'après-coup d'un événement donné, une fois que ses effets se sont suffisamment fait sentir. La contingence est bien perçue, certes, mais est immédiatement considérée comme non signifiante par la raison philosophique ; de sorte qu'on peut se demander quelle place la pensée hégélienne accorde à la nouveauté dans le déroulement historique.

Notant que « des significations rationnelles doivent et peuvent être réduites ou produites les unes à partir des autres » de sorte que « la totalité du procès n'est que l'exposition des virtualités nécessairement réalisées d'un principe originaire, là depuis toujours et dans le toujours », Castoriadis conclut que « le nouveau est chaque fois construit par des opérations *identitaires* (fussent-elles appelées dialectiques) moyennant ce qui était déjà là »¹². C'est bien ce qu'illustre l'image du développement d'un végétal pour lequel tout est en puissance dans le germe. Celui-ci « est le simple, l'informe ; il ne nous montre que peu de chose », note Hegel, qui souligne toutefois que sa tendance au développement fait qu'il « s'extériorise en diverses existences ». Mais dans la mesure où « ce qui se produit, le multiple, le divers n'est autre chose que ce qui se trouvait dans la simplicité première », il faut bien reconnaître que « tout est déjà contenu dans le germe », même si ce n'est que « sous forme enveloppée, idéale, indéfinie, indiscernable »¹³. C'est dire que la

7. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1977, p. 12.

8. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 17.

9. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.F. Kervégan, Paris, PUF-Quadrige, 2003, p. 104.

10. Avec Hegel « il ne s'agit plus, comme dans les théodicées naïves de trouver une justification à chaque événement » (Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 44).

11. Bernard Bourgeois, *Hegel*, Paris, Ellipses, 1998, p. 57.

12. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, coll. Points-essais, 1999, p. 259. Cité : IIS.

13. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction, trad. Gibelin, Paris, Gallimard, coll. Folio, tome 1, p. 130). L'exemple de la plante proposé dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* n'exprime pas autre chose : celle-ci, qui est *une*, bien-sûr, ne se donne à connaître que sous des formes *différentes* : elle est bouton, fleur ou fruit, et l'on peut bien dire que ces formes sont « mutuellement incompatibles » ; mais, puisqu'il s'agit à chaque fois de la *même* plante, il faut également les saisir comme « des moments de l'unité organique dans laquelle (...) l'une est aussi nécessaire que l'autre » (*Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 6).

dialectique hégélienne se trouve incapable de saisir la *nouveauté véritable*, ne parvenant qu'à prendre en compte les *différences* qu'il y a entre les diverses manifestations phénoménales.

Pour être capitale dans ces conséquences, cette distinction entre le différent et le nouveau ou l'autre n'est pas difficile à saisir. Si l'ellipse apparaît comme *différente* du cercle, la *Divine comédie* et l'*Odyssee* seront perçues comme *autres*, de même que la société capitaliste est clairement *nouvelle par rapport* à la société féodale. On perçoit sans doute ce qui pousse Castoriadis à prévenir l'amalgame des deux notions : une ellipse est constituée des *mêmes* points que le cercle, mais agencés de manière *différente*, de sorte qu'elle peut bien provenir de ce dernier. Le nouveau, lui, n'est issu d'« aucune loi ou de groupes de lois identitaires »¹⁴. Il n'est dérivé d'aucun être déterminé, il ne provient de rien, il ne *pro*-vient pas, mais *ad*-vient simplement. Autant dire que le nouveau est en excès par rapport à la situation où il se manifeste, qu'il déborde ses causes auxquelles on ne saurait le réduire, qu'il n'est donc pas susceptible d'explication complète ou achevée. Autrement dit, le nouveau qui advient au cours du temps et qui, comme tel, ne peut en aucune manière être reconduit à une position de laquelle il dériverait, est une véritable *création*.

Nous reviendrons sur la question de la création. Soulignons pour l'instant que, pour ce qui nous intéresse, à savoir la reconnaissance du nouveau en histoire, les choses ne changent pas vraiment avec Marx que Castoriadis accuse d'être resté « en servage » auprès de Hegel pour avoir usé des mêmes schèmes de pensée que lui¹⁵. Ce sera l'occasion de saisir que cette cécité face à ce qui advient tient largement aux exigences de la rationalité scientifique.

Précisons que si la comparaison vaut en ce qu'elle exprime la présence dans l'histoire, comme dans la plante, d'un principe d'évolution, elle ne doit pas masquer que cette évolution, « calme production dans la nature », constitue dans l'Esprit « un dur combat infini contre lui-même ». (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1987, p. 51). Partant, la subjectivité libre, expression du négatif, doit se comprendre comme l'élément *toujours déjà présent* au sein d'un monde unifié et qui vient le faïller, qui vient marquer en lui la *Spaltung*, la division, sans laquelle il n'y aurait pas d'histoire.

14. IIS, 291.

15. *L'Expérience du mouvement ouvrier*, Paris, Union Générale d'Édition, 1974. Tome 1, p. 17. Voir aussi : Ibid, p. 41-42 : « La dépendance profonde de Marx à l'égard des schèmes hégéliens décisifs apparaît clairement lorsqu'on considère sa vue générale de l'histoire universelle (...). Certes il renverse les signes algébriques, remplace l'Esprit par la matière ou la nature, et s'enorgueillit d'avoir remis la dialectique hégélienne sur ses pieds. Mais rien de tout cela n'affecte la logique ici à l'œuvre ».

Rappelons ce que Marx lui-même écrit : « Ma méthode dialectique, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est l'exacte opposé (...). Mais bien que, grâce à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui, elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver une physionomie tout à fait raisonnable. » (*Œuvres*, tome 1, Économie 1, op. cit., p. 558).

2) *Les limites du matérialisme historique*

Pour être sévère la critique que nous venons d'énoncer n'est pas formulée à la légère. Castoriadis, qui a profondément médité l'œuvre de Marx, a su y voir l'élément révolutionnaire « qui refuse de se donner d'avance le problème de l'histoire et une dialectique achevée, et affirme que le communisme n'est pas un état idéal vers quoi s'achemine la société, mais le mouvement réel qui supprime l'état de choses existant ». C'est ce même élément « qui met l'accent sur le fait que ce sont les hommes qui font leur propre histoire dans des conditions chaque fois données, et qui déclarera que l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes » ; lui « qui sera capable de reconnaître dans la Commune de Paris ou dans les Soviets russes, non seulement des événements insurrectionnels, mais la *création* par les masses en action de nouvelles formes de vie sociale »¹⁶. Il y a bien là l'expression d'une « exigence nouvelle » qui est « ce que le marxisme a apporté de plus profond et de plus durable » : « le projet d'une union de la réflexion et de l'action, de la réflexion la plus élevée et de l'action la plus quotidienne »¹⁷.

Toutefois, Castoriadis considère que cette vue s'est trouvée *de facto* recouverte par une autre orientation de l'auteur du *Capital* qui vise, elle, à appréhender *intégralement* la société et l'histoire. Suivant une lecture proposée par Merleau-Ponty¹⁸, il pointe ainsi deux éléments constitutifs de la pensée de Marx dont il refuse toute reprise dialectique, jugeant plutôt qu'ils ne peuvent qu'être *antinomiques*. Quoiqu'on pense de cette dualité¹⁹, il est indéniable que Marx a envisagé de dégager les critères de scientificité d'un discours sur le social. Ce qu'exprime parfaitement Maurice Block, le critique du journal russe *Le Messager européen*, cité dans la postface à la deuxième édition allemande du *Capital* pour avoir exposé « avec tant de justesse » la méthode à l'œuvre dans cet ouvrage : « Une seule chose préoccupe Marx, explique-t-il : *trouver la loi des phénomènes qu'il étudie* ; non seulement la loi qui les régit sous leur forme arrêtée et dans leur liaison observable pendant une période de temps donnée. Non, ce qui lui importe, par-dessus tout, c'est *la loi de leur changement, de leur développement, c'est-à-dire la loi de leur passage d'une forme à l'autre, d'un ordre de liaison à un autre* ». On comprend dès lors que « *Marx ne s'inquiète que d'une chose : démontrer par une recherche rigoureusement scientifique la nécessité d'ordres déterminés de rapports sociaux* ». Ce pourquoi, précise Block, il « envisage le mouvement social comme un

16. IIS, 83. Nous soulignons ici le terme « création » puisque c'est l'idée que l'histoire est création qui guide la pensée propre de Castoriadis, comme elle oriente le sens de sa critique.

17. IIS, 92.

18. « Le conflit du marxisme occidental et du léninisme se trouve déjà dans Marx comme conflit de la pensée dialectique et du naturalisme » (M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2000., p. 92).

19. Pour une défense de la cohérence de la pensée de Marx, voir, par exemple, le livre de M. Vadée, *Marx penseur du possible*, Paris, L'Harmattan, 1998.

enchaînement naturel de phénomènes historiques, enchaînement soumis à des lois qui, non seulement sont indépendantes de la volonté, de la conscience et des desseins de l'homme, mais qui, au contraire, déterminent sa volonté, sa conscience et ses desseins »²⁰. Marx trouve ainsi la clef du développement historique au niveau des forces productives, lesquelles se composent des trois éléments interdépendants que sont les conditions naturelles, le niveau de maîtrise des techniques et la division du travail – éléments à l'origine d'un *mode de production* donné. C'est le développement autonome de cette base matérielle, ou *infrastructure*, qui conditionne ce qu'on nomme alors *superstructure* pour désigner les institutions auxquelles correspondent les représentations sociales – religieuses, morales, politiques, juridiques, etc. –, lesquelles relèvent bien des conditions matérielles de la vie des hommes et non de l'évolution de leur conscience²¹. La méconnaissance de cette détermination relève de ce que Marx et Engels appellent *idéologie*²².

La question reste de savoir ce qu'il en est exactement de cette position entendant rompre avec le sens commun pour se faire savante. Castoriadis l'indique clairement à partir d'un exemple concernant la culture du maïs dans certaines tribus indiennes du Mexique ou du riz dans des villages indonésiens. Si le travail agricole y est vécu « non seulement comme un moyen d'assurer la nourriture, mais à la fois comme moment du culte d'un dieu, comme fête, et comme danse », il n'est pas douteux que pour le théoricien marxiste « tout ce qui entoure les gestes proprement productifs dans ces occasions n'est que mystification, illusion et ruse de la raison ». Il faut alors « affirmer avec force que ce théoricien-là est une incarnation beaucoup plus poussée du capitalisme que n'importe quel patron ». C'est que, « non seulement il reste lamentablement prisonnier des catégories du capitalisme, mais il veut leur soumettre tout le reste de l'humanité, et prétend en somme que tout ce

20. K. Marx, *Œuvres*, tome I, Économie I, op. Cit., p. 556-558. Nous soulignons. Maurice Block conclut qu'« en se plaçant à ce point de vue pour examiner l'ordre économique capitaliste, Marx ne fait que formuler d'une façon rigoureusement scientifique la tâche imposée à toute étude exacte de la vie économique. » (Ibid.).

21. « Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle », assure Marx, qui précise en une affirmation célèbre que « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience ». (*Critique de l'économie politique*, Œuvres, tome I, op. cit., p. 273). Précisons qu'Engels a perçu ce renversement de perspective comme une « découverte révolutionnaire pour toutes les sciences historiques » (*La « Contribution à la critique de l'économie politique » de K. Marx*, cité in : N. Ngoc Vu, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, Paris, Aubier Montaigne, 1975, p. 27).

22. « L'idéologie, assure Engels, est un processus que le soi-disant penseur accomplit sans doute avec conscience, mais avec une conscience fautive. Les forces motrices véritables qui le mettent en mouvement lui restent inconnues, sinon ce ne serait point un processus idéologique » (*Lettre à F. Mehring* du 14-07-1893). Dans cette optique, l'*idéologie* est celui qui construit un système de pensée en ne s'appuyant que sur la seule logique des idées.

que les hommes ont fait et voulu faire depuis des millénaires n'était qu'une ébauche imparfaite du *factory system* »²³.

Ce que Castoriadis conteste ici, c'est que l'on puisse prétendre que « la carcasse de gestes constituant le travail productif au sens étroit est plus "vraie" ou plus "réelle" que l'ensemble des significations dans lequel ces gestes ont été tissés par les hommes qui les accomplissaient », et qui revient à postuler « que la vraie nature de l'homme est d'être un animal productif-économique »²⁴. Le problème de la théorie marxiste tient donc dans sa tendance à chercher *l'élément économique* structurant toute activité sociale. Il ne s'agit évidemment pas de nier qu'un « sens économique latent puisse être dévoilé dans des actes qui apparemment n'en possèdent pas », mais plutôt de refuser d'y voir un sens unique ou premier à quoi les autres pourraient se réduire – ce qui reviendrait à poser un invariant anthropologique qui, comme tel, serait anhistorique – afin de tenir compte du rôle des valeurs propres à chaque culture²⁵. Comme le soulignait Merleau-Ponty, assurer le primat de l'infrastructure économique, c'est ne pas voir que « l'histoire réalise un échange de tous les ordres d'activité, dont aucun ne peut recevoir la dignité de cause exclusive »²⁶.

Si étonnant que cela puisse paraître, Castoriadis n'hésite donc pas à retourner contre Marx la critique que celui-ci avait adressée à Hegel, assurant que « l'idéalisme, et de l'espèce la plus crue et la plus naïve, se trouve en fait dans cette tentative de réduire l'ensemble de la réalité historique aux effets de l'action d'un seul facteur, qui est nécessairement *abstrait* du reste et donc *abstrait* purement et simplement »²⁷. C'est qu'il entend manifester que, tout comme Hegel, Marx ne tient nul compte de l'histoire *effective*, et qu'il ne parvient pas à saisir le nouveau ou l'autre.

23. IIS, 41.

24. IIS, 42.

25. IIS, 41. « Que la pulsion "économique" – si l'on veut, le "principe de plaisir" tourné vers la consommation ou l'appropriation – prenne telle ou telle direction, se fixe sur tel ou tel objectif et s'instrumente dans telle conduite, cela dépend de l'ensemble des facteurs en jeu. Cela dépend tout particulièrement de son rapport à la pulsion sexuelle (la manière dont elle se "spécifie" dans la société considérée) et avec le monde des significations et des valeurs créées par la culture où vit l'individu », assure Castoriadis faisant ici référence aux travaux de M. Mead.

26. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, Tel, 1988, p. 44.

27. IIS, 32. Rappelons que, pour Marx, la connaissance part des réalités phénoménales qu'il s'agit d'analyser afin de dégager les formes simples permettant la reconstruction du concret pensé. Le risque est alors de croire à « une construction *a priori* » (*Postface à la deuxième allemande du Capital*, op. cit., p. 558) : raison pour laquelle « Hegel est tombé dans l'illusion de concevoir le réel comme le résultat de la pensée, qui se résorbe en soi, se meut par soi-même » (Marx, Introduction générale à la critique de l'économie politique (1857), *Œuvres*, tome 1, Économie 1, op. cit., p. 255). À l'encontre d'une telle vue, Marx affirme clairement un réalisme ontologique, assurant que si le concret pensé est bien « un produit de la pensée, de l'acte de concevoir », il n'est nullement « le produit du concept qui s'engendrerait lui-même, qui penserait en dehors et au-dessus de la perception et de la représentation » (Ibid.).

3) *Principe méthodologique et thèse ontologique*

C'est à partir de telles considérations qu'il convient de saisir la façon dont Castoriadis envisage le développement historique et la manière de l'appréhender. Il s'agit prioritairement de reconnaître l'émergence de figures *nouvelles*. Or, dans la mesure où elles sont nouvelles justement, elles débordent ce qui les conditionne de sorte que l'on ne saurait en rendre compte de manière exhaustive. S'opposant aux explications « analytiques » qui s'appuient sur le principe de raison, Castoriadis invite ainsi à reconnaître l'impossibilité d'une rationalisation totale en histoire et assure qu'« *il y a irréductibilité de la signification à la causation* »²⁸.

On peut considérer que c'est là l'énoncé d'un principe méthodologique pour la connaissance historique qui relève de la prise en considération de la *dimension créatrice de l'histoire*. « L'histoire est création, ce qui veut dire : émergence de ce qui ne s'inscrit pas dans ses "causes", ses "conditions", etc., de ce qui n'est pas répétition », ne cesse d'assurer Castoriadis qui invite à reconnaître la « position de nouvelles formes et figures, de nouvelles significations » comme manifestant un « excès de l'"effet" sur la "cause" »²⁹. Cela ne signifie en rien que n'importe quelle figure social-historique pourrait advenir à n'importe quel moment de l'histoire, comme semble le craindre Jean-Marc Ferry³⁰. C'est que Castoriadis ne prétend pas nier toute forme de causalité, demandant seulement de distinguer conditionnement et déterminisme³¹. Et s'il parle de *création* en histoire, il ne s'oppose pas à l'idée que toute signification « apparaît comme l'existence simultanée d'un ensemble infini de possibles et d'un ensemble infini d'impossibles donnés pour ainsi dire d'emblée »³². Castoriadis ne méprise aucunement la recherche historique, assurant qu'elle « peut évidemment contribuer à "rendre intelligible" (*ex post*, et on ne saurait oublier les problèmes sans fin qu'entraîne cette clause) une partie considérable de l'enchaînement des événements, des actions des hommes, et de leurs réactions, etc. ». Il précise seulement qu'elle « ne permet jamais de sauter de cette description et de cette compréhension partielle des situations, motivations, actions, etc., à l'"explication du résultat" »³³.

On comprend que Castoriadis vise à faire droit à la nouveauté émergeant au cours du temps sans verser dans l'irrationnel pour autant. Il est ainsi conduit à reconnaître qu'« il y a du causal, dans la vie sociale et historique », et donc « qu'il y

28. IIS, 68.

29. La source hongroise, *Le contenu du socialisme*, Paris, 10/18, 382-83.

30 Voir : J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F., 1987, p. 454-455.

31. Voir Les conditions du nouveau en philosophie, in : les *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, Paris, Hermann, 2008, p 44 et 51.

32. IIS, 67. Notons que J.M. Ferry a l'honnêteté de rappeler ce propos.

33. La source hongroise, *Le contenu du socialisme*, op. cit., p. 384.

a du “rationnel subjectif” » et « du “rationnel objectif” », et même « du “causal brut” », tout en refusant d’« intégrer ces dynamiques partielles à un déterminisme total du système »³⁴. La nouveauté suppose en effet qu’il y a également du non-causal à l’œuvre dans le développement historique. « Ce non-causal apparaît à deux niveaux », assure-t-il. Le premier, qui tient aux « écarts que présentent les comportements réels des individus relativement à leurs comportements typiques », ne conteste pas vraiment les vues traditionnelles puisque « si ces écarts sont systématiques, ils peuvent être soumis à une investigation causale ; s’ils sont aléatoires, ils sont passibles d’un traitement statistique »³⁵. C’est au second niveau que le non-causal nous intéresse puisqu’il n’est « pas simplement “imprévisible”, mais *créateur* » : il s’exprime « comme *position* d’un nouveau type de comportement, comme *institution* d’une nouvelle règle sociale, comme *invention* d’un nouvel objet ou d’une nouvelle forme – bref, comme surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation précédente »³⁶. Il faut donc en finir avec l’idéal du démon de Laplace que Miguel Espinoza, qui prétend que « la recherche de sens est la recherche de la nécessité », continue de défendre³⁷.

Jean-Marc Ferry, qui note ainsi fort justement que Castoriadis « rejette l’application du principe analytique de l’explication (ou “principe de raison”) »³⁸, considère que « c’est là passer d’une thèse *methodologique* sur la compréhension historique à une thèse *ontologique* sur l’être historique »³⁹. Il est clair que l’émergence du nouveau ou de l’altérité indique que le temps n’est pas « simplement et seulement in-détermination, mais surgissement de déterminations ou mieux de formes-figures-images-*eidè autres*. Le temps est auto-altération de ce qui est, qui n’est que pour autant qu’il est à-être »⁴⁰. Mais faut-il vraiment parler ici de « passage » d’une thèse méthodologique à une thèse ontologique ? Ce serait ne pas voir que les vues de Castoriadis tiennent du refus, hérité de Hegel et de Marx, de séparer la méthode du contenu⁴¹, seule manière de reconnaître la nouveauté en histoire, c’est-à-dire la *contingence* de chaque figure historique. C’est justement parce Ferry refuse de l’admettre qu’il use d’une expression lui permettant d’éviter l’amalgame des deux thèses et de soutenir l’une à l’exclusion de l’autre. Il s’accorde en effet avec Weber et Habermas pour distinguer la *logique* et la *dynamique* de l’histoire afin de maintenir la possibilité d’une reconstruction rationnelle de l’évolution des sociétés au cours du temps⁴².

34. IIS, 63-64.

35. IIS, 65.

36. IIS, 65.

37. Miguel Espinoza, *Philosophie de la nature*, Paris, L’Harmattan, 2000, Essai 1.

38. J.-M. Ferry, *Habermas. L’éthique de la communication*, op. cit., p. 453.

39. J.-M. Ferry, *Habermas. L’éthique de la communication*, op. cit., p. 451.

40. IIS, 283.

41. Il est du reste remarquable que Castoriadis retourne cette thèse contre Hegel et Marx en leur reprochant de prétendre soumettre l’histoire à la raison de son évolution.

42. Cf. J.-M. Ferry, *Habermas. L’éthique de la communication*, op. cit., p. 451.

Mais pour qui reconnaît la nouveauté, il est « absolument indifférent » que le capitalisme, par exemple, « ait été parfaitement déterminé par l'ensemble des causes et des conditions ». On peut en effet toujours admettre qu'il est possible, pour tous les faits qui caractérisent le capitalisme – « jusques et y compris pour la couleur des chaussettes de Colbert » –, de dégager « toutes les connexions causales multidimensionnelles qui les relient les uns aux autres et (qui les relient) tous aux conditions initiales du système », le problème de sa cohérence n'est pas résolu pour autant. C'est pourtant cela qui est central : le fait qu'« il y a bel et bien une sorte d'entité historique qui est *le capitalisme* », le fait qu'il soit immédiatement possible de reconnaître « dans tel phénomène un phénomène de cette culture, qui nous fait classer immédiatement dans cette époque des objets, des livres, des instruments, des phrases dont nous ne connaîtrions rien par ailleurs, et qui en exclut tout aussi immédiatement une infinité d'autres »⁴³. Nous savons qu'il est toujours possible de rendre compte d'une multitude d'éléments à l'œuvre dans la structuration du social, ou, pour le dire avec Castoriadis, d'« opérer une énorme réduction causale »⁴⁴ – ce à quoi s'attache l'étude d'une société du reste – ; mais il est vain d'espérer jamais « expliquer la cohérence comme produit d'une série de processus de causation » puisque cela « présuppose la cohérence à *l'origine* des virtualités de *l'ensemble* de ces processus *comme tel* ». On objectera peut-être que l'on pose ici un faux problème dans la mesure où toute société doit être cohérente. Mais « cette idée, pour importante qu'elle soit, ne clôt pas non plus la discussion » assure Castoriadis ; elle suggère en effet que la cohérence sociale résulte d'un « processus de “tâtonnements et d'erreurs” où auraient seules subsistées, par une sorte de sélection naturelle, les sociétés “viables” ». Or une telle vue, qui déjà en biologie « ne paraît pas suffisante pour répondre au problème de la genèse des espèces », n'a guère de portée en histoire puisque « le problème se pose à un niveau antérieur » : *la cohérence doit en effet être là d'emblée* sans que rien ni personne ne la garantisse, ni au départ ni par la suite. Autant dire que la société ne renvoie qu'à elle-même,

43. Soulignons au passage que nous avons là l'explicitation de la notion de symbolique qui veut que le sens entier du système se trouve représenté dans un élément particulier de la pratique sociale. Ce que manifeste très clairement V. Descombes à partir d'un exemple simple : « Il est hâtif de dire que la voiture existe », fait-il remarquer. « En réalité, ce qui existe isolément est une ferraille, laquelle est tout ce qui reste de la voiture si on prive cette dernière de l'*Umwelt* qu'elle requiert ». Ce dernier se compose d'« un réseau routier, des pompes à essence, etc., mais aussi [de] toutes les institutions humaines sans lesquelles les pompes ne seraient pas approvisionnées, ni les routes en état d'être utilisées. Or ce système institutionnel (...) suppose à tout instant le respect d'entités “fictives” telles que *ma voiture* (...) ou *ma priorité* de passage au carrefour » (Un renouveau philosophique, in : Busino G. (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornélius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, p. 73).

44. IIS, 69. Les citations à suivre ne faisant pas l'objet d'un appel de note sont extraites des pages 69 à 71 de ce même ouvrage.

qu'elle relève d'une véritable création qu'il est vain de chercher à réduire, qu'elle relève donc d'une dimension propre. Ce qui fait signe vers une autre thèse ontologique, que Ferry ne souligne pas, à savoir que l'être est stratification⁴⁵.

2. LE SOCIAL-HISTORIQUE

Nous venons de le voir, la prise en compte du nouveau en histoire a conduit Castoriadis à se dégager de l'emprise du marxisme dont il a pu dire qu'il « a imprégné le langage, les idées et la réalité au point qu'il est devenu partie de l'atmosphère que l'on respire en venant au monde social, du paysage historique qui fixe le cadre de nos allées et venues »⁴⁶. C'est qu'il a bien perçu qu'au-delà de sa dimension révolutionnaire⁴⁷, la pensée de Marx puisait à des schèmes traditionnels qui interdisent la reconnaissance de l'altérité véritable, et, partant, celle de la nature du social.

C'est donc la pensée héritée dans son ensemble que Castoriadis entend contester, assurant que, pour ce qui est de la question de la société et celle de l'histoire, le concours de celle-ci ne peut être que fragmentaire - « peut-être est-il surtout négatif », précise-t-il⁴⁸. Dominée par ce que Castoriadis désigne comme une logique identitaire ou ensembliste-identitaire, cette pensée ne parvient pas à reconnaître la nature même du social qui représente un niveau d'être spécifique : pour n'être pas réductible aux individus qui le composent, comme voudraient le croire les tenants de l'individualisme méthodologique, il ne relève pas pour autant d'un ordre symbolique anhistorique.

On ne peut donc saisir ce qu'il en est du social qu'en le rapportant à une dimension que personne ne veut considérer : un imaginaire collectif et anonyme dont le caractère radical signale qu'il s'agit à chaque fois d'une véritable création. Castoriadis se pense le premier à envisager le social comme autocréation. Nous touchons bien là son point d'orgueil, comme nous disions en introduction. Reste à mesurer son degré de pertinence.

45. Castoriadis assure « qu'à partir du moment où l'être humain est capable d'accepter le nouveau comme valide, c'est comme s'il avait déjà compris que l'être est stratifié » (*Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, op. cit., p 51).

46. IIS, 13.

47. Il faudrait préciser que cela doit s'entendre aussi bien de sa dimension théorique que pratique. Si l'approche de la société et de son développement est relève de la science, la politique doit être confiée à des ingénieurs. Il faudrait alors faire sien le mot d'ordre d'Auguste Comte : « ordre et progrès » !

48. IIS, 251. Les citations à suivre qui ne font l'objet d'un appel de note sont extraites des pages 251 à 264 de cet ouvrage.

1) *Mise en cause de la pensée héritée*

Nullement aveugle quant à la prétention de ses vues, Castoriadis reconnaissait que parler des limites de la pensée héritée en ce qui concerne le social et l'histoire « peut surprendre, au vu de la quantité et de la qualité de ce qui, depuis Platon au moins et singulièrement pendant les derniers siècles, a été fourni par la réflexion dans ce domaine ». Il n'aurait pas moins que « l'essentiel de cette réflexion (...) s'est dépensé non pas à ouvrir et élargir la question, mais à la recouvrir aussitôt découverte, à la réduire aussitôt surgie », et cela essentiellement pour deux raisons - lesquelles sont liées.

La première de ces raisons tient à la séparation de la question du social et celle de l'histoire. La société se trouve alors référée à autre chose qu'elle-même, « généralement une norme, une fin ou *télos* fondés ailleurs », et l'histoire comprise soit comme perturbation de la norme structurant le social, soit comme un processus déterminé par son *télos*, lequel définit le social en son essence. La seconde raison manifestant les limites de la pensée héritée pointe celles de la logique et de l'ontologie héritées. Castoriadis dénonce en effet le postulat profond de toute la tradition occidentale selon lequel il ne faut pas multiplier le sens de : *être*, puisque cela interdit la prise en compte de la nouveauté radicale. Au vrai, il n'y a là que « deux aspects du même mouvement, deux effets indissociables de l'imposition au social-historique de la logique-ontologique héritée ». Ce qui est donc en cause, c'est le refus de reconnaître le *niveau d'être* spécifique de ce qui renvoie indissociablement à la société et à l'histoire, et que Castoriadis nomme le *social-historique*.

Ce qui importe ici, « ce ne sont pas ces conceptions comme telles, ni leur critique, encore moins la critique des auteurs », mais la raison profonde pour laquelle on retrouve toujours, au-delà des différentes approches proposées, la même incapacité à saisir la nouveauté, la même tendance à la ramener à ce qui est déjà connu⁴⁹ : « la logique-ontologie héritée » dont le noyau est « la logique *identitaire* ou *ensembliste* ». Si le nouveau n'est jamais saisi, c'est que la pensée se trouve dominée par des catégories qui sont celles de la logique identitaire. « Cette logique - et l'ontologie qui lui est homologue -, loin d'épuiser ce qui est et son mode d'être, n'en concerne qu'une première strate possible ; mais en même temps, son exigence interne est de recouvrir ou d'épuiser toute strate possible », assure Castoriadis.

49. IIS, 262 « La reproduction de ces situations avec des traits essentiellement analogues et s'agissant d'esprits aussi profonds et aussi audacieux [qu'Aristote, Kant, Hegel et Marx ou Freud] montre que des facteurs fondamentaux sont ici à l'œuvre » (Ibid.).

Tentons de préciser les choses en éclairant ce qu'il en est de la logique identitaire ici mise en cause. Elle est la forme de raisonnement qui sous-tend la rationalité ordinaire, laquelle s'appuie sur les principes d'identité, de contradiction (ou non contradiction) et de tiers exclu dégagés par les Grecs anciens, et qui trouve son accomplissement « le plus poussé et le plus riche » dans l'élaboration de la mathématique⁵⁰. C'est bien la raison pour laquelle Castoriadis la nomme logique *ensembliste* ou *ensembliste-identitaire*, ou encore, par contraction, *ensidique*. Il reprend du reste la définition donnée par Cantor pour un ensemble - « une collection en un tout d'objets définis et distincts de notre intuition ou de notre pensée. Ces objets sont appelés les éléments de l'ensemble » - assurant qu'elle « condense admirablement » les opérations fondamentales que permet la logique identitaire⁵¹.

On serait tenté de dire que la logique ensidique correspond assez bien à ce que Hegel nommait pensée d'entendement, si la comparaison n'était pas si risquée⁵². Retenons en tout cas que la logique ensidique est ce qui « institue le monde comme connaissable et manipulable rationnellement et techniquement »⁵³. Aussi, loin d'en contester l'importance, Castoriadis assure-t-il que « l'existence même de la société, comme faire collectif organisé, est impossible sans une telle logique à l'œuvre »⁵⁴. Mais cette reconnaissance ne signifie pas qu'il entende s'en tenir à elle : « ce qui est, dans n'importe quel domaine, *se prête* à une organisation ensembliste-identitaire et *n'est pas congru* à celle-ci de part en part et de manière ultime », note ainsi

50. IIS, 328. « Que la logique identitaire est présupposée par la théorie des ensembles est évident : identité et différence sont à l'œuvre dans la définition cantorienne, de même que le principe du tiers exclu » (IIS, 334).

51. IIS, 330.

52. Comme nous l'avons vu, Castoriadis récuse la dialectique que Hegel propose, assurant que loin d'opérer le dépassement de la logique d'entendement comme elle prétend le faire, elle en représente comme une pointe avancée. Il n'hésite pas à écrire, par exemple, que « reconnue depuis Platon et Aristote, la situation ici décrite est explicitée et universalisée dans l'aboutissement de la logique-ontologie, le système hégélien, qui est nécessairement cyclique » (IIS, 328). Notons toutefois que Castoriadis lui-même esquisse la comparaison, assurant qu'il nous est impossible de penser ce qui *est* « comme pure et simple construction imputable à la "puissance terrible de l'entendement" pour reprendre l'expression de Hegel » (IIS, 400).

53. *Le contenu du socialisme*, op. cit., p. 366. Note. Castoriadis renvoie alors à un propos de *L'institution imaginaire de la société* pour indiquer que la logique identitaire « se réfère à des objets distincts et définis pouvant être collectés et former des tous, composables et décomposables, définissables par des propriétés déterminées et servant de support à la définition de celles-ci » (IIS, 336).

54. *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, p. 205. Cité CL 1. Castoriadis précise ailleurs qu'« elle doit être là dès que la société s'institue et pour qu'elle puisse s'instituer. Quelle que soit l'emprise des significations mythiques et magiques sur une société archaïque, cette société ne peut pas être "mythique" et "magique" si deux et deux n'y font pas quatre » (*Le contenu du socialisme*, op. cit., p. 334).

Castoriadis⁵⁵, qui précise encore que la société « n'est ni ensemble ni système ou hiérarchie d'ensembles (ou de structures) », mais qu'elle est « magma »⁵⁶.

Que faut-il entendre par là au juste ? « Un magma, explique Castoriadis, est ce dont on peut extraire (ou : dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie), de ces organisations »⁵⁷. C'est dire qu'« un magma “contient” des ensembles – et même un nombre indéfini d'ensembles – mais n'est pas réductible à des ensembles ou à des systèmes d'ensembles, aussi riches et complexes soient-ils (...). Et pas davantage un magma ne peut être reconstitué “analytiquement”, à savoir au moyen de catégories et d'opérations et d'opérations ensemblistes »⁵⁸. Mais, poursuit Castoriadis, « ce qui importe ici n'est pas cette négation, mais l'assertion positive : le social-historique crée un type ontologique d'ordre nouveau »⁵⁹.

Sans doute faut-il reconnaître que le terme de « magma » ne va pas de soi. Jean-Pierre Dupuy a pu dire ainsi qu'il manque de précision et Vincent Descombes qu'il « évoque plutôt une *absence* d'organisation qu'un autre mode d'organisation », précisant qu'« il ne peut s'agir là d'une simple question de vocabulaire »⁶⁰. Ces remarques indiquent des difficultés réelles. Mais, outre que l'on peut penser qu'elles tiennent largement au fait que l'on ne peut parler du magma « qu'en utilisant la dimension ensembliste-identitaire de ce langage »⁶¹ – ce qui explique que l'on trouve toujours dans les termes utilisés par Castoriadis des éléments entraînant une confusion possible⁶² –, elles ne doivent nullement conduire à récuser la spécificité du social-historique. Ce qui est encore trop souvent le cas si l'on en croit.

55. IIS, 400. « Les questions et les apories avec lesquelles se débat la physique contemporaine renvoient à un mode d'être sous-jacent de l'existant physique qui reste insaisissable par les moyens de la logique identitaire » (Ibid.).

56. IIS, 336.

57. IIS, 497. Voir : CL 2, p. 394.

58. CL 2, 231. « L'“ordre” et l'“organisation” sociaux sont irréductibles aux notions habituelles de l'ordre et d'organisation en mathématique, en physique et même en biologie – du moins telles qu'elles ont été conçues jusqu'ici » (Ibid.). La logique ensembliste ne parvient en effet pas à saisir le type d'unité que représente une société. C'est qu'elle n'a qu'une seule représentation de ce que peut être l'unité. Mais comment affirmer que “un” « a le même sens qu'il s'agisse de : un espace hilbertien, une usine, une névrose, une bataille, un rêve, une espèce vivante, une signification, une société, une contradiction, une règle juridique, une fourmi, une révolution, une œuvre » ? (CL 1, 212). Une pensée rigoureuse ne peut réduire ainsi les différentes expressions de l'être à un même type d'unité.

59. CL 2, 231.

60. G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, p. 82.

61. CL 2, 393.

62. CL 2, 393. C'est manifestement le cas en ce qui concerne l'objection de Jean-Pierre Dupuy, qui a fait remarquer que la définition du magma donnée dans *L'institution imaginaire de la société*, et rappelée ci-dessus, correspond aussi bien à ce que l'on désigne en mathématiques par le terme de *classe*. Si Castoriadis reconnaît que la remarque est « formellement correcte », il assure qu'elle ne le

2) *L'imaginaire social*

Il s'agit donc de reconnaître tout à la fois que la société, ou plutôt le social-historique, est irréductible à autre chose qu'à lui-même, qu'il manifeste un *niveau d'être* particulier, et que, comme tel, il relève d'une création qui est à comprendre comme autocréation⁶³. Cela conduit à rejeter aussi bien l'individualisme méthodologique qui réduit l'ordre social à l'effet des interactions des membres qui le composent, que le structuralisme qui ne tient jamais compte de sa dimension historique.

La sévérité de Castoriadis à l'encontre des tenants de l'individualisme méthodologique semble bien résulter de ce qu'il ne peut admettre que l'on refuse l'évidence⁶⁴. « Il est manifeste, assure-t-il, que la société n'est pas réductible à l'«inter-subjectivité» »⁶⁵. Il suffit, pour s'en rendre compte, de reconnaître qu'« aucune «coopération» de sujets ne saurait créer le langage, par exemple ». Par la même occasion, on se rend également compte que les individus auxquels se réfère l'individualisme méthodologique sont des êtres pleinement sociaux. « L'opposition individu/société, prise rigoureusement, est une fallace totale », note Castoriadis. Il considère que la « polarité irréductible et incassable est celle de la *psyché* et de la société » : « la psyché *n'est pas* l'individu » ; elle ne le *devient* que « dans la mesure où elle subit un processus de socialisation ». Nul besoin d'épiloguer ici, ni de « faire semblant que nous ne savons pas, alors que nous savons » : nous savons que l'être humain est doté d'une constitution biologique qui « porte, aussi longtemps qu'elle fonctionne, une psyché » dont « nous constatons qu'elle est essentiellement a-logique »⁶⁶. Il s'agit d'une instance pour laquelle le plaisir de représentation prime sur le plaisir d'organe, comme l'atteste le rêve qui apporte une satisfaction hallucinatoire ; plaisir qui représente le sens. On peut ainsi admettre que le « sujet psychique originaire *est ce* «phantasme» primordial : à la fois

trouble pas beaucoup, considérant que la notion de *classe*, visant à éviter un paradoxe de Russell, est elle-même mal définie. Voir : CL 2, 394. Sur ce paradoxe, voir : D. Vernant, *Bertrand Russell* (Paris, Flammarion, coll. GF, 2003), qui propose une bibliographie conséquente. L'objection de Vincent Descombes est sans doute la plus féconde : elle invite à reconnaître que la difficulté tient au fait de penser l'identité de manière « relative », de sorte que le concept d'identité ne soit sensé « qu'employé avec un prédicat (le même village, la même maison), dont le sens nous indique quelle proportion de *peras* et d'*apeiron* caractérise le genre de chose en question » (G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société.*, op. cit., p. 85).

63. « 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 » (*Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2000, p. 138. Cité : CL 3).

64. Parlant de ces vues individualistes, Castoriadis affirme : « deux choses me remplissent d'un émerveillement toujours renouvelé : le ciel étoilé au-dessus de moi, et l'emprise indéracinables de ces schèmes sur les auteurs contemporains autour de moi » (CL 3, 62).

65. CL 3, 138.

66. CL 3, 64.

représentation et investissement d'un Soi qui est Tout »⁶⁷. C'est dire que le petit homme est « un animal fou et un animal radicalement inapte à la vie »⁶⁸, qui requiert ce à quoi il est pourtant rétif : la socialisation. D'où l'ironie de Castoriadis qui invite à se demander, sans rire, si « un individu "rationnel" et "conscient" est concevable comme individu effectif (*et même* comme sujet transcendantal) sans langage »⁶⁹. L'usage des guillemets l'indique assez, la rationalité postulée par les défenseurs de l'individualisme méthodologique relève d'une abstraction ne méritant guère de considération pour un psychanalyste qui accueille tous les jours des patients qui souffrent de ne pas pouvoir agir comme ils souhaiteraient, et face auxquels la prédication rationnelle n'a aucune efficacité – les analysants savent d'un savoir très conscient ne pas faire ce qu'il faudrait ! Comment admettre que des théoriciens du social "oublent" ces faits ?

L'incompréhension de ce qu'est l'individu vicie clairement la thèse de l'individualisme méthodologique. Cela vaut encore pour la tentative de Jean-Pierre Dupuy qui reconnaît pourtant « un mode particulier d'existence » pour ce qu'il nomme les « êtres collectifs » dont il juge qu'« ils peuvent être la cause d'événements ou de phénomènes, le support de décisions ». Entendant rester fidèle à « la règle d'or de la méthodologie individualiste en sciences sociales : ne pas faire des êtres collectifs des substances ou des sujets », il est conduit à proposer la thèse d'une « autotranscendance » du social qui, précise-t-il, « tient dans la coexistence apparemment paradoxale de deux propositions suivantes : 1°) Ce sont les individus qui font, ou plutôt "agissent", les phénomènes collectifs (individualisme). 2°) Les phénomènes collectifs sont (infiniment) plus complexes que les individus qui les ont engendrés, ils n'obéissent qu'à leur lois propres (auto-organisation) »⁷⁰. La question reste de savoir si l'apparent paradoxe revendiqué ne tient pas plutôt de la pure et simple contradiction. C'est que, comme le souligne Castoriadis, « il n'y a aucun sens à considérer que langage, production, règles sociales seraient des propriétés additionnelles, qui émergeraient si l'on juxtaposait un nombre suffisant d'individus » car, et l'on voit bien que tout tient à ce point, « ces individus ne seraient pas simplement différents, mais inexistantes et inconcevables hors ou avant ces propriétés collectives – sans qu'ils y soient, pour autant réductibles »⁷¹. On peut comprendre que la perception d'un tout social compris comme niveau d'être

67. IIS, 420.

68. *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, 1996, p. 122-123. Cité : CL 4.

69. CL 3, 59.

70. J. P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logiques des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses, 1999, p. 15.

71. IIS, 267.

spécifique fasse problème, reste ce fait massif : sans admettre la primauté du social sur l'individu, il n'est pas possible de penser ces derniers.

N'est-ce pas tout l'intérêt du structuralisme que d'envisager les choses de ce biais ? Lévi-Strauss n'a-t-il pas commencé par reprocher à Marcel Mauss d'avoir cru « encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolique alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique à la société »⁷² ? Il faut bien voir que l'origine symbolique s'entend ici en un sens logique et non pas généalogique ; ce qui conduit à penser que « les choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement » et à envisager qu'un « passage s'est effectué, d'un stade où rien n'avait un sens, à un autre où tout en possédait ». Dès l'apparition du langage – lequel « n'a pu naître que tout d'un coup » – la pensée symbolique, qui demande d'établir des relations entre toutes les choses, s'est imposée, assure Lévi-Strauss⁷³. Mais si l'approche structurale s'oppose à celle de l'individualisme méthodologique, elle ne paraît toutefois guère plus apte que cette dernière à saisir la nature du social. Cela tient à sa volonté de scientificité qui la conduit à importer la sémiologie dans le champ des sciences sociales.

Précisons les choses. Lévi-Strauss envisage le symbolique comme un « processus autonome générant un ordre qui apparaît comme intelligible à des êtres rationnels : ils se comprennent en lui sans l'avoir produit », comme note Marcel Hénaff, qui ajoute que « ce sont de tels ensembles cohérents, organisés selon une logique propre, qui constituent le matériau privilégié de l'analyse structurale »⁷⁴. On peut ainsi comprendre l'intérêt de l'anthropologue pour la linguistique ayant indiqué que « l'expression et la compréhension de la parole ne sont possibles que parce que, à un niveau plus enfoui, les formes d'intégration phonétiques, morphématique, syntaxiques sont produites et reconnues par les interlocuteurs de manière spontanée (ou si l'on préfère : non consciente) ». C'est dire que la langue, qui rend possible la parole, relève d'un dispositif formel à saisir « comme totalité virtuelle des rapports différentiels et des éléments formateurs sans quoi aucun discours sensé ne serait matériellement ni dicible, ni audible ». Aussi faut-il reconnaître que « le sens n'est possible que par l'existence d'un système de rapports et de règles de transformation où la conscience n'est pour rien », précise encore Hénaff⁷⁵. D'où le raisonnement de Lévi-Strauss qu'Axel Honneth énonce clairement : « si – tel est le point de départ de Saussure – la signification des systèmes de signes résulte uniquement de l'ordre respectif des unités de signes élémentaires entre elles, alors

72. Claude Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel de Mauss*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012, p. 19. Pour une analyse critique de la lecture lévi-straussienne de Mauss, qui, dans seconde période, aurait ouvert la voie à l'anthropologie structurale sans toutefois s'y engager lui-même, voir : Serge Tchekézo, *Mauss à Samoa. Le holisme sociologique et l'esprit du don polynésien*, Marseille, pacific-credo Publications, 2016, chapitre 10.

73. *Introduction à l'œuvre de Marcel de Mauss*, op. cit., p. 51-52.

74. Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, Paris, Éditions Perrin, 2008, p. 63-64.

75. *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, op. cit., p. 52-53.

les connexions sociales de sens qui ont trouvé leur expression dans des systèmes culturels symboliques peuvent manifestement elles aussi être interprétées à l'aide d'une simple analyse de la constellation des différents éléments symboliques ». Perçus ainsi, continue Honneth, c'est-à-dire « du point de vue d'une sémiologie universalisée », les ordres culturels envisagés par l'anthropologue « semblent être interprétables sans aucun rapport avec des états de fait extérieurs aux signes »⁷⁶.

C'est justement cela que Castoriadis conteste avec force, que le sens puisse résulter d'une combinaison de signes : « considérer le sens comme simple "résultat" de la différence des signes, c'est transformer les conditions nécessaires de la *lecture* de l'histoire en conditions suffisantes de son *existence* »⁷⁷. Il souligne ainsi l'impossibilité pour une « interprétation purement symbolique des institutions » d'éclairer les questions qu'elle ne manque pourtant pas de soulever : « 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 des signifiants ; pourquoi et comment les réseaux symboliques parviennent-ils à s'autonomiser »⁷⁸. Il en conclut que le symbolique ne se suffit pas à lui-même, qu'il renvoie *nécessairement* à autre chose que lui ; quelque chose qui est source de *sens*⁷⁹. Qu'en est-il de Dieu, par exemple, en tant qu'objet de la représentation d'un croyant ?⁸⁰ Castoriadis assure qu'il est une *signification*⁸¹ qui, ne trouvant appui ni sur le perçu (sur l'empirique), ni sur le rationnel (le concept), ne peut être qu'une signification *imaginaire*. Par imaginaire, il faut entendre ici « la faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas (qui ne sont pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été) ». Il s'agit donc « d'un imaginaire dernier ou radical, comme racine commune de l'imaginaire effectif et du symbolique », seule instance capable de création véritable. Insistant sur l'originalité de son approche, Castoriadis précise que cet imaginaire n'est nullement du spéculaire : il n'est pas « image *de* », mais « création incessante et essentiellement indéterminée de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question *de* "quelque chose" »⁸².

76. G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société*, op. cit., p. 198.

77. IIS, 207 et 208.

78. IIS, 206.

79. Voir : IIS, 219.

80. La question ne vaut évidemment que pour nous « qui considérons ce phénomène historique constitué par Dieu » (IIS, 211) – pour un croyant, assuré que Dieu est la Vérité, la question n'a pas de sens.

81. « Dieu n'est ni le nom de Dieu, ni les images qu'un peuple peut s'en donner, ni rien de similaire. Porté, indiqué par tous ces symboles, il est, dans chaque religion, ce qui fait de ces symboles des symboles religieux, une *signification* centrale. » (IIS, 211).

82. IIS, 7-8.

L'imaginaire se présente ainsi comme la seule instance apte à rendre compte de significations sociales que l'on ne peut ni (re)construire logiquement, comme c'est le cas dans une perspective hégélienne, ni déduire de la nature à la manière des fonctionnalistes : n'étant ni rationnelles, ni réelles, elles *doivent* être comprises comme *imaginaires*. Dire qu'elles sont *sociales*, c'est manifester qu'elles ne sont imputables à aucun être empirique et renvoient plutôt au *collectif anonyme* que représente la société. Castoriadis résume bien les choses, assurant que « cet imaginaire social qui crée le langage, qui crée les institutions, qui crée la forme même de l'institution – laquelle n'a pas de sens dans la perspective de la psyché singulière –, nous ne pouvons le penser que comme la capacité créatrice du collectif anonyme qui se réalise chaque fois que des humains sont assemblés, et se donne chaque fois une figure singulière, instituée, pour exister »⁸³.

L'analyse d'une société doit donc tâcher de rendre compte de son imaginaire, lequel se donne à travers les significations sociales qui y renvoient comme à leur foyer. Parler d'institution imaginaire de la société, c'est parler de significations sociales, des significations créées par la société qui la structurent et lui donnent sa spécificité : « Toute société crée son propre monde, en créant précisément les significations qui lui sont spécifiques », assure Castoriadis qui précise que « le rôle de ces significations imaginaires sociales, leur "fonction" – en utilisant ce terme sans aucune connotation fonctionnaliste – est triple ». Premièrement, elles « structurent les représentations du monde en général, sans lesquelles il ne peut y avoir d'être humain » ; et ce de manière à chaque fois spécifique ». Deuxièmement, « elles désignent les finalités de l'action, elles imposent ce qui est à faire et à ne pas faire, ce qui bon à faire et ce qu'il n'est pas bon à faire : il faut adorer Dieu, ou bien il faut accumuler les forces productives ». Et troisièmement, « point sans doute le plus difficile à cerner », elles « établissent les types d'affects caractéristiques d'une société ». Castoriadis indique alors qu'il a « visiblement un affect *créé* par le christianisme qui est la *foi* », laquelle « serait absolument incompréhensible pour Aristote, par exemple ». Il faut bien voir que « l'instauration de ces trois dimensions – représentation, finalités, affects – va de pair avec leur concrétisation par toutes sortes d'institutions particulières, médiatrices... »⁸⁴.

3) *L'auto-institution sociale*

Nous comprenons maintenant comment le souci porté à la réalité effective, qui pousse à reconnaître la nouveauté, conduit à assurer que la société est à chaque fois instituée et que cette institution est une *création* de l'imaginaire collectif et anonyme que représente cette société. Aussi faut-il reconnaître que, « du point de vue ontologique », la considération de la nature du social-historique relève d'une

83. CL 4, 113.

84. CL 4, 127.

« situation inédite »⁸⁵. Étant entendu que, pour lui, la création divine est une pseudo création puisque « le monde “créé” est nécessairement créé, ne serait-ce que comme effet nécessaire de la nécessaire essence de Dieu »⁸⁶, Castoriadis juge que la création reste un des points aveugles de la pensée héritée.

S'expliquant sur le choix de ce « terme à l'histoire chargée » qu'est celui de création, Castoriadis parle bien sûr de sa volonté d'« en finir avec les subterfuges et les sophismes concernant la question du *nouveau* » qui n'est pensable que comme création ; mais il ajoute une autre raison : celle de « mettre en lumière le caractère “intrinsèquement circulaire” de l'apparition de la nouvelle forme »⁸⁷. L'important est en effet de reconnaître que « la société est toujours création, et création d'elle-même : autocréation »⁸⁸. C'est ici que se fait jour toute la radicalité de la thèse qui conduit à affronter ce paradoxe qui veut que toute société se presuppose elle-même. Comme le souligne Castoriadis, « pour qu'Athènes existe, il faut des Athéniens et non pas des “humains” en général ; mais les Athéniens ne sont créés que dans et par Athènes ». Il est bien clair que « nous ne nous trouvons pas devant un assemblage d'éléments préexistants, dont la combinaison aurait pu produire des qualités nouvelles ou additionnelles du tout ; les quasi (ou pseudo) “éléments” d'une société sont créés par la société elle-même »⁸⁹. Faut-il le préciser ? cette création n'est pas « création de “matière-énergie”, mais création de formes (*eidè*) ». Reconnaissant qu'elle n'est pas « création *cum nihilo*, sans “moyens” et sans conditions, sur une table rase »⁹⁰, Castoriadis n'enlève toutefois rien à sa dimension créatrice, puisqu'il souligne simplement par là l'existence d'un *conditionnement* qui n'est nullement *déterminant*. Autrement dit, même si l'on doit reconnaître que les significations imaginaires sont des créations « sous contrainte », on peut être assuré que ce sont « des créations libres et immotivées »⁹¹, à savoir des créations *ex nihilo*.

85. IIS, 267. « Castoriadis assure que « *ce que le social est, et la façon dont il est, n'a pas d'analogue ailleurs. Il oblige donc à reconsidérer le sens de : être, ou bien éclaire une autre face, jusqu'ici non vue de ce sens* » (Ibid.).

86. IIS, 292-93.

87. CL 5, 212. L'expression même de « cercle de la création » se trouve dans le même texte à la page 223. Voir aussi CL2, 368. Sur cette question, nous ne pouvons que renvoyer au remarquable article de Fabio Ciaramelli, justement intitulé Le cercle de la création, in : G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de C. Castoriadis*, op. cit., 87-104.

88. CL 5, 267.

89. CL 5, 267-268.

90. CL 3, 67.

91. CL 5, 268. Comme le note Paul Audi, « même si elle s'empare d'éléments existants, une création, au sens le plus rigoureux de son concept, est toujours *ex nihilo* » (*Créer. Introduction à l'esthétique/éthique*, Verdier poche, 2010, p. 7).

Il faut bien le comprendre, le fait même que « le social-historique émerge dans ce qui n'est pas le social-historique – dans le présocial, ou le naturel »⁹² n'interdit en rien que l'on parle de création. Dans une analyse qui n'est pas sans rappeler Merleau-Ponty⁹³, Castoriadis parle de l'*étayage* de l'institution sur cette « première strate naturelle ». La reprise d'un terme freudien, désignant la manière dont les pulsions sexuelles s'étaient ou « s'appuient » (*anlehn*) sur les pulsions d'autoconservation, vise à souligner que l'organisation du social *informe* et *transforme* cette strate sur laquelle il y a étayage, de sorte que le « passage du naturel au social » s'exprime par l'émergence d'un ordre nouveau : « finalement, conclut Castoriadis, *ce sur quoi même* il y a étayage est *altéré* par la société du fait même de l'étayage ». Mais le donné naturel premier ne peut être altéré que dans la mesure où il « se laisse altérer », ce qui signifie que « la “réalité” naturelle est indéterminée à un degré essentiel pour le faire social »⁹⁴.

Ainsi retrouvons-nous la thèse ontologique déjà signalée sur le rapport de l'être et du temps. « Création, être, temps vont ensemble : être signifie à-être, temps et création s'exigent l'un l'autre », assure Castoriadis manifestant que l'être est à saisir comme temporalité primordiale⁹⁵. Le saisir suppose de se déprendre de ce que Bergson appelait la dimension spatiale du temps. « Il n'y a temps essentiel, temps irréductible à une spatialité quelconque, temps qui ne soit pas simple référentiel de repérage, que si et pour autant qu'il y a émergence de l'altérité radicale, soit création absolue – c'est-à-dire pour autant que *ce qui* émerge n'est pas *dans* ce qui est, fût-ce “logiquement” ou comme “virtualité” déjà constituée, qu'il n'est pas actualisation de possibles prédéterminés (...), donc que le temps n'est pas simplement et seulement in-détermination, mais surgissement de déterminations ou mieux de formes-figures-images-*eidè autres* »⁹⁶. C'est ici que l'on peut saisir la dimension véritable de l'institution dont le surgissement est manifestation de l'être comme *à-être* et dont le sens profond est de masquer le Chaos ou l'Abîme dont elle procède et qui n'est que l'autre nom de l'être. « La signification émerge pour recouvrir le Chaos, faisant être un mode d'être qui se pose comme négation du Chaos. Mais c'est encore le Chaos qui se manifeste dans et par cette émergence elle-même pour autant que celle-ci n'a aucune “raison d'être” »⁹⁷. Le propos l'atteste, Castoriadis entend en finir avec la fausse opposition de la transcendance et de l'immanence,

92. IIS, 305.

93. Voir par exemple : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel, 1990, pp. 220-21.

94. IIS, 512-13.

95. CL 2, 8.

96. IIS, 283.

97. CL2, 375. Les citations à suivre qui ne font l'objet d'aucun appel de note sont extraites des pages 364 à 384 du même ouvrage.

tout comme il récuse les vues heideggériennes sur la différence ontologique⁹⁸, pour manifester la présence d'une "transcendance" au cœur même de l'immanence qu'elle ne cesse de "travailler" ou d'altérer. « Le Chaos n'est pas séparé », précise-t-il, « il est source perpétuelle, altération toujours imminente, origine qui pas reléguée hors du temps ou à un moment de mise en marche du temps, mais constamment présente dans et par le temps. Il est littéralement temporalité ». Proposant un monde, les significations imaginaires sociales masquent le Chaos : comme dans *La lunette d'approche*, ce tableau de Magritte que commente Pierre Legendre⁹⁹, il s'agit de se donner un paysage pour masquer le vide de la nuit abyssale, de donner du sens, c'est-à-dire d'inventer des institutions.

Ce que pointe Castoriadis et sur quoi il insiste, c'est que, généralement, l'humanité a répondu à cette exigence de sens en confondant « origine du monde et origine de la société, signification de l'être et être de la signification ». C'est bien l'essence de la religion pour laquelle « tout ce qui est devient subsumable aux mêmes significations » qui se révèle ici ; ce qui permet d'en saisir la présence sourde au sein même de la société moderne. Car, même si cette dernière prétend s'instituer à distance de la religion, pour elle aussi « origine du monde et origine de la société, fonctionnement de l'un et de l'autre sont *liés* ensemble dans et par la "rationalité", les "lois de la nature" et les "lois de l'histoire" ». Lacan a donc parfaitement raison d'affirmer qu'une « pensée qui se veut résolument athée se situe dans une perspective créationniste, et dans nulle autre »¹⁰⁰. C'est bien parce qu'elle ne provient de rien que la création au sens fort est libre, sans lien avec une cause extérieure (et antécédente). Elle n'est donc rattachée à aucun créateur ; alors que « dans la pensée évolutionniste, Dieu, pour n'être nommable nulle part, est littéralement omniprésent »¹⁰¹.

On se rend compte que les significations imaginaires ne se contentent pas d'être une réponse au Chaos, si l'on peut dire : elles le *dénient* – ce qui « entraîne nécessairement la position d'une source extra-sociale de l'institution ». La société refuse donc de se savoir à l'origine d'elle-même et des significations qui la structurent, elle occulte sa dimension *instituyente*, pour ne se reconnaître qu'en tant qu'*instituée* par un Autre. Ce dernier est vu comme la source ultime du sens, la

98. Dans un texte consacré à Merleau-Ponty, Castoriadis écrit : « Une des idées les plus importantes, du moins à nos yeux, formulées dans les *Notes de travail*, (...) est la négation de la "différence ontologique" ». (*Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique*, CL 5, 191).

99. Voir : *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et une Nuits, 1997. Le rapprochement avec certaines positions de Nietzsche est évidemment possible ici, même s'il suppose quelques précautions. Voir, par ex. : Olivier Ponton, *Le gai savoir de Nietzsche*, Paris, CNRS édition, 2018, pp. 31 et 195-220

100. J. Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse. Le Séminaire. Livre VII*, Paris, Seuil, 1986, p. 303.

101. *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 253.

réponse dernière à *toutes* les questions qui peuvent se poser pour elle. Castoriadis parle alors d'une *clôture du sens*, indiquant par là que toutes les questions posées au sein de la société considérée trouvent une réponse, et que celles qui ne pourraient être élucidées sont « mentalement et psychiquement impossibles pour les membres de la société »¹⁰². Et comme les significations imaginaires sociales, sources de sens, spécifient ce qui est juste et ce qui est injuste, indiquant ce qu'il convient de faire ou non, et établissant des types d'affects sous-tendant les actions qu'elles valorisent¹⁰³, nous pouvons considérer le fait de les rapporter à une origine transcendante par rapport au social comme la marque de l'hétéronomie au sens propre du terme : recevoir les lois d'un Autre.

Cela ne vaut cependant pas pour *toutes* les sociétés. L'analyse ici rapportée l'atteste, qui suppose en effet que la clôture du sens ait été rompue – partiellement au moins –, que la société ait reconnu sa dimension instituant et connaisse la présence sourde du Chaos qui la traverse, laissant penser que les hommes ne sont pas condamnés à être aliénés à leur institution. Reste à saisir comment peut s'exprimer l'autonomie comprise comme capacité à poser soi-même sa propre loi¹⁰⁴, et à mesurer comment peut s'effectuer la lutte pour son affirmation.

3. DEFENSE ET PROMOTION DE L'AUTONOMIE

Pour essentielle qu'elle soit, la mise en évidence du caractère auto-institué du social ne saurait suffire. C'est que la création comme telle est axiologiquement neutre. Castoriadis le souligne très clairement, assurant qu'« une recherche ontologique qui s'oriente vers l'idée de création laisse place, de la manière la plus abstraite, aussi bien à la possibilité d'instauration d'une société autonome qu'à la réalité du stalinisme et du nazisme ». Il précise qu'« à ce niveau, et presque à tous les autres, la création n'a aucun contenu de valeur, et [que] la politique ne se laisse pas "déduire" de l'ontologie »¹⁰⁵. Notons que Castoriadis évoque bien politique, qu'il distingue du politique, comprise comme « activité explicite et lucide concernant l'instauration des institutions souhaitables »¹⁰⁶.

102. CL 4, 225. Signalons que cette notion de clôture du sens est pensée à partir de la notion mathématique de clôture algébrique.

103. Voir : CL 4, 127-128.

104. On peut donc dire, en comprenant bien le changement de sens du terme, que l'autonomie sociale, telle que la défend Castoriadis, suppose d'éviter l'autonomie du symbolique par rapport au social. Ce qui est toujours *possible* en un sens : « Pour autant que l'on rencontre dans l'histoire une autonomisation du symbolisme, celle-ci n'est pas un fait dernier, et ne s'explique pas par elle-même. Il y a un usage immédiat du symbolique, où le sujet peut se laisser dominer par celui-ci, mais il y en a aussi un usage lucide ou réfléchi. » (IIS, 188).

105. CL 5, 10.

106. *La montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, 1996, p. 225. Cité CL 4. Castoriadis prend donc soin de ne pas confondre le et la politique : « Ce qui existe nécessairement dans toute société, c'est le politique – la dimension explicite, implicite, parfois insaisissable –, qui a affaire avec le pouvoir, à savoir l'instance (ou les instances) instituée pouvant

Se pose alors immédiatement la question de savoir comment envisager concrètement celle-ci, alors même que la dynamique instituante relève d'un imaginaire social impersonnel. Apparaît donc, pour le moins, une tension dont on peut se demander, avec Habermas, si elle ne signe pas l'impuissance des individus dont les pratiques intramondaines semblent sans prise sur ce qui les détermine. Sans doute Castoriadis fait-il l'effort de repenser une praxis émancipatrice, mais celle-ci est-elle vraiment opératoire si elle ne peut s'appuyer sur une norme devant être universellement reconnue ? Et comment cela serait-il possible si les valeurs relèvent à chaque fois d'un imaginaire social instituant ?

Les difficultés ne sont pas minces, mais la force de Castoriadis aura sans doute été de les affronter sans renier pour autant ses avancées concernant la manière de penser le social-historique. C'est en effet en insistant sur la spécificité que représente la rupture de la clôture du sens et en méditant son contexte d'apparition et ses conséquences pour la société grecque ancienne, première société dans l'histoire où elle s'est affirmée, qu'il a pu proposer des analyses dont la pertinence nous semble attestée du fait même de la crise que traversent les sociétés occidentales modernes, laquelle indique que les individus contemporains semblent de moins en moins exigeants concernant l'éthos que requiert l'autonomie.

1) Une praxis effective

Castoriadis n'était pas dupe de l'accueil trop souvent réservé à sa thèse. « On hausse les épaules devant l'idée de création d'un champ social-historique », note-t-il de manière quelque peu désabusée, avant de souligner qu'une telle attitude relève de la non reconnaissance de l'être même du social-historique et de la résistance psychologique à l'idée de création qui « paraît incroyable »¹⁰⁷. La critique développée par Habermas nous paraît, à cet égard, fort significative, révélant les malentendus que l'idée de création imaginaire du social suscite. Si l'auteur du *Discours philosophique de la modernité* refuse la thèse de Castoriadis, c'est, dit-il, « parce que l'économie de sa conception de la société ne laisse aucune place à une praxis intersubjective, qui puisse être attribuée aux individus socialisés »¹⁰⁸. Il faudrait alors éviter de faire de l'origine du social ce point aveugle lié à l'idée d'autocréation¹⁰⁹. C'est ainsi que Jean-Marc Ferry demande d'étendre à la

émettre des injonctions sanctionnables et qui doit comprendre toujours, explicitement, ce que nous appelons un pouvoir judiciaire et un pouvoir gouvernemental (...). *Le politique est tout ce qui concerne ce pouvoir explicite* » (CL 4, 221-222 et 224).

107. CL 5, 264-65.

108. *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchin-d'homme, Paris, Gallimard, 1986, p. 392.

109. Évoquant la dimension instituante de la société, Habermas note que la « création ontologique des totalités de sens (...) advient comme une destinée de l'Être », ce pourquoi « on ne voit pas

diachronie historique l'application méthodologique du « principe de compréhension que Castoriadis fait justement valoir pour une connaissance historique-herméneutique », seule manière à ses yeux de « contester les implications radicales de son créationnisme historique »¹¹⁰. N'est-ce pas là manifester le refus même de la création ? Car il faut bien voir, comme le souligne justement Fabio Ciaramelli, qu'« ici la circularité n'affecte pas uniquement la compréhension de la création, mais son événement même, qui demeure insondable »¹¹¹. On perçoit, encore une fois, le poids de la pensée héritée interdisant de reconnaître l'existence « du social-historique en tant que collectif anonyme » et de « son mode d'être en tant qu'imaginaire radical *instituant et créateur de significations* » - existence dont Castoriadis ne cesse d'assurer qu'elle se trouve pourtant « montrée (et même "démontrée") par ses effets irréductibles »¹¹².

L'interrogation de Habermas quant à la possibilité laissée à l'action consciente et délibérée des hommes par la mise en évidence de la dimension créatrice du social est tout à fait compréhensible. Mais faut-il récuser celle-ci pour autant, comme on refuserait d'admettre une réalité sous prétexte qu'elle dérange ? En assurant que Castoriadis cherche à « réunir, dans une perspective marxiste, le dernier Heidegger et le premier Fichte »¹¹³, Habermas avance un reproche qui atteste de manière assez flagrante qu'il ne peut comprendre une pensée qui tente d'affronter le problème de manière neuve, la ramenant dans le cadre de la pensée héritée de laquelle elle tâche de sortir : pourquoi interpréter les vues de Castoriadis à partir de thèses déjà affirmées ? Tout se passe comme si Habermas considérait un monde de la pensée à la manière dont Malraux parle d'un monde des arts, à savoir comme d'un champ autonome au sein duquel les différents auteurs développeraient leurs thèses dans un rapport critique à d'autres.

C'est ainsi qu'il assure que Castoriadis est pris dans une alternative menant toujours à une impasse. Soit, « à l'image de Heidegger », il appelle « les acteurs à ne plus rester dans l'intramondain, à ne plus se focaliser sur le sujet pour se vouer à l'Indisponible », mais il doit alors assumer « une hétéronomie auratique » ; soit il tente de replacer « l'autonomie de la praxis (...) dans l'advenir originaire lui-même »,

comment cette *mise en œuvre démiurgique* des vérités historiques pourrait se transformer dans le *projet révolutionnaire* qui constitue l'élément mêlé de la praxis des individus » (*Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 376).

110. Habermas. *L'éthique de la communication*, op. cit., p. 456. J.M. Ferry que « l'extension du principe de compréhension dans la dimension de la diachronie historique » suppose de « faire droit à la représentation d'une *succession irréversible*, qui est précisément le "schème" de la causalité [selon Kant]... » ; ce que Castoriadis conteste, assurant que l'irréversibilité n'est pas à penser à partir de la causalité, voir : CL 3, 340-341.

111. Le cercle de la création, in : G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société*, op. cit., 88.

112. CL 3, 67.

113. *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 390. Habermas considère que la société, telle que pensée par Castoriadis, s'envisage comme un sujet ; ce qui conduit, à l'instar du *Moi fichtéen*, à une opposition entre instituant et institué.

mais il ne peut éviter de « revenir à une philosophie spéculative de la conscience »¹¹⁴. La première des possibilités énoncée ici ne concerne nullement Castoriadis pour lequel il n'y a, comme nous savons, aucun sens à évoquer une différence ontologique. L'Être ne se tient pas comme en retrait du monde : fondamentalement *chaos*, il est aussi *cosmos*, création de figures – le cosmos n'étant finalement rien d'autre que l'organisation *partielle* du chaos. Quant à la seconde option envisagée par Habermas, elle semble ne pas tenir compte des efforts de Castoriadis pour éviter d'opposer la maîtrise totale et l'impuissance radicale : à ses yeux, reconnaître l'impossibilité de la première n'équivaut pas à admettre la seconde. Ainsi, tout en accordant que l'ordre social ne peut être bouleversé à l'envi, qu'existent comme des séquences historiques dont ni l'advenue ni l'achèvement ne sont prévisibles puisque relevant d'un collectif anonyme, il continue de penser possible une action collective visant la mise en place d'une nouvelle institution sociale.

L'analyse concrète des situations de rupture lui a en effet permis de voir qu'il est toujours possible d'influer sur le cours d'un événement historique que l'on ne produit pourtant vraiment jamais, et qui s'affirme toujours différent de ce que l'on pensait. Il en va ici comme pour le langage : reconnaître que nous ne le créons pas, n'est pas s'interdire d'agir sur lui – on serait même en droit de soutenir un certain *volontarisme politique* en la matière, afin de limiter l'hégémonie actuelle de l'anglo-américain ou de permettre le développement de certaines langues en voie de disparition. Castoriadis insiste certes sur l'indétermination du social-historique – sans quoi, notons-le au passage, tout agir serait vain puisqu'il n'y aurait qu'à se conformer à la nécessité de ce qui est –, mais il n'envisage nullement qu'elle soit totale, reconnaissant une légitimité à la logique ensidique, qui use du principe de raison, dans le monde social-historique. Il considère en effet que l'institution sociale se développe sur deux niveaux distincts : celui où la logique déterministe est opératoire, et l'imaginaire qui la déborde¹¹⁵. Les hommes ont donc une certaine emprise sur le monde social-historique, même s'ils ne peuvent le contrôler intégralement.

Pour qui est prioritairement soucieux de la réalité effective, les données du problème sont claires – ce qui le ne rend pas plus simple pour autant : comment

114. *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 393.

115. Évoquant « l'essence de la chose social-historique », Castoriadis assure que « dans celle-ci, la détermination (qu'elle soit proprement déterministe ou seulement "probabiliste") ne forme qu'une dimension (homologue à la dimension ensembliste-identitaire de l'institution de la société) ». Il ajoute que cette dernière « coexiste nécessairement avec une non-détermination essentielle (homologue à la dimension proprement imaginaire de la société, comme aussi à l'irréductibilité ultime des sujets singuliers à leur fabrication sociale) » (*Quelle démocratie ?*, Tome 2, Paris, Éditions du Sandre, 2013, p. 201).

penser l'action des individus sur leur devenir sans nier le rôle de l'imaginaire instituant ? Cela n'est pas sans rappeler les difficultés rencontrées par les militants révolutionnaires soucieux de ne pas verser dans le naturalisme d'un marxisme dévoyé si bien analysé par Merleau-Ponty¹¹⁶. Ils s'agissaient pour eux de rester fidèle à la dimension révolutionnaire du jeune Marx¹¹⁷, c'est-à-dire d'admettre que la nouveauté véritable peut émerger au cours du temps tout en évitant de réduire la politique à l'application d'une technique. C'est ainsi que Castoriadis a pu assurer que le socialisme « ne peut être ni le résultat fatal du développement historique, ni un viol de l'histoire par un parti de surhommes, ni l'application d'un programme découlant d'une théorie vraie en soi », mais qu'il faut le comprendre comme « le déclenchement de l'activité *créatrice* des masses opprimées »¹¹⁸ ; déclenchement permis par ce « que le développement historique rend *possible* » et facilité par l'action d'un parti s'appuyant sur une théorie que Castoriadis nomme alors « dialectique concrète »¹¹⁹. Qu'est-ce au juste que cette dialectique concrète dont il est ici question ? Elle correspond à une approche qu'on peut dire *dialectique* en ce qu'elle refuse les séparations, caractéristiques de la pensée classique (entre homme et monde, sujet et objet, pratique et connaissance théorique, etc.), envisageant plutôt leur interaction réciproque. Elle use ainsi de la catégorie de la *totalité* permettant de saisir les tendances communes aux différentes dynamiques sociales afin de dessiner une orientation pour une action¹²⁰. En prise avec la réalité, ouverte à l'imprévu, celle-ci ne saurait être réduite à la simple application d'un schéma théorique : elle relève bien d'une approche *concrète* permettant de redéfinir la *praxis* comme l'activité mue par un savoir qui émerge de cette activité même. Pour le militant, cela

116. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988, p. 77 sq. Ces pages proposent une remarquable synthèse des réflexions de Merleau-Ponty quant à la dialectique et ses dérivés : la dialectique se fourvoie quand elle devient *spéculation*, quand, passant du « négativement rationnel » au « positivement rationnel », elle se transforme en système. La critique de cette déviation, elle, perd la dialectique qu'elle croit retrouver en la *naturalisant*. Chez Marx, notamment dans *Le Capital*, et « bien plus encore chez les marxistes », la dialectique est alors comprise comme « l'intelligence positive des choses existantes ».

117. Cf. notamment : *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Marx y assure que « les hommes font leur propre histoire, mais [qu']ils ne la font pas de plein gré, dans des circonstances librement choisies », et souligne alors que « la tradition de toutes les générations mortes pèse sur le cerveau des vivants » alors même qu'ils « semblent occupés à se transformer eux-mêmes et à bouleverser la réalité, à créer l'absolument nouveau » (*Les luttes de classes en France*, trad. M. Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002, p. 176).

118. *Le contenu du socialisme*, op. cit. p. 81.

119. Idem.

120. Cherchant « un passage, une relation interne entre la situation et les luttes “immédiates” de la classe ouvrière et la question de la société globale », Castoriadis dénonçait chez Lefort une incapacité à ressaisir l'entreprise au sein de la société, assurant que « ce passage, cette relation existent et sont d'une importance capitale. Ils résident en ceci que telle lutte dans telle entreprise, telle activité de telle catégorie, tel thème de préoccupations “quotidiennes” peuvent contenir et généralement contiennent potentiellement beaucoup plus qu'il n'y paraît pour une vue superficielle : ils contiennent en germe, la contestation explicite mais globale, par ses implications et ses conséquences, de la généralité de l'ordre établi » (*Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2005, pp. 35-36 et 46).

signifiait un déplacement fondamental par rapport à la pratique habituelle dominée par les vues de avancées par Lénine¹²¹. L'enjeu n'était plus en effet de *diriger* des masses dominées, mais de repérer les demandes informelles d'autonomie dans leurs pratiques quotidiennes, de les préciser avant de les relayer auprès de ceux qui les expriment. C'est bien une telle approche que Castoriadis continue de défendre au début des années 1980, c'est-à-dire après l'épuisement du mouvement révolutionnaire, lorsqu'il se demande comment s'orienter dans l'histoire. Il propose alors un schéma qui « s'articule en trois moments » : « comprendre ou élucider ce qui est en cours dans l'histoire » ; « juger/choisir entre ce qui se présente » ; « vouloir/pouvoir quant à ce qui peut advenir »¹²². Cette praxis désigne bien un *faire* « dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie »¹²³.

Il importe de bien voir que la *praxis*, définie par Castoriadis, relève d'une dimension *politique*, qui si elle « passe certes toujours par un public déterminé », « ne vise pas l'inter-compréhension de l'acteur politique et de ce public, mais le sort de la collectivité pour un temps en principe indéterminé »¹²⁴. La communication, telle que la revendique Habermas, n'est pas sans valeur évidemment, et le fait « que nous voulions, et considérions capital que la décision résulte de la discussion la plus raisonnable possible, ne mérite même pas d'être mentionné », comme l'assure Castoriadis. Mais celui-ci précise toutefois que « la fin visée et le résultat effectif sont tout autre chose : l'adoption d'une nouvelle loi, ou l'engagement dans une entreprise commune importante ». Or dans la mesure où « ces décisions modifient, dans les cas importants, non seulement les individus présents, mais aussi ceux à venir », il faut reconnaître que « tout cela dépasse de loin l'«activité communicationnelle» et l'«inter-compréhension» ».

121. Convaincu que d'eux-mêmes les ouvriers ne peuvent parvenir à la conscience social-démocrate (c'est-à-dire révolutionnaire) – leur prise de conscience autonome se limitant à des vues trade-unionistes (consistant dans des aménagements du système, sans remise en cause des bases de ce dernier), Lénine demande, dans son *Que faire ?*, que des militants pleinement conscients prennent la direction de la lutte. Il propose donc une direction comprise comme corps organiquement séparé de la classe ouvrière. Lénine dénonce « l'erreur capitale de tous les économistes, à savoir la conviction que l'on peut développer la conscience politique de classe des ouvriers, pour ainsi dire *de l'intérieur* de leur lutte économique, c'est-à-dire en partant uniquement (ou du moins principalement) de cette lutte, en se basant uniquement (ou du moins principalement) sur cette lutte » « La conscience politique de classe ne peut être apportée à l'ouvrier *que de l'extérieur*, c'est-à-dire de l'extérieur de la lutte économique, de l'extérieur de la sphère des rapports entre ouvriers et patrons » (Lénine, *Que faire ?*, III. Texte consultable en ligne sur marxists.org).

122 « La dépendance réciproque de ces moments est évidente » (*Quelle démocratie ?*, tome 2, op. cit., p. 198).

123 IIS, 112. Il n'est bien-sûr pas question d'apporter la vérité au peuple, de décider pour lui des orientations à prendre. C'est que la praxis est « tout autre chose que l'application d'un savoir préalable » (IIS, 113) ; non qu'elle soit aveugle, mais parce que le savoir sur lequel elle s'appuie émerge de l'activité elle-même, interdisant par là de se placer en position d'extériorité et de maîtrise.

124 CL 3, 84. Les citations à suivre qui ne font l'objet d'aucun appel de note sont extraites de la même page.

C'est pourtant ce que refuse Habermas au prétexte que cela exclut « toute interaction entre le langage en tant qu'il ouvre au monde et les processus d'apprentissage dans le monde »¹²⁵. Il faut comprendre que si « Castoriadis n'est plus à même de *situer* le combat politique en faveur d'une vie autonome »¹²⁶, c'est parce que les significations sociales ne relèvent pas d'une validité fondée dans l'intersubjectivité et donc reconnaissable par tous. On sait en effet qu'elles dépendent de la dimension instituante du social-historique que Habermas dit être comparable à « un démiurge créateur du sens » qui « passe outre à la différence sens-validité et n'est plus tenu à une quelconque mise à l'épreuve profane de ses créations »¹²⁷. Autant dire, avec Jean-Marc Ferry, que les significations historiques sont de l'ordre de la « simple facticité instituée », « sorte d'autorité spontanée qui se suffit à elle-même »¹²⁸. Ainsi, note Habermas, « savoir pourquoi une société institue un certain ordre de significations doit être, pour Castoriadis, une question irrecevable, car sans objet »¹²⁹.

Est en cause ici la conception qui envisage le langage comme constitutif d'un horizon de sens que ne saurait modifier la praxis intramondaine – conception qui « ne permet pas différencier sens et validité » : « comme chez Heidegger, c'est encore la "vérité" de la lecture sémantique du monde qui vient aussi fonder la vérité propositionnelle des énoncés et qui juge ainsi de la validité des expressions », note Habermas¹³⁰. Pour pertinente qu'elle paraisse, cette critique, qui s'adresse également à des auteurs comme Heidegger, Derrida ou Foucault, reste trop éloignée de la pensée qu'elle met en cause. L'on ne peut que regretter que Habermas n'ait pas porté une plus grande attention aux analyses de Castoriadis. Il aurait sans doute perçu une certaine proximité avec ce dernier, concernant le diagnostic de l'époque tout au moins.

2) *Sens et validité*

Les remarques avancées par Habermas concernant la confusion entre sens et validité, qui amalgament des pensées fort différentes, tiennent bien évidemment au contexte d'une époque où, sous l'influence de Nietzsche et Heidegger, nombre de penseurs, français notamment, ont développé des analyses contribuant à relativiser largement la raison. Comme le souligne justement Jean-Marc Ferry, c'est de

125. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 378

126. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 394.

127. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 379.

128. Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, op. cit., p. 466.

129. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 260.

130. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 392. Habermas défend, lui, une conception pragmatique du langage qui fait pleinement droit aux exigences de validité dont il faut comprendre qu'elles « possèdent un double visage : en tant qu'exigences, elles transcendent, en effet, tout contexte local, mais, dans la mesure où leur tâche est de constituer le support de l'accord qui sera, entre les participants à l'interaction, le moteur de la coordination, il faut que, simultanément, elles puissent être émises et reconnues dans les faits *hic et nunc* » (Idid, p. 381).

manière tout à fait intentionnelle que « Habermas oppose à l'oubli heideggerien de l'Être l'antithèse rationaliste et humaniste de l'oubli de la raison comme réflexion, c'est-à-dire l'oubli de la raison critique »¹³¹. Il va dès lors signifier son attachement à la modernité qu'il pense être « un projet inachevé »¹³². Castoriadis n'a sans doute pas tort de faire valoir que l'usage du terme « moderne » est malheureux puisqu'il « tend à annuler tout développement ultérieur véritable »¹³³. Il n'en reste pas moins que Habermas peut ainsi revendiquer, contre ceux qu'on pourra dire post-modernes, un *potentiel* ayant pris corps dans une période historique donnée mais qui doit sans cesse être reconsidéré dans la mesure où l'inachèvement de la modernité est de structure¹³⁴.

On l'aura compris, ce potentiel, qui s'affirme à partir du XVI^e siècle, mais qui ne prend vraiment conscience de lui-même qu'au cours du XVIII^e¹³⁵, est celui qui s'incarne dans « les principes de subjectivité, de liberté individuelle, d'autonomie, de réflexivité, de critique, opérant sous l'égide la raison », comme l'indique Alexandre Dupeyrix¹³⁶. Et s'il convient de le réactiver, c'est bien parce qu'une dynamique de rationalisation, parfaitement mise en évidence par Max Weber, s'est développée suivant une dimension strictement instrumentale, occultant une autre dimension du déploiement de la rationalité qui, elle, relève de la critique, et que Habermas nomme communicationnelle¹³⁷. Il est difficile, ici, de ne pas faire le

131. Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, op. cit., p. 466.

132. *La modernité, un projet inachevé* est le titre de son allocution lors de la réception du prix Adorno, en 1980. Voir : *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., préface. Rappelons que la parution de l'ouvrage de Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, paru aux éditions de Minuit, date de 1979.

133. CL 3, 13. « Que pourrait-il jamais y avoir *après* la modernité ? Une période qui s'appelle moderne ne peut que penser que l'Histoire a atteint sa fin, et que les humains vivront désormais dans un présent perpétuel ». (Ibid.).

134. Alexandre Dupeyrix note justement que, pour Habermas, la modernité est « à la fois un moment historique, chargé d'un potentiel normatif et caractérisé par une relative libération des ressources communicationnelles et une disposition cognitive et morale à se servir de sa raison communicationnelle » (*Comprendre Habermas*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 77).

135. Pour son analyse de la modernité, Habermas s'appuie sur les réflexions de Hegel. Dans la mesure où, comme l'illustre l'image célèbre de la chouette de Minerve, la nature réelle d'un événement historique d'importance ne peut être saisie qu'une fois accompli le temps nécessaire pour que les effets des transformations qu'il occasionne se fassent suffisamment sentir, il n'y a rien d'étonnant, dès lors, à apprendre que « ce n'est qu'au cours du XVIII^e siècle que le seuil historique se situant autour de 1500 a été (...) rétrospectivement perçu comme un renouveau » (*Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., 6).

136. Alexandre Dupeyrix, *Comprendre Habermas*, op. cit., p. 75.

137. Comme l'indique Michaël Theuissen dans son discours d'hommage lors de la remise du prix Adorno, Habermas « identifie la dialectique des Lumières comme ambivalence du concept de rationalisation que Max Weber attribuait à la modernité. La rationalisation, c'est (...) en même temps que l'évolution d'une rationalité cognitive-instrumentale, également celle d'une rationalité communicationnelle qui, à vrai dire, bien qu'elle soit le tout, est marginalisée dans la modernité par les institutions de l'action rationnelle par rapport à un but. Ce point de vue lui permet de percevoir

rapprochement avec l'analyse proposée par Castoriadis qui, lui aussi, repère une tension entre deux dynamiques structurant les sociétés occidentales depuis plus de cinq siècles. La différence tient toutefois au fait qu'il s'agit pour lui deux significations imaginaires que, malgré sa prévention pour le terme, on peut sans doute continuer de nommer *modernes* puisque, indique-t-il, elles « se sont instituées précisément en rompant avec l'univers religieux »¹³⁸. Ces deux significations, qu'il faut considérer comme *hétérogènes en droit*, sont, d'une part, celle qui revendique l'émancipation de tous, à savoir le projet d'autonomie, et, d'autre part, celle du projet de maîtrise de la nature et des hommes incarné et porté par la dynamique capitaliste.

Partant de là, Castoriadis propose une périodisation originale de l'histoire occidentale moderne et postmoderne selon trois moments : « l'émergence (constitution) de l'Occident ; l'époque critique ("moderne") ; le retrait dans le conformisme »¹³⁹. Mais il nous importe, ici, de souligner ce qu'il en est surtout de « l'époque critique », laquelle s'inaugure avec « un tournant décisif » au XVIII^e et continue « jusqu'aux guerres mondiales du XX^e siècle ». On assiste alors à une radicalisation du projet d'autonomie « aussi bien dans le champ social et politique qu'intellectuel » : il y a mise en question des formes politiques instituées, et apparition de formes nouvelles « impliquant des ruptures radicales avec le passé » : pour la première fois dans l'ère chrétienne, la philosophie rompt avec la théologie ; la science rationnelle se développe très rapidement ; et l'art invente de nouvelles formes. Mais c'est en même temps l'époque de la *création* du capitalisme, qu'il faut comprendre comme « nouvelle réalité sociale-économique ». Le trait marquant de cette période est à la fois la lutte, mais aussi « la contamination mutuelle » de ces deux significations imaginaires : autonomie d'un côté, expansion illimitée de la « maîtrise rationnelle » de l'autre : « elles mènent une coexistence ambiguë sous le toit de la "Raison" ». Castoriadis précise alors que « dans son acception capitaliste, le sens de la "Raison" est clair : c'est l'"entendement" (le *Verstand* au sens de Kant ou de Hegel) » - qui correspond à ce que lui-même nomme la logique ensidique - , « s'incarnant essentiellement dans la quantification et conduisant à la fétichisation de la "croissance" pour elle-même ». Mais pour les mouvements qui expriment le projet d'autonomie, « la "Raison" signifie au départ la distinction tranchée entre *factum* et *jus* ». Si Castoriadis ne dit pas beaucoup de ce processus de contamination des deux significations sociales modernes, sinon qu'il « pose des problèmes complexes, profonds et obscurs », il souligne toutefois l'influence grandissante de la « rationalité » et de la « rationalisation » capitalistes, ainsi que la tendance de la

les Lumières dans leur dialectique et d'approuver pourtant sans réserve la modernité » (Rapport de contrainte et de communication, in : *Théorie critique de la modernité*, trad. Marc Signol, Paris, Bayard, 2005, p. 97-98).

138. CL 4, p. 129.

139. CL 3, 18. Les citations à suivre ne faisant pas l'objet d'un appel de note renvoient aux pages 18 à 21 du même ouvrage.

logique ensidique à susciter « les illusions de l'auto-fondation, de la nécessité et de l'universalité ».

Nul doute que Castoriadis vise ici Habermas dont il ne peut accepter le reproche de ne pas permettre la distinction entre le sens de la validité : ne s'exprime-t-elle pas dans l'opposition du droit au fait qu'évoque Castoriadis ? La question n'est pas vraiment là du reste, mais porte bien davantage sur la manière dont on pense la validité. Il faut en effet reconnaître qu'« il n'y a pas qu'une validité, il y en a deux »¹⁴⁰. Qu'est-ce à dire au juste ?

Le comprendre suppose de saisir la validité correspondant à chaque société en tant qu'elle est sa création, et que Castoriadis appelle validité *de fait*, laquelle ne se confond nullement avec le sens : « la distinction sens / validité est constitutive de l'institution de la société. Elle est le présupposé des distinctions correct / incorrect, licite / interdit, etc. »¹⁴¹. Castoriadis s'étonne qu'on puisse ne pas l'admettre alors que « Paul, qui n'était ni historien ni ethnologue », la reconnaissait déjà, de manière implicite au moins, quand il assurait que prêcher Jésus crucifié était un scandale pour les Juifs – c'est-à-dire sensé mais non valide –, mais folie pour les gentils – c'est-à-dire totalement insensé. La question de la création de cette forme de validité pose toutefois problème dans la mesure où toute société émergeant dans un monde qu'elle n'a pas créé doit toutefois en tenir compte. Ainsi, pour nous en tenir à l'exemple du temps, s'agit-il d'affronter le paradoxe consistant à admettre son irréversibilité comme une donnée naturelle tout en évoquant son institution. Préciser les choses de ce point de vue permettra de mieux saisir pourquoi et comment le social-historique doit être perçu comme un *pour soi*, c'est-à-dire une entité auto-finalisée, créant un monde propre – monde de représentations, d'intentions et d'affects.

Il serait évidemment « absurde de dire que l'irréversibilité du temps est instituée, au sens qu'il y a possibilité pour une société de ne pas en tenir compte », note Castoriadis avant d'assurer que « l'irréversibilité du temps est quand même instituée ». C'est qu'il considère que l'irréversibilité « appartient à la première strate naturelle » et que, comme pour « tout ce qui appartient à cette strate », « l'élaboration social-historique est obligée d'en tenir compte *d'une certaine façon*, non pas “absolument” ». Ce qui importe, en effet, c'est de tenir compte d'une « irréversibilité *locale* » ; mais celle-ci peut bien se trouver plongée « dans un temps qui, pris totalement, est cyclique », comme c'est du reste le cas « dans un grand

140. CL 5, 42.

141. CL 5, 37. Castoriadis note alors que « la tentative de la supprimer est l'horizon d'un totalitarisme inimaginable et génialement imaginé par Orwell dans 1984 comme objectif final du *Newspeak*, lorsqu'il deviendrait enfin non pas incorrect ou illicite, mais grammaticalement absurde de dire : “Big Brother is ungood” ».

nombre de cultures connues et de cosmologies philosophiques ou scientifiques »¹⁴². La considération de l'institution du temps par la société conduit à opérer une distinction « entre deux dimensions différentes et obligatoires de cette institution : la dimension identitaire et la dimension *proprement* imaginaire »¹⁴³.

Le *temps identitaire* est le « temps-repère et temps des repères », le temps « relatif à la mesure du temps », dont la « colonne vertébrale est le temps calendaire »¹⁴⁴. Ce temps mesurable est perçu comme segmenté « en parties “identiques” » – « pour la plupart étayées sur les phénomènes périodiques de la strate naturelle (jour, mois lunaire, saisons, année). Mais il convient de reconnaître que « le temps institué ne peut jamais être réduit à son aspect purement identitaire, calendaire et mesurable »¹⁴⁵. Il s'agit donc de ne pas se laisser abuser par la dynamique à l'œuvre dans la société occidentale moderne qui, au nom de la science, continue de prétendre qu'il n'y a de temps que mesurable. Castoriadis affirme au contraire la non-séparabilité de droit « de l'organisation ensembliste du monde social et des significations imaginaires sociales » ; ce qui impose de reconnaître « qu'un monde institué comme purement identitaire est impossible » et, partant, « qu'un temps institué comme purement identitaire est impossible »¹⁴⁶.

Le temps identitaire est en effet toujours lié au temps *imaginaire* proprement dit, lequel est « le temps de la signification, ou temps significatif »¹⁴⁷. Cela se manifeste par le sens privilégié que l'on peut donner aux moments récurrents comme les fêtes, les anniversaires, les rituels divers ; mais aussi par la représentation que chaque société se fait du temps pris comme un tout : « il y a le temps du retour perpétuellement récurrent des ancêtres ; le temps des avatars intra-mondains des âmes humaines ; le temps de la Chute, de l'Épreuve et du Salut ; ou, comme dans les sociétés modernes, le temps du “progrès indéfini” »¹⁴⁸. Castoriadis parle ainsi d'une « *qualité* du temps »¹⁴⁹ propre à chaque société puisqu'il est toujours perçu à partir de ce qu'il « “couve” ou “prépare”, ce dont il “est gros” » : ainsi y a-t-il « le temps de l'Exil pour les juifs dans la Diaspora, temps de l'épreuve et de l'espérance pour les chrétiens, temps du “progrès” pour les Occidentaux »¹⁵⁰. C'est donc à juste titre que Castoriadis parle de « relation d'inhérence réciproque ou d'implication circulaire » de ces deux dimensions du temps, identitaire et imaginaire¹⁵¹. Flavio

142. IIS, 302.

143. IIS, 311. Nous soulignons.

144. IIS, 311.

145. IIS, 313-314.

146. IIS, 314.

147. IIS, 311.

148. CL 3, 325.

149. IIS, 313.

150. IIS, 313.

151. « Le temps identitaire n'est “temps” que parce qu'il est référé au temps imaginaire qui lui confère sa signification de “temps” ; et le temps imaginaire serait indéfinissable, irrepérable, insaisissable – ne serait *rien* hors le temps identitaire » (IIS, 312).

Cassinari a raison de le souligner, cela ne signifie pas « que la relation entre les deux dimensions soit symétrique »¹⁵². Il convient en effet d'accorder le primat au temps imaginaire dans la mesure où il manifeste la singularité de chaque société.

Nous percevons mieux, espérons-nous, ce que veut dire Castoriadis en assurant que « sens et validité sont des créations social-historiques » qui « constituent le mode d'être de l'institution, sans précédent ni analogue ailleurs », traduisant « le fait fondamental que chaque société est un être-pour-soi, et qu'elle crée un monde propre »¹⁵³. S'en tenir là serait sans nul doute avaliser les critiques de Habermas et accepter de dire, avec Jean-Marc Ferry, que les vues Castoriadis sur le social-historique relèvent d'un « schéma perspectiviste d'une méthodologie retournant à l'éthique de la tolérance », duquel il faudrait échapper « pour se situer au niveau de la structure intersubjective d'une méthodologie présupposant l'"éthique de la communication" »¹⁵⁴.

Mais on l'a souligné, il faut envisager un autre type de validité, lequel s'est affirmé notamment au cours de la période critique. Castoriadis parle alors de *validité de droit*, qu'il comprend comme une « méta-catégorie » correspondant à la réflexion et à la délibération, c'est-à-dire à la raison philosophique permettant la reprise et le jugement de toute signification sociale, sans restriction. Cette raison, Castoriadis assure qu'elle « est l'interrogation illimitée »¹⁵⁵, soulignant ainsi qu'elle est faculté d'interrogation des principes. Elle permet en effet de faire retour sur les méthodes et critères de son propre fonctionnement – « propriété que l'on appellera selon les domaines, correction, rectitude, adéquation ou vérité » qui « fait que tous les résultats ne sont pas équivalents (c'est-à-dire *indifférents*) »¹⁵⁶.

L'emploi du terme *adéquation* ici ne doit pas égarer en donnant à penser que Castoriadis reprend à son compte la définition classique de la vérité, alors qu'il invite plutôt à la reconsidérer. La vérité ne peut plus être entendue comme « une propriété des énoncés ou un résultat quelconque », assure-t-il, mais doit maintenant se comprendre comme « le mouvement même qui rompt avec la clôture chaque fois établie et qui cherche, dans l'effet de cohérence et du *logon didonai*, à se rencontrer avec ce qui est »¹⁵⁷. Plutôt que d'adéquation, mieux vaut donc parler de *convenance*. Qu'est-ce à dire au juste ? « La convenance est le fait d'être approprié à... », note Castoriadis qui insiste sur le double aspect de cette dernière : il doit y

152. Flavio Cassinari, « Temps et identité chez Castoriadis, une aporie bergsonienne », *Cahiers Castoriadis n° 2. Imaginaire et création historique*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 144.

153. CL 5, 40.

154. Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, op. cit., p. 472.

155. CL 5, 43.

156. *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002, p. 305. Cité : SV.

157. *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, 1996, p. 118.

avoir « convenance entre la pensée et ce qu'elle se donne comme objet », mais aussi « convenance selon les normes qui sont posées/ créées par la pensée elle-même »¹⁵⁸. On peut comprendre que la reconnaissance de « l'imagination radicale comme créatrice de tout le *manifesté*, de toute la phénoménalité »¹⁵⁹ ne conduit nullement à verser dans l'irrationalisme.

C'est que Castoriadis ne prétend nullement réduire la vérité à la simple cohérence. Rappelant qu'existent « des délires cohérents », il insiste sur le fait que « nous sommes donc conduits à quelque chose d'autre que la pensée – et à quoi la pensée essaie de convenir, d'être appropriée »¹⁶⁰. Autrement dit, « il ne suffit pas de poser la question du sujet, il faut aussi poser la question du monde »¹⁶¹. C'est bien une des raisons pour lesquelles il juge que l'optique kantienne est « insuffisante, mutilée ». Se tournant vers le seul sujet elle ne recouvre que « la moitié de la question »¹⁶², oubliant de se demander « comment doit être l'“objet” pour qu'un sujet (...) puisse en avoir connaissance », « qu'est-ce que sa réalité effective exige et entraîne ? ». Aussi, plutôt que des conditions de possibilité, Castoriadis cherche-t-il des « *réquisits d'effectivité* ». Les catégories subjectives ne peuvent en effet être opératoires que dans la mesure où le monde se laisse appréhender par elles. Si la causalité, par exemple, est « la forme sous laquelle le sujet doit ordonner les phénomènes », c'est qu'ils « se laissent ordonner par la forme de la causalité », qu'ils sont donc « *ordonnables* ». Il faut voir que « cette terminaison – *able* – transcende le sujet, dépasse ses pouvoirs, renvoie à un être ainsi (par ailleurs indéfinissable et indescriptible) de ce qui deviendra phénomène, qui le rend à la fois phénoménalisable et ordonnable sous telle catégorie » ; ce qui « concerne le monde tel qu'il est “avant” ou “indépendamment de” tout sujet ».

Cette « exigence posée par la pensée elle-même et concernant son rapport à l'extérieur »¹⁶³ – qui pousse Castoriadis à « introduire des hypothèses du côté de l'objet », lequel « ne peut pas être radicalement informe »¹⁶⁴ –, manifeste clairement son rejet du relativisme. Elle suppose en effet la reconnaissance de ce que la science est à même de saisir l'Être, fût-ce partiellement, qu'elle peut énoncer des résultats universellement valables, et que ceux qui ne les admettent pas ont *tort*. Ainsi, rappelant qu'il y avait, au siècle dernier, des tribus australiennes pour lesquelles la

158. SV, 285.

159. SV, 426. Castoriadis refuse d'admettre la possibilité d'« un accès à [l'] Être *indépendamment de la pensée*» (SV, 290), pour revendiquer « l'axiome d'indécidabilité ultime des origines » ; lequel affirme « qu'il est impossible de distinguer d'une manière définitive ce qui vient de celui qui pense (observe, etc.) et de ce qui est pensé (observé, etc.) » (315).

160. SV, 289-90.

161. SV, 258. Les citations à venir ne faisant pas l'objet d'un appel de note sont extraites de cette même page.

162. « Ce que se demande Kant – comment une expérience est-elle possible ? –, c'est en fait : “comment un sujet doit-il être pour qu'une expérience soit possible ?”. » (SV, 258).

163. SV, 303.

164. SV, 81.

fécondation est le fait, non d'un homme, mais d'un esprit, il assure que « même sur le bûcher, nous continuerons de dire que pour qu'une femme fasse un enfant, il faut dans tous les cas qu'elle soit fécondée par le sperme d'un homme. Toutes les tribus du monde croiraient-elles le contraire, ce serait *faux* »¹⁶⁵.

L'analyse de Castoriadis, qui souligne la double dimension de la validité, atteste bien de son souci de la réalité historique. Il s'agit en effet de « sortir du provincialisme (géographique et chronologique) des philosophes »¹⁶⁶ pour admettre qu'il existe bien des sociétés hétéronomes, dominées par des représentations imaginaires jamais mises en question, des sociétés pour lesquelles donc la validité n'est jamais que validité de fait eu égard aux institutions qui les structurent. Cela permet du reste de saisir la spécificité que représente la *création* de la validité de droit, laquelle n'est pas implicitement portée par les actes de langages comme veut le penser Habermas qui semble aveugle à ce que représente la rupture de la clôture du sens¹⁶⁷. Mais au-delà du penseur allemand, Castoriadis met tout le monde en cause, n'hésitant pas à assurer que « la recherche, dans la pensée héritée, des conditions de la réflexivité a manqué son objet pour autant qu'elle a ignoré le social-historique ou l'a traité comme simple "fait empirique". Société et histoire sont conditions transcendantes et matrices ontologiques de la vérité »¹⁶⁸.

Nous devons donc l'admettre : « la validité de droit, et la raison, et la vérité au sens plein et fort du terme, sont des créations social-historiques »¹⁶⁹. Si elles échappent par principe à l'explication rationnelle, elles ne sont pas moins susceptibles d'éclairage. Ce qui vaut également pour le projet d'autonomie auquel elles sont indissolublement liées et que nous devons maintenant considérer afin d'en mesurer la fragilité et, tout à la fois, de saisir les moyens de le défendre et de le promouvoir. Il importe pour cela de se tourner vers ce que Castoriadis nomme le *germe Grec*¹⁷⁰.

165. SV, 256. L'allusion à Galilée est évidente.

166. CL 5, 42Ce.

167. Il ne faut toutefois pas penser que Habermas cherche « un mythique fondement *biologique* aux questions de la théorie sociale et de l'action », comme le suggère Castoriadis (CL 3, 85). Raphaël Gély précise opportunément que ce dernier veut plutôt montrer, « que les actes de langage échangés dans des sociétés dites closes, portent pragmatiquement en eux un appel à l'ouverture, à un dépassement vers une société plus ouverte, ce qui force précisément ces sociétés à mettre en place une série de dispositifs qui empêchent les actes de langage de développer leurs potentialité émancipatrice » (Imaginaire, affectivité et rationalité, *Cahiers Castoriadis n°4, Praxis et institution*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2008, p. 153).

168. SV, 437.

169. CL 5, 43.

170. « La Grèce est pour nous un germe: ni un «modèle» ni un spécimen parmi d'autres, mais un germe. » (CL 2, 264).

3) *Le cercle de l'autonomie*

Castoriadis ne cesse de souligner que, s'il structure, partiellement au moins, les sociétés occidentales modernes, le projet d'autonomie s'est affirmé pour la première fois dans l'histoire en Grèce ancienne. S'y rapporter ne relève donc nullement de la simple curiosité ou d'une volonté d'érudition : « quand nous abordons la naissance de la démocratie et de la philosophie, ce qui nous importe, pour l'exprimer brièvement, c'est *notre propre* activité et *notre propre* transformation », note Castoriadis¹⁷¹. L'essentiel ici, c'est le « mouvement, qui ébranle, à partir de la fin du VIIe, à la fois les institutions politiques et sociales *et* les idées et représentations jusqu'alors incontestées », lequel n'est pas à comprendre « comme simple mise en question de cette institution-ci à laquelle on préférerait une autre ; mais comme mise en question du *fondement* et de la *raison d'être* de l'institution, de la justification du *nomos* – de ce *nomos-ci* comme de *tout nomos* possible »¹⁷². La rupture historique que manifeste la Grèce classique est bien d'abord, pour Castoriadis, la *rupture de la clôture du sens* qui « s'exprime par la création de la politique et de la philosophie (de la réflexion) »¹⁷³.

Notre propos n'étant pas historique, nous nous contenterons de souligner deux éléments constitutifs de cet avènement de la politique et de la philosophie. La création d'un espace public, d'abord : « un domaine public est créé qui appartient à tous (*ta koina*) », de sorte que « le "public" cesse d'être une affaire "privée" – du roi, des prêtres, des hommes politiques, des spécialistes, etc. » et que « les décisions touchant les affaires communes doivent être prises par la communauté »¹⁷⁴. Marcel Detienne a bien éclairé le changement de régime de vérité contemporain du mouvement qui nous occupe¹⁷⁵. La vérité a longtemps été le domaine réservé des poètes et des mages inspirés, chargés de lutter contre l'oubli par le rappel des nobles actions. Elle relevait ainsi de l'assertorique : s'imposant d'elle-même, elle ne

171. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1 : d'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004, p. 52. Cité : CFG. Nous soulignons.

172. CL 1, 271.

173. « Politique : mise en question des institutions établies. Philosophie : mise en question des *idola tribus*, des représentations collectivement admises » (CL 4, 225). On note ici un point de désaccord avec Jean-Pierre Vernant pour qui la raison est *filie de la Cité*. Voir : J.P. Vernant, La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque, in : *Mythes et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 2005, p 402. « Tout en étant d'accord dans l'ensemble avec cette formule, note Castoriadis au cours d'un séminaire, je la trouve quand même un peu unilatérale. Ma position, c'est que philosophie et démocratie naissent ensemble et du même mouvement – on ne peut dire de la raison qu'elle est fille de la cité que dans un sens très second. La naissance de la *polis* est *en même temps* naissance d'une mise en question généralisée. La raison au sens premier, c'est cela. Ou pour le dire autrement, la constitution de la *polis* et d'une communauté qui se pose la question de la loi est déjà une philosophie en acte » (CFG, 181-182). Sans doute Vernant qui a tant combattu la notion de « miracle Grec », ne pouvait-il pas vraiment accepter l'idée de création, même au sens de Castoriadis, pourtant tout à fait opposé, lui aussi, cette vue d'un « miracle Grec ». Il ironisait en parlant de « mirage Grec ». Voir : CFG, 73.

174. CL 2, 294.

175. *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Paris, Agora, 1995.

supportait aucune contestation. Mais, au cours du VI^e siècle, apparaît, au sein d'un espace démocratique de discussion, une autre forme de vérité s'opposant non plus à l'oubli, mais à la tromperie et à l'erreur, insistant sur les procédures de sa propre validation. C'est ainsi que s'exprime, non le *passage* d'une pensée mythique à une pensée rationnelle, comme le veut Jean-Pierre Vernant, mais bien une *création* de la Grèce ancienne¹⁷⁶.

L'émergence de la rationalité est évidemment liée à un autre élément d'importance : la perte du sacré. Il faut dire que cette nouvelle rationalité doit beaucoup à l'épopée homérique qui contient en germe la pensée hellénique à venir¹⁷⁷. Car Homère, s'il propose une théogonie, fait des dieux des êtres poétiques auxquels les Grecs ne croient pas vraiment¹⁷⁸. On comprend que « la création de la démocratie et de la philosophie, et de leur lien, trouve une pré-condition essentielle dans l'imaginaire grec », lequel se caractérise par son caractère *tragique*, comme note Castoriadis qui n'hésite pas à éclairer ce qu'il faut entendre par là en faisant référence à Kant. On sait que ce dernier invitait à se demander, en tant qu'être humain, c'est-à-dire en tant qu'être radicalement fini dont l'entendement ne peut opérer que dans les limites de l'expérience possible, ce que je puis savoir, ce que je dois faire, et ce qu'il m'est permis d'espérer. Si les Grecs n'ont pas apporté de réponse aux deux premières questions ayant plutôt ouvert un débat sans fin, ils ont répondu à la troisième, celle concernant l'espoir, par « un : *rien*, massif et retentissant »¹⁷⁹.

On le voit, la rupture de la clôture du sens s'exprime principalement à travers la découverte – au sens fort du mot : *découverte*, « dés-obturation » comme dit

176. Soulignons toutefois que Vernant assure que « l'œuvre des Milésiens représente bien une *innovation radicale* » (nous soulignons) : « Ni chanteurs, ni poètes, ni conteurs, ils s'expriment en prose, dans des textes écrits, qui ne visent pas à dérouler, dans la ligne de la tradition, le fil d'un récit, mais à exposer, concernant certains phénomènes naturels et l'organisation du cosmos, une théorie explicative » (*Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., p. 405. « De l'oral à l'écrit, du chant poétique à la prose, de la narration à l'explication, le changement de registre est entièrement neuf ; neuf par l'objet qu'elle désigne : la nature, la *phusis* ; neuf par la forme de pensée qui s'y manifeste et qui est toute positive. » (Ibid.).

177. Voir : W Jaeger, *Paideia, la formation de l'homme grec*, Paris Gallimard, coll. Tel, 1988.

178. Un seul exemple suffira ici, emprunté aux *Euménides* – même si à notre connaissance Castoriadis ne le mentionne pas. On se souvient de la tragédie d'Oreste qui, ayant été poussé, pour sauver l'honneur de son père, à tuer sa mère, Clytemnestre, se tourne vers Athéna afin de connaître le sort qu'il mérite. Mais la déesse assure que, pas plus que les humains, elle ne peut se prononcer, et choisit de constituer un tribunal. Que dire d'une telle réponse, du fait qu'une déesse refuse d'intervenir dans les affaires humaines sinon que « les dieux des Grecs n'ont rien à voir avec la religion », comme l'assurent Heidegger et Fink ? (*Héraclite*, trad. Jean Launay et Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1973, p. 22. On peut lire à la même page que « les Grecs n'ont pas cru à leurs Dieux »).

179. CL 2, 283. Cette vision tragique s'exprime de manière parfaitement assumée chez Homère déjà, comme l'atteste la remarque d'Achille à Ulysse lors du passage de ce dernier aux Enfers, assurant qu'il vaut mieux être un valet de bœufs, au service d'un pauvre fermier, que de régner sur un peuple de morts. (*Odyssée*, Chant XI, v. 488-491).

Castoriadis – de l'Abîme, du Chaos comme élément même de l'Être et la reconnaissance du fait que cette absence d'ordre conduit les hommes à l'*hubris*, à la démesure. C'est pourquoi l'on peut dire que « la création de la démocratie est, philosophiquement, une réponse à l'ordre a-sensé du monde, et la sortie du cycle de l'*hubris* ». C'est dire que « la *polis* pose et crée sa loi – dans une contingence qui se connaît comme telle (...) puisque la loi, résultat d'une délibération, est elle-même toujours sujette à discussion et passible de modification et d'abrogation. Contingence de toute loi particulière – et non-contingence du *fait* même de la loi »¹⁸⁰.

Si Castoriadis souligne la nécessité de la loi, il insiste sur l'absence de norme fondamentale, sur le fait donc qu'il ne saurait y avoir de norme de la norme. Ce n'est qu'à partir de là que l'on peut parler vraiment d'autonomie. On voit combien sa vision de la Grèce ancienne est éloignée de celle d'un Leo Strauss pour lequel l'essentiel de l'apport des Grecs était la découverte de la nature comme norme¹⁸¹. Mais ici encore, au-delà de Strauss, c'est tout un ensemble d'études que Castoriadis met en cause, assurant que « les discussions modernes sur la Grèce ont été empoisonnées par deux pré-conceptions opposées et symétriques – et par conséquent, en un sens, équivalentes », lesquelles conduisent soit à l'envisager comme « un modèle ou un paradigme éternels », soit à la considérer « comme tout autre société »¹⁸². La première option semble inviter à une imitation aussi insensée qu'impossible ; la seconde relève d'une « sociologisation »¹⁸³ qui, pour être « sans nul doute correcte » sur un plan formel, « passe néanmoins à côté d'un point infime et en même temps décisif », à savoir que c'est avec la Grèce qu'apparaît un véritable intérêt pour les autres. Cela tient évidemment à la rupture de la clôture du sens. Rappelant que Hannah Arendt voyait l'objectivité présente pour la première fois chez Homère, Castoriadis insiste sur le fait que cela résulte « du regard critique et interrogateur que [les Grecs] portaient sur leurs propres institutions »¹⁸⁴.

N'est-ce pas là une manière de faire qui n'est pas *comme* les autres, et qu'il convient de saluer ? Car « de deux choses, l'une », affirme Castoriadis : « ou bien aucune activité sociale n'a de privilège particulier par rapport à telle autre ou telle

180. CFG, 291.

181. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, chap. III : L'origine du droit naturel, pp. 82-114. Sur L. Strauss, voir : A. Renaut, et L. Sosoe, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991, pp. 99-127. Et plus précisément, pour ce qui est de "l'expérience grecque du droit naturel", pp. 109-111.

182. CL 2, 263. Les citations à suivre ne faisant pas l'objet d'un appel de note sont extraites des pages 262-263 de ce même volume.

183. Selon une telle approche, « les différences entre les Grecs, les Nambikaras et les Bamilékés sont purement descriptives », note Castoriadis. Il vaut la peine de se reporter au texte de Nicole Loraux intitulé Back to the Greeks ? (*La tragédie d'Athènes*, Paris, Seuil, 2005, pp. 9-29).

184. Dans Le concept d'histoire, Arendt écrit : « L'impartialité, et avec elle toute historiographie vraie, est venue au monde quand Homère décida de chanter les actions des Troyens non moins que celles des Achéens, et d'exalter la gloire d'Hector non moins que la grandeur d'Achille » (*La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1990, p. 70).

autre » ; ou bien, « nous acceptons, postulons, posons en principe une différence qualitative entre notre approche théorique des autres sociétés et les approches des “sauvages” – et nous attachons à cette différence une valeur bien précise, limitée, mais solide et positive. Alors commence une discussion philosophique. Alors seulement, et non pas avant ». Dans le premier cas, on verse dans le relativisme total, de sorte que, « le psychanalyste, par exemple, n'est que la variante occidentale du chaman, comme l'écrivait Lévi-Strauss »¹⁸⁵. Le second cas soulève généralement de fortes objections comme celle d'Alain Caillé qui laisse entendre que cela relève de l'ethnocentrisme¹⁸⁶.

L'accusation est grave, aussi mieux vaut-il, avant de lui accorder trop de crédit, méditer l'exemple donné par Castoriadis : peut-on penser que le psychanalyste n'est qu'une variante de chaman ? Ou plutôt *qui* est à même de le penser ? Qu'est-ce qui autorise un tel rapprochement ? On peut admettre l'efficacité de l'action du chaman, même si celle-ci ne relève nullement de la démarche scientifique. En cela, la comparaison avec la psychanalyse est tout à fait possible puisque celle-ci ne procède pas non plus d'une démarche relevant de la science positive. Mais la psychanalyse, telle que Castoriadis la pense, et contrairement à la pratique chamanique, ne se contente nullement de guérir ou du moins de soulager un patient : elle est une *praxis* ou plutôt activité pratico-poïétique qui vise l'advenue d'un être autonome. Le rapprochement de la psychanalyse et du chamanisme ne tient qu'à éliminer cette dimension centrale de la première, comme semble faire Alain Caillé qui voit un paradoxe dans la thèse de Castoriadis. Ce faisant il ne peut que considérer que tout jugement d'aliénation enveloppe une tendance à la domination. Ce qui représente une étonnante radicalisation de la position, défendue par Lefort du temps de *Socialisme ou Barbarie*, selon laquelle toute action menée en vue de l'émancipation des travailleurs est potentiellement usurpatrice ; on en vient à dire maintenant que le seul fait de penser qu'il y a aliénation représente une violence symbolique intolérable. Les camarades de

185. Castoriadis ajoute de manière quelque peu ironique qu'il faut alors reconnaître que « Lévi-Strauss lui-même, ainsi que toute la confrérie des ethnologues, ne sont aussi qu'une variété de sorciers qui se mêlent, dans ce groupe de tribus particulier qui est le nôtre, d'exorciser les tribus étrangères et de les soumettre à quelque autre traitement – la seule différence étant qu'au lieu de les anéantir par fumigation, ils les anéantissent par structuralisation ».

186. Au cours d'un entretien Caillé fait part à Castoriadis de son incapacité à comprendre comment il parvient à reconnaître que les cultures se valent tout en privilégiant la culture grecque. Et après une longue réponse de Castoriadis, insistant sur l'auto-questionnement des Grecs, il reprend : « vous avez beau faire, je ne vois pas comment vous pourriez ne pas valoriser, ne pas accorder une valeur éminente à cet auto-questionnement (...). Et à partir du moment où vous l'acceptez (...), nécessairement vous devez valoriser et penser comme plus égale que les autres, comme supérieure, la seule société dans l'histoire qui place en son cœur l'acceptation de l'indétermination » (*Revue du M.A.U.S.S.* n° 13, p. 29).

Lefort s'interdisaient de militer trop activement, certains aujourd'hui refusent de juger !

On peut certes comprendre, compte tenu de l'histoire des trois derniers siècles, compte tenu notamment de ce que fut la colonisation et de ce que représente une mondialisation portée par un développement technique indifférent à ses conséquences tant au niveau des populations que d'un point de vue environnemental, que les occidentaux se sentent mal placés pour mettre une de leur valeur propre en évidence. Mais, outre que la culpabilité ne peut faire office de pensée, il s'agit de se demander quel est l'imaginaire à l'œuvre dans la conquête du monde par l'Occident. Convenons que celle-ci renvoie au projet de maîtrise pseudo rationnelle de la nature et des hommes et non au projet d'autonomie, lequel nous pousse plutôt à dénoncer la barbarie *où qu'elle se manifeste*. Caillé semble ainsi totalement indifférent à cette exigence critique que porte en elle la pensée de l'autonomie¹⁸⁷. Il convient ici de souligner un point essentiel à nos yeux : *par définition*, le projet d'autonomie n'est à personne en propre. Ce qu'atteste bien le fait que les valeurs d'autocritique et de démocratie « exercent une sorte d'appel sur les autres, *sans qu'il y ait pour autant une fatalité ou une vocation universelle des gens pour la démocratie* », comme le souligne Castoriadis¹⁸⁸.

Ce qui renvoie à la question de la socialisation, laquelle, pour qui est soucieux d'autonomie, se pose principalement sous la forme de l'éducation comprise dans sa dimension politique. Castoriadis use souvent du terme de *paideia*, qu'il entend comme « “le dressage des individus vers / pour la communauté”, dont parle Aristote et qu'il identifie à juste titre, avec la question de la justice totale », c'est-à-dire « la question de la politique comme portant sur l'institution d'ensemble de la société »¹⁸⁹. Comment admettre de telles affirmations ? Parler de dressage ne peut manquer de faire réagir, même si le terme est employé par Aristote. Il vaudrait la peine, avant de donner libre cours à son affect, de se demander de quoi il procède. Si l'on n'aime guère le terme, c'est bien qu'il fait penser au dompteur devant maîtriser la sauvagerie de la bête et que nous imaginons l'enfant comme toujours déjà porteur de sociabilité. Or la réflexion sur la nature de la *psychè* nous interdit de partager une telle vue. Rappelons l'essentiel à ce propos : « *il est vrai* que l'homme n'est pas un être “naturel” – bien qu'il ne soit pas, non plus, animal “rationnel”. Pour Hegel, l'homme était “un animal malade”. On devrait plutôt dire

187. Quand nous assurons préférer l'autonomie à l'hétéronomie, nous jugeons « comme des hommes, des êtres – des *anthrôpoi*, pas des mâles – politiques et nous disons : voilà, nous sommes pour... par exemple, les droits de l'homme et l'égalité des femmes, et contre... par exemple, l'infibulation vaginale et l'excision » (*Revue du M.A.U.S.S.* n° 13, p. 30).

188. *Débat avec le M.A.U.S.S.* n° 13, p. 31 ; nous soulignons le dernier propos. Répétons-le : L'autonomie n'appartient pas plus aux Grecs ou aux Européens que le zéro n'appartient aux Arabes.

189. CL 1, 305.

que l'homme est un animal fou »¹⁹⁰ qui ne peut survivre que par et grâce à la socialisation.

Que les “modernes” aient du mal à le reconnaître n'est pas sans lien avec ce que Castoriadis nomme la crise des sociétés occidentales tenant d'un problème identificatoire, c'est-à-dire d'une incapacité à socialiser en vue de l'autonomie. Il faut voir en effet que chaque signification sociale, avec les éléments correspondant en termes de représentation, de finalités et d'affects, *institue* un type d'être particulier, « c'est-à-dire un type anthropologique spécifique »¹⁹¹. Comme le monde moderne comporte deux significations centrales, hétérogènes dans leur principe, il convient de dégager les types idéaux, pour emprunter le vocabulaire de Max Weber, des individus correspondants. « À la signification de l'expansion illimitée de la “maîtrise rationnelle” », Castoriadis associe « l'entrepreneur schumpétérien ». Quant à l'autre signification, suscitant le projet d'autonomie, c'est « l'individu critique, réflexif, démocratique » qui lui correspond. Or c'est bien ce type d'individu qui s'efface dans un monde qui ne promeut plus que la réussite pour elle-même¹⁹², menaçant le système d'effondrement. Celui-ci ne survit que dans la mesure où « il bénéficie encore de modèles d'identification produits *autrefois* »¹⁹³.

Castoriadis a toujours été conscient de la fragilité du projet d'autonomie : « la visée, volonté, désir de vérité, telle que nous l'avons connue depuis vingt-cinq siècles, est une plante historique à la fois vivace et fragile », assurait-il, se demandant avec inquiétude « si elle survivra à la période que nous traversons », et surtout si l'individu « qui se tenait pour responsable de la cohérence de ses dires et pour le seul garant à ses yeux, de leur véracité, si ce type psychique d'être humain continue

190. CL 2, 153.

191. CL 4, 128. Ainsi « le Florentin du XVe siècle n'est pas le Parisien du XXe, non pas en fonction de différences triviales, mais en fonction de tout ce qu'il est, pense, veut, aime ou déteste » (Ibid.). Les citations à suivre ne faisant pas l'objet d'un appel de note sont extraites des pages 128 à 130 de ce même volume.

192. Le seul modèle identificatoire de la société actuelle est « celui de l'individu qui gagne le plus possible et jouit le plus possible ; c'est aussi simple et aussi banal que cela », assure Castoriadis qui précise : « Cela se dit ouvertement de plus en plus, ce qui n'empêche pas d'être vrai. “Gagner” donc ; mais gagner, malgré la rhétorique néo-libérale, se trouve maintenant disjoint de presque toute fonction sociale et même de toute légitimation interne au système. On ne gagne pas parce que l'on vaut, on vaut parce que l'on gagne » (CL4, 132).

193. « Le mathématicien [qui continue un travail de recherche en refusant les avantages, notamment financiers, que lui propose l'industrie moderne], le juge “intègre”, le bureaucrate légaliste, l'ouvrier consciencieux, le parent responsable de ses enfants, l'instituteur qui, sans aucune raison, s'intéresse encore à son métier. Mais rien dans le système tel qu'il est ne justifie les “valeurs” que ces personnages incarnent, qu'ils investissent et sont censés poursuivre dans leur activité. Pourquoi un juge devrait-il être intègre ? Pourquoi un instituteur devrait-il se faire suer avec les mioches au lieu de laisser passer le temps de sa classe, sauf le jour où l'inspecteur doit venir ? Rien, dans les significations capitalistes, dès le départ, mais surtout telles qu'elles sont devenues maintenant, qui puisse donner une réponse à cette question. Ce qui pose, encore une fois, à la longue la question de la possibilité d'autoproduction d'un tel système » (CL 4, 132).

d'être produit aujourd'hui »¹⁹⁴. Mettant donc l'accent sur l'enjeu politique que représente une éducation véritable, il était très soucieux des conditions *effectives* du projet d'autonomie, qu'il faut envisager aussi bien sur le plan individuel que social. Le sujet doit prioritairement avoir « *psychiquement investi* la liberté et la visée de vérité »¹⁹⁵. La première exigence pousse à se défaire de l'emprise « du discours de l'Autre » comme dit Lacan, c'est-à-dire de « la régulation par l'inconscient »¹⁹⁶ ; quant à la seconde, la visée de vérité, on se demande comment elle est possible puisque la psyché recherche prioritairement la croyance et le sens total et définitif qu'elle porte. Castoriadis suggère toutefois, au cours d'une analyse fort stimulante, que la passion narcissique peut sous-tendre la visée de vérité à partir d'une nouvelle image de soi : « Soi n'est plus investi comme possesseur de la vérité, mais comme source et capacité, incessamment renouvelée, de création ». Ainsi, « l'investissement se porte sur l'activité de pensée elle-même comme apte à produire des résultats vrais, mais au-delà de tout résultat particulier donné »¹⁹⁷.

Pour ce qui est du social, on aura compris, qu'il doit inciter à la philosophie proprement dite – amour ou désir du savoir –, qui tout à la fois suppose et conditionne la rupture de la clôture du sens. Une telle perspective conduit à « reformuler, en le corrigeant, « le problème de Rousseau », qui se demandait comment l'individu peut s'associer à d'autres sans perdre sa liberté¹⁹⁸ : il s'agit, pour la société autonome de « *créer des institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société* »¹⁹⁹.

Raphaël Gély a parfaitement raison de le souligner, « l'importance de pensée de Castoriadis tient précisément dans fait qu'elle permet de faire tenir ensemble l'épreuve réflexive que le sujet philosophant fait de la valeur inconditionnelle de l'activité critique et délibérative et l'épreuve qu'il fait de la contingence de son investissement imaginaire »²⁰⁰. On perçoit bien le cercle de l'autonomie qui veut que si les individus autonomes ne peuvent s'envisager que dans une société autonome, l'inverse n'est pas moins vrai : une société autonome ne peut s'affirmer que si elle voulue par des individus autonomes, c'est-à-dire désirant être *libres*. Il

194. *La Société bureaucratique*, Paris, Bourgois, 1990, p. 55. Il ajoutait qu'« à parcourir les collages qui sont le principal produit de la pop-idéologie contemporaine, à entendre certaines de ses vedettes proclamer que la responsabilité est un terme de flic, on serait tenté de répondre par la négative ».

195. CL 3, 162.

196. IIS, 151. C'est dire que le sujet est pensé comme *projet*, puisqu'il s'agit pour lui d'établir de nouveaux rapports avec son inconscient qu'il ne saurait être question de prétendre étancher ou éliminer.

197. CL 5, 140.

198. Voir : *Du contrat social*, Liv. 1, chap. VI, op. cit., p. 360.

199. CL 3, 170.

200. Imaginaire, affectivité et rationalité, *Cahiers Castoriadis n°4, Praxis et institution*, op. cit, p. 177.

ne faut pas craindre d'user de ce terme, détesté par Paul Valéry au motif qu'il n'aurait pas de sens²⁰¹. Nous savons en effet qu'être libre, c'est, suivant les vues classiques, vouloir et agir en connaissance de cause, c'est-à-dire en pleine conscience. Castoriadis ne cherche nullement l'originalité ici, se préoccupant avant tout d'être *conséquent*.

CONCLUSION

Prétendre proposer une approche entièrement nouvelle de la nature du social, tel est, avons-nous dit, le point d'orgueil de Castoriadis qui nous a paru mériter d'être pris en considération. Nous avons ainsi tâché de faire valoir qu'il repose sur une exigence de pensée pour laquelle le souci de cohérence n'est pas secondaire. C'est bien la prise en compte de la réalité effective qui pousse à admettre l'émergence de la nouveauté en histoire et à la saisir comme création radicale ; ce qui, à son tour, exige la reconnaissance du social comme niveau d'être spécifique ne pouvant être compris qu'en considérant la puissance instituante de son imaginaire.

Les difficultés qui se manifestent alors ne doivent nullement conduire à contester le travail d'élucidation engagé par Castoriadis, invitant plutôt à le poursuivre. Ce qui suppose bien plus qu'une simple discipline dans la recherche théorique. Il s'agit en effet de se tenir à la hauteur de ce que demande le projet d'autonomie dont nous sommes héritiers, en commençant par manifester son désir de liberté ainsi que son respect pour les valeurs sans lesquelles la raison critique n'a plus cours : visée de la vérité, honnêteté, pudeur, notamment, mais également capacité à affronter « l'Abîme du monde », comme dit Castoriadis²⁰². La nécessaire reconnaissance de la contingence de toute chose, doit s'accompagner de la conscience que ni la fragilité du projet qui nous engage ni les immenses obstacles qui nous font face ne justifient aucun renoncement.

201. « Liberté : c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens » (*Fluctuations sur la liberté*, in : *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, 1945, p. 49).

202. « La question de la société autonome est aussi celle-ci : jusqu'à quand l'humanité aura-t-elle besoin de se cacher l'Abîme du monde et d'elle-même derrière des simulacres institués ? La réponse ne pourra être fournie, si elle l'est, que simultanément au plan collectif et au plan individuel ». (CL 2, 383).