

Cahiers SOCIÉTÉ

| n° 1 | 2019

Castoriadis et les sciences sociales

Responsables du numéro : Geneviève GENDREAU et Thibault TRANCHANT

| Introduction |

Geneviève GENDREAU et Thibault TRANCHANT

| Imaginaire social *versus* logique des sciences sociales |

Marc MAESSCHALCK

| L'imaginaire et le symbolique : Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss |

Stéphane VIBERT

| Castoriadis et les trois voies de la socio-ontologie |

Danilo MARTUCCELLI

| Castoriadis et la critique sociologique du sujet transcendantal |

Thibault TRANCHANT

| La saisie du social-historique : création et méthode chez Castoriadis |

Geneviève GENDREAU

| Réalité, strates et chaos : enjeux historiographiques de l'œuvre de Cornelius Castoriadis |

Nicolas PIQUÉ

| Castoriadis et la critique de l'économie politique |

Maxime OUELLET

| Idée de révolution et faire révolutionnaire chez Cornelius Castoriadis |

Benoît COUTU

| Recensions et notes critiques

| Note de recherche. Dialectique de l'aliénation, I. La critique du sujet |

François L'ITALIEN

| Note critique sur *Le nous absent. Différence et identité québécoise* de Sébastien Mussi |

Gilles GAGNÉ

Collectif
SOCIÉTÉ

Les Cahiers SOCIÉTÉ sont publiés par le Collectif SOCIÉTÉ

Les *Cahiers SOCIÉTÉ* sont une revue internationale à comité de lecture paraissant annuellement. Ils font suite à la revue *SOCIÉTÉ*, publiée au Québec à partir de 1987 dans le cadre des activités du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité (GIÉP) et de celles du Collectif SOCIÉTÉ. Ils se proposent de favoriser la réflexion théorique sur les transformations fondamentales qui affectent les sociétés contemporaines ; de prendre au sérieux le sentiment d'une rupture par rapport au mode de développement des sociétés modernes ; de débattre des enjeux normatifs qu'implique le passage à une postmodernité où se jouera, selon ce que nous pourrions en comprendre et choisirons d'en reprendre, le sens de la modernité de même que la signification des voies divergentes selon lesquelles il est question maintenant d'être sa postérité.

Directeur

Jean-François Filion

Rédacteurs en chef

Geneviève Gendreau
Thibault Tranchant

Comité de rédaction

Daniel Dagenais
Éric N. Duhaime
Jean-François Filion
Gilles Gagné
Geneviève Gendreau
Gilles Labelle
François L'Italien
Éric Martin
Maxime Ouellet
Thibault Tranchant
Stéphane Vibert

Comité scientifique

Alain Caillé
Philippe Chaniel
Catherine Colliot-Thélène
Pierre Dardot
Vincent Descombes
Franck Fischbach
Marcel Gauchet
Bruno Karsenti
Jean-François Kervégan
Sophie Klimis
Christian Laval
Rolande Pinard
Mélanie Plouviez
Marie-Andrée Ricard
Frédéric Vandenberghe
Jean Vioulac

Contact

cahiers@collectifsociete.com
www.collectifsociete.com

Conception de la couverture et de la grille graphique

Manon André

2019

ISSN 2562-5373 (Imprimé)

ISSN 2562-5381 (En ligne)

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2019

Table des matières

Introduction Geneviève GENDREAU et Thibault TRANCHANT	3
Imaginaire social versus logique des sciences sociales Marc MAESSCHALCK	17
L'imaginaire et le symbolique : Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss Stéphane VIBERT	35
Castoriadis et les trois voies de la socio-ontologie Danilo MARTUCCELLI	63
Castoriadis et la critique sociologique du sujet transcendantal Thibault TRANCHANT	91
La saisie du social-historique : création et méthode chez Castoriadis Geneviève GENDREAU	125
Réalité, strates et chaos : enjeux historiographiques de l'œuvre de Cornelius Castoriadis Nicolas PIQUÉ	153
Castoriadis et la critique de l'économie politique Maxime OUELLET	173
Idée de révolution et faire révolutionnaire chez Cornelius Castoriadis Benoît COUTU	193
Note de recherche. Dialectique de l'aliénation, I. La critique du sujet François L'ITALIEN	207
Note critique sur <i>Le nous absent. Différence et identité québécoise</i> de Sébastien Mussi Gilles GAGNÉ	219
Résumés des articles 	239

| Introduction

Dans la première partie de *L'institution imaginaire de la société*, « Marxisme et théorie révolutionnaire » (1964-1965), texte-fleuve initialement publié dans les derniers numéros de *Socialisme ou Barbarie*¹ et faisant la synthèse de sa trajectoire intellectuelle, Castoriadis explicitait le sens qu'il conférait à son œuvre passée et encore à venir : « formuler une conception qui puisse inspirer un *développement* indéfini et, surtout, qui puisse animer et éclairer une activité effective² ». À l'instar de certains de ses contemporains, il s'agissait pour Castoriadis, comme l'a pertinemment relevé Habermas³, de renouveler, par-delà les réifications marxistes-léninistes de la pratique révolutionnaire, une philosophie de la praxis qui, d'une part, pût faire droit à la créativité et à la contingence historiques et qui, d'autre part, réactivât une conception forte de la politique comme institutionnalisation de l'autonomie. Ainsi, la critique des thèses trotskystes sur la nature prétendument ouvrière de l'URSS⁴, la théorisation du capitalisme bureaucratique à l'intérieur d'une typologie englobante des formes historiques du capitalisme⁵, la redéfinition autogestionnaire du socialisme⁶ ou encore la critique de la « philosophie marxiste de l'histoire⁷ » – autant d'étapes et de lieux jalonnant le parcours du « premier » Castoriadis –, sont-elles à comprendre comme les facettes diversifiées de ce projet plus large de refondation de la philosophie de la praxis autour d'une conception forte de la création comme « *ex nihilo* » et en vue de l'autonomie comme objectivation institutionnelle d'un projet d'autodétermination normative. Dans le triptyque sur « Le contenu du socialisme⁸ », par exemple, c'est en partant directement des pratiques créatrices et informelles des ouvriers objectivées

¹ Numéros 36-40 de *Socialisme ou Barbarie* (avril-juin 1964/juin-août 1965). Disponibles en ligne : <http://soubscan.org>.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999, p. 95. À moins d'indications contraires, les passages soulignés sont le fait des auteurs cités.

³ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988, p. 387.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Les rapports de production en Russie », dans *La Société bureaucratique, I. Les rapports de production en Russie*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1977, p. 205-279.

⁵ Notamment, mais pas exclusivement, dans : Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », dans *Capitalisme moderne et révolution, II. Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, p. 47-258.

⁶ Voir en particulier les textes réunis dans Cornelius Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.

⁷ Dans « Marxisme et théorie révolutionnaire », repris dans Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*

⁸ Les deux premiers volets sont reproduits dans Cornelius Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, *op. cit.* Le troisième, dans Cornelius Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier, II. Prolétariat et organisation*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1974.

par la sociologie industrielle nord-américaine de son époque⁹ que Castoriadis entendait repenser, contre l'usage marxiste-léniniste de la théorie marxienne de la baisse tendancielle du taux de profit, la formation de la conscience de classe révolutionnaire et le contenu du socialisme comme autogestion politique. Après sa « rupture » avec Marx et le marxisme – qu'il faut toutefois moins voir comme une rupture avec la philosophie de la praxis qu'avec les traits économicistes et nomologues du marxisme-léninisme systématisés dans *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique* de Joseph Staline¹⁰ –, c'est toujours à un tel renouvellement de la philosophie de la praxis que s'attelait le « second » Castoriadis, celui de *L'institution imaginaire de la société* (1975), des *Carrefours du labyrinthe* (1968-1996¹¹) et de *La création humaine*¹² (1982-1995). En élaborant sa théorie de l'institution imaginaire de la société, sa critique de l'universalisation de la rationalité « ensembliste-identitaire » ou encore son étude critique des pratiques démocratiques athéniennes, Castoriadis poursuivait en effet toujours bel et bien le projet théorique et pratique qu'il avait énoncé dans « Marxisme et théorie révolutionnaire » plusieurs décennies auparavant, voire dans ses premiers textes de *Socialisme ou Barbarie*, où il était déjà question du renouvellement de la théorie révolutionnaire par-delà les différents écueils sur lesquels elle avait sombré. C'est donc selon cette fin très particulière qu'il faut comprendre le rapport de Castoriadis aux sciences sociales et, ce faisant, les fins visées par sa nouvelle théorie de la société, la théorie de l'institution imaginaire de la société : l'explicitation des conditions anthropologiques et historiques dans lesquelles peut advenir et s'inscrire dans le temps un projet révolutionnaire radical, le « projet d'autonomie ». C'est la raison pour laquelle il est difficile de dire, ce qui constitue l'essentiel de la critique faite par Habermas à Castoriadis, que l'auteur de *L'institution imaginaire de la société*, en déplaçant son regard des pratiques ouvrières vers les conditions ontologiques et anthropologiques de la pratique, a échoué préci-

⁹ Notamment celle issue des travaux d'Elton Mayo, *The social problems of an industrial civilization*, Boston, Graduate School of Business Administration, 1945.

¹⁰ Pour s'en convaincre : « Que signifie la praxis ? Dans *L'Idéologie allemande*, elle est essentiellement praxis productive, et le « matérialisme historique » n'est nullement accidentel. Si l'on veut remplacer (puisque c'est ce que l'on prétend que Marx a fait) la matière par la praxis, ou mettre au principe de tout l'activité humaine, ou le faire humain, on aboutit en fait à quelque chose d'assez éloigné de Marx – par exemple, à *L'Institution imaginaire de la société* –, où l'on ne prend plus pour point de départ l'activité productive, mais l'activité première de l'homme : institution de la société, transformation du noyau psychique en individu social, création d'institutions sociales, puis de l'histoire –, la production n'étant qu'un secteur dans tout cela. » Cornelius Castoriadis, *La création humaine, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 415.

¹¹ Les dates retenues sont celles de la publication originale des articles inclus dans les recueils.

¹² Nom donné à l'ensemble des séminaires de Castoriadis à l'EHESS par ses éditeurs, en référence à un projet de livre annoncé n'ayant jamais vu le jour, mais dont les séminaires et de nombreux travaux écrits pour les *Carrefours* étaient des documents préparatoires. Cf. Enrique Escobar et Pascal Vernay, « Avertissement », dans Cornelius Castoriadis, *La création humaine, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, Paris, Seuil, 2002, p. 7-14.

sément là où il entendait intervenir : refonder la philosophie de la praxis¹³. Car il s'agissait moins pour Castoriadis de penser une philosophie *de la* pratique – comme entend l'être la théorie habermassienne de l'agir communicationnel – qu'une philosophie *pour* la pratique, c'est-à-dire une théorie globale, mais aucunement systématique ou déterminante, cherchant à circonscrire les conditions poïétiques et plurielles dans lesquelles se déploient les pratiques des individus, qu'elles soient « hétéronomes » ou « autonomes ». Pour Castoriadis, en un sens, sauver la dimension créatrice de la pratique de ses surdéterminations théoriques, et par conséquent les chances de voir advenir une subjectivité révolutionnaire, passe par une déflation importante du statut de la théorie par rapport aux pratiques : non plus en déterminer le contenu et en expliciter les tendances internes, mais circonscrire – Castoriadis dirait « élucider » – ses conditions d'effectuation. C'est à une telle élucidation qu'est consacrée la théorie de l'institution imaginaire de la société, à savoir celle des conditions « social-historiques » dans lesquelles les individus entrent en relation les uns avec les autres. Pour Castoriadis, ces conditions, dont il sera amplement question dans ce numéro de revue, sont marquées par la position, pour parler comme Michel Freitag, « synthétique et apriorique » des « significations imaginaires sociales », irréductibles aux contenus individuels de conscience et propres à chaque société historiquement déterminée.

Le rapport de Castoriadis aux sciences sociales s'inscrit donc dans ce contexte théorique et pratique militant ayant vu se croiser le maintien d'une perspective révolutionnaire et la dégénérescence des institutions politiques effectives qui la portaient et la relayaient. C'est afin de repenser, contre le « diamat », les conditions et les fins de la pratique révolutionnaire que Castoriadis a formulé sa théorie sociale, la théorie de l'institution imaginaire de la société. Or, chemin faisant, Castoriadis s'est engagé, non seulement dans une critique des théories marxistes de la société et de l'histoire, mais, beaucoup plus largement, dans une critique ambitieuse des fondements « ensemblistes-identitaires » de la « pensée héritée », dont les sciences sociales étaient, d'après lui, également tributaires et héritières. Aussi la formation de sa théorie sociale s'est-elle faite, malgré des inspirations et emprunts importants à l'anthropologie culturelle anglo-saxonne¹⁴, dans un rapport critique aux sciences sociales dans leur ensemble, celles-ci s'étant vues accusées de n'être jamais parve-

¹³ Cf. Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, op. cit., p. 387 sq. Habermas n'est pas le seul à avoir émis une telle critique. Axel Honneth écrivait que la voie ontologique retenue par Castoriadis lui ôte la capacité de penser la dimension transformatrice de la praxis. Cf. Axel Honneth, « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis », dans *Autonomie et autotransformation de la société*, dir. Giovanni Busino, Genève, Droz, 1989, p. 191-208. Dans ce dossier, Danilo Martuccelli propose une autre version de cette critique en la contextualisant à l'intérieur d'une typologie des ontologies du social. On peut lire, du même auteur : Danilo Martuccelli, « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 2, n° 113, 2002, p. 285-305.

¹⁴ Voir la contribution de Stéphane Vibert dans ce numéro.

nues à créer les médiations conceptuelles permettant de penser « l'être social-historique ». En effet, d'après Castoriadis, les sciences sociales, y compris celles ayant opté pour des ontologies réalistes du social, à l'instar de Durkheim par exemple, n'auraient su penser le social-historique qu'à partir de concepts ou de schèmes conceptuels empruntés à des domaines du réel ne lui appartenant pas¹⁵.

Comment les sciences sociales et historiques ont-elles accueilli cette théorie sociale qui, pour se construire, les a unanimement rejetées comme autant de variantes d'une pensée incapable de se donner les assises de sa propre scientificité ? À ce jour, aucune étude de synthèse exhaustive n'a encore été proposée de l'influence ou de la place de la conceptualité castoriadienne dans le champ contemporain des sciences sociales et historiques, même si certaines affiliations, inspirations et emprunts ont été soulignés dans la littérature secondaire¹⁶. Sans prétendre dans ces pages introductives à l'exhaustivité, on peut néanmoins relever, dans certaines constructions théoriques contemporaines en sciences sociales ou historiques, un usage heuristique, sinon déterminant, de la conceptualité castoriadienne. Nous pouvons, nous semble-t-il, distinguer trois *topoi* de l'héritage castoriadien : l'appropriation du concept d'imaginaire social ; la valorisation d'une conception poïétique et institutionnaliste de la praxis ; l'usage critique du maintien d'une référence à la totalité. L'appropriation du concept d'imaginaire social (voisinant parfois différentes variantes, notamment celle proposée par Gilbert Durand¹⁷) est particulièrement visible dans les études historiques, qui, héritières proches ou lointaines de l'école des Annales, entendent faire l'histoire des représentations sociales et de leur efficience pratique. On peut par exemple citer les travaux d'Alex Gagnon¹⁸ sur les imaginaires liés au crime au Québec. Un autre

¹⁵ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 264-265. Pour des présentations plus générales portant sur la critique par Castoriadis des sciences sociales : Gérald Berthoud, « Castoriadis et la critique des sciences sociales », dans *Autonomie et autotransformation de la société*, op. cit., p. 441-456 ; Philippe Caumières, « Le social-historique chez Castoriadis et le poids de la pensée héritée », dans *Cahiers Castoriadis, II. Imaginaire et création historique*, dir. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 31-64 ; Javier Cristiano, *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*, Villa Maria, Eduvim, 2009.

¹⁶ Pour des témoignages directs : François Dosse, *Castoriadis : une vie*, Paris, La Découverte, 2014, notamment le dernier chapitre. On peut lire, centré sur l'héritage de *Socialisme ou Barbarie* : Enrique Escobar, « Sur l'«influence» de *SouB* et, inévitablement, sur Castoriadis », *Cahiers Castoriadis, VII. Socialisme ou Barbarie aujourd'hui : analyses et témoignages*, dir. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Faculté Universitaires Saint-Louis, 2012, p. 175-225. Pour prolonger le cas Castoriadis/Debord : Stephen Hastings-King, « *L'Internationale Situationniste, Socialisme ou Barbarie*, and the crisis of the Marxist imaginary », *SubStance*, vol. 28, n° 3, 1999, p. 26-54. Pour approfondir la réception des thèses de *SouB* : Ruy Fausto, « L'héritage de Lefort et Castoriadis, critiques de Marx », dans *Les socialismes*, dir. Juliette Grange, Pierre Musso, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2012, p. 245-258.

¹⁷ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 2016 [1960].

¹⁸ Alex Gagnon, *La communauté du dehors : imaginaire social et crimes célèbres au Québec (XIX^e-XX^e siècle)*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2018. On peut également citer, dans une

exemple de remobilisation du concept castoriadien d'imaginaire social se trouve dans le domaine de la psychologie sociale et des sciences de l'éducation avec les travaux de Florence Giust-Desprairies. Dans *La figure de l'autre dans l'École Républicaine*, l'auteure fait un usage circonstancié de la conceptualité castoriadienne ayant trait à l'imaginaire afin de dégager les médiations dialectiques par lesquelles la figure de l'autre se construit dans le contexte scolaire français : position synthétique et apriorique de l'imaginaire social républicain déterminante pour les subjectivités et pratiques scolaires, néanmoins exposée à sa transformation¹⁹. Un troisième exemple pouvant être donné d'une mobilisation féconde du concept castoriadien d'imaginaire est le programme de recherche en histoire des civilisations initié par l'Islandais Jóhann Páll Árnason, qui a notamment trouvé chez *Thesis Eleven* et *Social Imaginaries* des lieux éditoriaux propices où se développer, ainsi qu'une place importante chez de nombreux lecteurs anglophones de Castoriadis, par exemple Suzi Adams ou Karl E. Smith²⁰. Le concept d'imaginaire social n'est cependant pas la seule contribution possible aux sciences sociales et historiques. Les travaux récents d'auteurs comme Pierre Dardot et Christian Laval montrent qu'un autre héritage fécond de l'œuvre castoriadienne se trouve, contrairement d'ailleurs à ce que les interprétations habermassienne ou honnethienne auraient pu laisser penser, dans le champ de la théorie de l'action. En s'appuyant sur les ressources offertes par le concept castoriadien de pratique comme « praxis instituante », Dardot et Laval cherchent en effet, à l'intérieur d'une réflexion plus ample sur le droit des communs, à rebâtir une voie proprement institutionnaliste de l'action rationnelle, c'est-à-dire une conception de l'action qui fasse de la création et de la transformation des institutions le lieu et la fin privilégiés de la raison pratique dans une perspective révolutionnaire²¹. On peut, enfin, repérer un dernier usage heuristique de la conceptualité castoriadienne, plus souple, à savoir la référence forte à un concept de totalité en vue de procéder à une critique des épistémologies disciplinaires. Nous avons un bel exemple d'un tel usage chez André

moindre mesure en ce qui concerne la mobilisation de Castoriadis, Dominique Kalifa, *Les bas-fonds : histoire d'un imaginaire*, Paris, Seuil, 2013.

¹⁹ Florence Giust-Desprairies, *La figure de l'autre dans l'École Républicaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003. On peut également lire Florence Giust-Desprairies, *L'imaginaire collectif*, Toulouse, Erès, 2009 ; Florence Giust-Desprairies et Cédric Faure, *Figures de l'imaginaire contemporain*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2015.

²⁰ Pour la réception de Castoriadis chez *Thesis Eleven* : Jóhann P. Árnason et Peter Beilharz, « Castoriadis and Thesis Eleven », *Thesis Eleven*, vol. 49, n° 1, 1997, p. vi-viii. On peut lire de Jóhann P. Árnason, « The imaginary constitution of modernity », dans *Autonomie et autotransformation de la société*, op. cit., p. 323-337. De Suzi Adams, *Castoriadis's ontology : being and creation*, New York, Fordham University Press, 2011 ; Suzi Adams, « Árnason and Castoriadis' unfinished dialogue : articulating the world », *European Journal of Social Theory*, vol. 14, n° 1, 2011, p. 71-88 ; Suzi Adams, « The intercultural horizons of Jóhann P. Árnason's phenomenology of the world », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 30, 2009, p. 249-266. Voir aussi Karl E. Smith, « The constitution of modernity : a critique of Castoriadis », *European Journal of Social Theory*, vol. 12, n° 4, 2009, p. 505-521.

²¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte/Poche, 2015.

Orléan, qui, comme le souligne Maxime Ouellet dans ce numéro, passe par certaines ressources offertes par Castoriadis, notamment la référence au social comme totalité précédant toute pratique individuelle, afin de proposer une critique conventionnaliste des économies néoclassiques²². Vincent Descombes a pu avoir recours, dans un tout autre registre, à savoir celui de la philosophie de l'esprit, à un concept de totalité symbolique inspiré par Castoriadis afin de se dégager des conceptions égologiques de la signification ayant cours dans les « théories intentionnalistes de l'esprit²³ ». De manière plus large, nous pouvons également trouver un tel usage chez Serge Latouche, pour qui la référence à une conception forte de la totalité sociale inspirée par Castoriadis est déterminante pour sa critique du « progrès » et sa théorisation de la décroissance²⁴.

Mais poser la question d'une « influence » de Castoriadis, est-ce réellement poser la bonne question ? Ne serait-il pas plus juste, au contraire, de prendre de la hauteur par rapport aux perspectives offertes par Castoriadis, et de voir plutôt son œuvre comme une possibilité offerte à l'intérieur de certaines tendances de l'histoire intellectuelle de la seconde partie du XX^e siècle ? Car la pensée de Castoriadis présente au moins deux caractéristiques par lesquelles elle rejoint et résonne avec les développements contemporains dans le domaine des sciences sociales et historiques, disons, postmarxistes : le recentrement de la théorie sociale autour du paradigme de la représentation (diversement qualifié comme « symbolique », « imaginaire », « conscience collective », etc.) ; la revalorisation de l'événementialité et de la créativité historiques. En effet, la pensée de Castoriadis se trouve souvent mobilisée à l'intérieur d'un corpus de références théoriques présentant diverses conceptualisations de la représentation sociale. Au risque d'écraser certaines de ses spécificités, Castoriadis voisine, dans diverses études sur le symbolique ou les imaginaires sociaux, avec des auteurs aux intentions parfois profondément irréconciliables tels que Freitag, Lacan, Laclau, Maffesoli, Mouffe, Ricœur, Taylor, Zizek, etc²⁵. Ainsi, l'œuvre de Castoriadis s'inscrit de plain-pied dans une tendance interne de l'histoire de la pensée sociale et historique ayant vu dans l'étude des formes symboliques et représentationnelles d'objectivité sociale, après l'orientation « matérialiste » proposée par le paradigme marxiste-léniniste, une planche de secours salutaire. La même remarque peut être faite au sujet de la valorisation, chez Castoriadis et certains de ses contemporains, de la créativité et de l'événementialité historiques. Dans sa *Cartographie des nouvelles pensées critiques*, Razmig Keucheyan souligne bien comment le recours à

²² André Orléan, *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil, 2011.

²³ Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996. Vincent Descombes est aussi Président de l'Association Castoriadis.

²⁴ Serge Latouche, *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*, Éditions le passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2014.

²⁵ Cf. Dilip Parameshwar Gaonkar, « Toward new imaginaries : an introduction », *Public Culture*, vol. 14, n° 1, 2002, p. 1-19. Un bon exemple de cet usage diversifié de la notion d'imaginaire social est offert par les chercheurs et chercheuses du GRIPAL, au Québec (<http://www.gripal.ca>).

une conception forte de l'événementialité a pu faire figure de dénominateur commun dans l'élaboration de nouvelles pensées critiques postmarxistes (on peut penser aux « poststructuralistes » comme Deleuze, Guattari, Derrida ou Foucault, mais aussi à des auteurs de la génération suivante tels que Badiou ou Rancière²⁶). Si Razmig Keucheyan ne se réfère pas explicitement à Castoriadis dans cette partie de son étude, il est néanmoins aisé de voir qu'il appartient à cette tendance de fond, aussi bien dans son contenu que du point de vue de sa genèse polémique. Et, de fait, là aussi, de nombreuses études comparatives sur Castoriadis ont cherché à dégager certaines proximités entre son concept de création et celui proposé dans d'autres œuvres, parfois profondément divergentes quant à leur signification et à leur intention²⁷. C'est de manière significative, d'ailleurs, que le dialogue entre Ricœur et Castoriadis s'est déroulé autour de ces deux axes cardinaux (qui ne sont bien entendu pas les seuls) du développement de la pensée sociologique et historique à partir de la seconde moitié du XX^e siècle : la place de la représentation sociale dans les pratiques ; les rapports entre conditionnement et création historiques²⁸.

Qu'on choisisse une perspective « castoriado-centrée » (identifier les influences possibles de son œuvre) ou plus large (inscrire ses travaux dans le temps long ou moyen de l'histoire des idées), nous voyons donc, en dépit de certaines déclarations provocantes de Castoriadis à l'égard des sciences sociales et historiques, que son œuvre est profondément ancrée, même si parfois malmenée, négligée ou oubliée, dans l'histoire récente des sciences sociales et historiques et de certains de ses développements contemporains prometteurs.

Axes de ce dossier et présentation des articles

Les deux premiers axes de ce dossier s'intéressent, *stricto sensu*, au rapport de Castoriadis aux sciences sociales. Il s'agit, tout d'abord, de proposer, à travers l'étude de la relation qu'il entretenait aux savoirs sociologiques et historiques, une pièce supplémentaire pour la compréhension interne de son œuvre complexe, trop souvent réduite à sa théorie de l'institution imaginaire de la société.

²⁶ Razmig Keucheyan, *Hémisphères gauches. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Éditions La Découverte, 2010.

²⁷ Par exemple : Odile Tourneux, « Lectures contemporaines du principe présocratique d'*apeiron* : Simondon, Castoriadis », *Philonsorbonne*, 2016, p. 69-88 ; Gerasimos Karavitis, « On the concept of politics : a comparative reading of Castoriadis and Badiou », *Constellations*, 2018, p. 1-16 ; Ingerid S. Straume, « A common world ? Arendt, Castoriadis and political creation », *European Journal of Social Theory*, vol. 15, n° 3, 2012, p. 367-383.

²⁸ Cornelius Castoriadis et Paul Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Éditions EHESS, 2016.

Axe I – Castoriadis et la critique des sciences sociales

Le premier axe de ce dossier porte explicitement sur la critique par Castoriadis des sciences sociales et historiques, moment clé pour la formation de sa théorie sociale.

Le texte de Marc Maesschalck, prolongeant et enrichissant une réflexion sur les rapports entre Habermas et Castoriadis effectuée à d'autres occasions²⁹, présente un double intérêt. Tout d'abord, elle réinscrit, conformément à son ancrage dans la philosophie de la praxis, la critique castoriadienne des sciences sociales à l'intérieur d'une réflexion sur les transformations dialectiques du capitalisme et des savoirs sur lesquels reposent son déploiement et sa légitimation. Le premier geste de Maesschalck est en effet de situer les œuvres habermassienne et castoriadienne dans le contexte du passage du capitalisme bureaucratique à celui, disons, postmoderne (ou « immatériel »). Maesschalck situe son commentaire dans une problématique pratique et épistémologique très précise : alors que la reproduction de l'ordre social capitaliste dépend toujours d'un ensemble de pratiques scientifiques, le capitalisme postmoderne repose, quant à lui, sur l'autonomisation de formes particulières de discours et de pratiques scientifiques, les sciences du langage et de la communication, dont un des effets est la réification et la captation de la créativité communicationnelle³⁰. C'est pourquoi, dans un deuxième temps, Maesschalck montre, c'est là toute l'originalité de son commentaire, comment le maintien d'une perspective psychanalytique chez Castoriadis lui permet de penser la part d'indétermination créatrice de la socialisation, contrairement à Habermas, ayant mis de côté l'héritage psychanalytique de l'École de Francfort afin d'éviter que la praxis dépende d'une expertise. Ainsi, le texte de Maesschalck permet d'explicitier, en le comparant avec la réponse habermassienne à la même problématique, un argument de Castoriadis encore peu exploité dans la littérature secondaire sur cet auteur : « l'absorption de l'indétermination » par la logique capitaliste au sein même des sciences sociales nécessite de recouvrer cette indétermination fondamentale – ce que le psychanalyste castoriadien permet d'opérer, *a contrario*, pense l'auteur, du formalisme habermassien.

Avec le texte de Maesschalck, nous voyons donc que tout l'enjeu de la critique castoriadienne des sciences sociales consiste en leur réarticulation à un concept fort de création, afin, notamment, qu'il ne soit pas surdéterminé par les médiations réifiées instituées par les rapports sociaux capitalistes. Or, c'est grâce, entre autres, à son concept d'« imaginaire social », reposant en effet sur de forts présupposés psychanalytiques³¹, que Castoriadis entendait penser la créativité propre au champ

²⁹ Marc Maesschalck, « Éthique de la discussion et création sociale. Habermas *versus* Castoriadis », dans *Variations sur l'éthique. Hommage à Jacques Dabin*, Bruxelles, Publications des FUSL, 1994, p. 173-192.

³⁰ On peut lire, d'un des auteurs de ce dossier : Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital : le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*, Montréal, Écosociété, 2016.

³¹ Pour la critique des effets de ces fondements psychanalytiques : Danilo Martuccelli, « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 2,

social-historique. Le texte de Stéphane Vibert nous permet justement d'affiner notre compréhension de ce concept et de ses enjeux en restituant un des lieux principaux de sa genèse, à savoir la polémique, à distance, ayant opposé Castoriadis et le structuralisme lévi-straussien. Car, si, comme le souligne d'entrée de jeu Vibert, Castoriadis a repris le concept structuraliste de symbolique comme « code », c'est bien pour élaborer une critique en règle des postulats structuralistes. L'imaginaire radical castoriadien, source incessante de nouvelles déterminations et « puissance de signification », déborde le symbolique lévi-straussien. Afin de mieux circonscrire un tel geste de subordination critique, Vibert dessine trois lieux principaux d'opposition entre les deux auteurs : épistémologique, ontologique et politique. Ainsi, un des grands mérites du texte de Vibert est d'apporter une pierre supplémentaire à la contextualisation de l'œuvre castoriadienne et de montrer qu'elle plonge ses racines très profondément dans les débats majeurs de son temps.

Axe II – Sciences sociales et philosophie

Le second axe du dossier, prolongeant le premier, comporte deux études portant, à des degrés divers, sur le rôle qu'occupe la théorie de l'institution imaginaire de la société pour l'instruction de problématiques traditionnelles de la philosophie. En d'autres termes, cet axe explore certains aspects du dialogue proprement castoriadien entre sciences sociales et philosophie.

Dans un texte signé il y a quelques années³², Danilo Martuccelli proposait une stimulante lecture critique de Castoriadis dont l'argument central était voisin de celui soutenu par Habermas dans *Le discours philosophique de la modernité* : ayant la psychanalyse comme matrice conceptuelle centrale, la théorie de l'institution imaginaire de la société ne permet pas de penser, en dépit de ses intentions propres, la praxis transformatrice. Dans ce nouveau texte, Martuccelli affine cet argumentaire en le réinscrivant dans une typologie tripartite des ontologies du social (les ontologies de la représentation ; de la production ; de l'action). Une fois cette typologie élaborée et commentée, Martuccelli réévalue l'ambition castoriadienne d'une « ontologie totale » de l'imaginaire, en montrant que celle-ci peut être ramenée à une « ontologie de la représentation », et ce, malgré les efforts de Castoriadis pour y penser conjointement le travail et l'action. S'il a d'abord poursuivi l'analyse de la réalité sociale à partir de la catégorie de la production, en particulier à l'époque de *Socialisme ou Barbarie*, il se serait ensuite centré sur les modes de représentation de la réalité, notamment à partir des significations imaginaires sociales. Si la production et l'action n'en sont pas absentes, elles n'apparaissent qu'à partir de la notion d'imaginaire, laquelle, selon l'auteur, trouve son origine dans l'inconscient psychique, entérinant

n° 113, 2002, p. 285-305 ; Mathieu Noury, « Cornélius Castoriadis, sociologue ? Critique sociologique de l'ontologie de la création imaginaire sociale », *Aspects sociologiques*, vol. 18, n° 1, 2011, p. 1-19.

³² Danilo Martuccelli, « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *op. cit.*

ainsi l'oubli du travail matériel des contraintes vécues dans le cadre des pratiques sociales. Ainsi, en réinscrivant l'œuvre de Castoriadis dans une typologie historique des ontologies du social, l'étude critique de Martuccelli permet de situer avec précision les termes d'un des débats centraux sur l'œuvre castoriadienne, à savoir les ressources qu'elle pourrait – ou ne pourrait pas – offrir afin de penser et de permettre une action transformatrice.

La contribution de Thibault Tranchant s'intéresse également à l'ontologie sociale de Castoriadis, mais se situe sur un terrain plus circonscrit de l'histoire de la philosophie postkantienne, c'est-à-dire la critique sociologique du sujet transcendantal. Partant du constat selon lequel Castoriadis reconduit le schème central de la critique sociologique du sujet transcendantal, à savoir que ses catégories constitutives sont socialement et historiquement déterminées, Tranchant propose d'examiner la spécificité de sa variante castoriadienne. L'intérêt de ce texte est de dérouler les différents aspects de l'approche poétique, socioconstructiviste et politique de la critique castoriadienne du sujet transcendantal. L'auteur y montre, en proposant dans un premier temps une synthèse de la critique castoriadienne des sciences sociales et historiques, comment le double ancrage de la pensée de Castoriadis sur un concept radical de création et une ontologie réaliste et holiste du social conduit à une conception originale de la subjectivité transcendantale, qui, resituée dans ses conditions sociales et politiques de possibilité, n'en perd pas pour autant ses capacités à énoncer l'universel. À la suite des études de Philippe Caumières et d'Arnaud Tomès sur des problématiques voisines³³, le texte de Tranchant apporte une contribution nouvelle et synthétique à l'étude de la pensée castoriadienne et permet d'explicitier la place qu'elle occupe dans l'histoire de la philosophie en y valorisant son ancrage criticiste.

Axe III – Épistémologie de l'histoire et enjeux historiographiques

Ce dossier aurait été incomplet si nous ne nous étions pas aussi intéressés à la place qu'a pu avoir – ou pourrait avoir – l'œuvre de Castoriadis dans la construction de nouveaux savoirs ou paradigmes sociologiques et historiques. Les deux derniers axes de ce dossier portent donc sur le rapport des sciences sociales à Castoriadis. Dans ce dossier, la place de Castoriadis dans les sciences sociales est ainsi abordée, non pas selon une perspective généalogique (qui a lu quoi et comment ?), mais selon une perspective hypothétique et noématique (quel héritage ou réappropriation théorique possible ?). L'exhaustivité n'étant pas de mise dans un tel contexte éditorial, deux cas de figure ont été plus particulièrement approchés : l'apport méthodologique de Castoriadis pour les sciences historiques (le troisième axe du dossier), puis pour les sciences économiques (une partie du quatrième axe).

³³ Philippe Caumières, « La vérité comme création social-historique », dans *Cahiers Castoriadis. Castoriadis et la question de la vérité*, éd. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 9-34 ; Arnaud Tomès, *Castoriadis : l'imaginaire, le rationnel et le réel*, Paris, Demopolis, 2015.

Le troisième axe de ce dossier s'ouvre sur un texte de Geneviève Gendreau qui cherche à expliciter, à partir de la conception ontologique du social-historique chez Castoriadis, ses modes de saisie épistémologiques. Contre une image simpliste de l'épistémologie castoriadienne en sciences sociales et historiques, Gendreau recompose son espace dialectique interne, composé de trois moments : l'explication des causes ; la compréhension des significations ; le projet de l'élucidation de la totalité. Revenant d'abord sur la critique de la pensée héritée dans les sciences sociales, Gendreau explore la place que Castoriadis réserve aux catégories causales. L'auteure explore ensuite les lieux de déploiement de sa méthode compréhensive, laquelle vise à ressaisir non plus les éléments « ensidiques », mais les significations imaginaires sociales. Ces deux moments épistémologiques, explication et compréhension, font signe vers un projet plus large, celui d'une élucidation de l'effectivité des significations imaginaires sociales. Ni explication, ni compréhension à proprement parler, l'auteure entend spécifier ce moment méthodologique proprement castoriadien qu'est l'élucidation. Pour ce faire, elle le rapporte aux thématizations par Castoriadis du concept de totalité sociale et de création social-historique comme *eidōs*. Ainsi, Gendreau parvient non seulement à situer avec précision la place de Castoriadis dans les débats postdiltheyens en épistémologie des sciences sociales, mais elle nous donne les moyens de circonscrire l'originalité de l'articulation proposée par Castoriadis entre, d'une part, son ontologie holiste et poétique du social et, d'autre part, son pluralisme méthodologique.

Prolongeant ce travail de spécification épistémologique, le texte de Nicolas Piqué se concentre sur l'apport heuristique, pour les sciences historiques, des concepts castoriadiens de « strate irrégulière » et de « chaos ». Partant du constat selon lequel les sciences historiques se sont fondées sur une « visée ordonnatrice », voire un « paradigme éternitiste » de l'histoire, l'auteur soutient que Castoriadis permet de penser positivement le caractère immotivé et indéterminé de l'histoire. Les notions castoriadiennes de strate et de chaos, soutient Piqué, constituent donc « les conditions d'un paradigme historiographique tout à fait singulier », dont il entreprend de retrouver les échos dans des travaux d'historiens contemporains tels que Ginzburg, Thompson, Subrahmanyam ou Gruzinski. En s'attachant davantage à interroger le « pouvoir d'orientation » de l'œuvre castoriadienne qu'à effectuer une généalogie formelle, il met ainsi au jour, dans la pensée philosophique moderne, puis au sein de travaux d'historiens contemporains, certains points d'attache où ces deux concepts castoriadiens entrent en résonance.

Axe IV – Critique des sciences sociales et politique

Le dernier axe du dossier se situe sur le terrain marxien de l'implication politique de la critique des sciences sociales, plus particulièrement de la critique de l'économie politique. C'est la raison pour laquelle cet axe est composé d'un texte sur la critique castoriadienne de l'économie politique, puis d'une contribution sur la notion de révo-

lution chez Castoriadis. Car, de Marx, Castoriadis hérite en effet de la thèse centrale selon laquelle la critique des savoirs est motivée par des intérêts politiques et, en un sens, finalisée par la révolution comme retotalisation autonome du champ social.

La contribution de Maxime Ouellet apporte une nouvelle pièce pour la compréhension de l'apport de Castoriadis à la critique de l'économie politique³⁴, et, ce faisant, à celle des rapports entre Marx et Castoriadis³⁵. Dans un premier temps, Ouellet propose un commentaire de certains temps forts des explorations castoriadiennes dans le domaine de l'économie politique et de la théorie du capitalisme : sa critique du « marxisme traditionnel » ; sa compréhension de « l'imaginaire capitaliste » ; sa théorisation critique des contradictions du capitalisme bureaucratique. Cette riche synthèse permet ensuite à Ouellet d'explicitier l'apport de Castoriadis à la théorie du capitalisme financier, forme du capitalisme que Castoriadis avait d'ailleurs commencé à théoriser à la fin de sa vie³⁶. Dans ce second moment, l'auteur montre, d'une part, comment Castoriadis théorise les conditions imaginaires nécessaires à la reproduction du capitalisme et de ses formes spécifiques de domination et, d'autre part, souligne les apports proprement politiques et sociologiques d'une telle théorie. Évoquant finalement certaines appropriations des thèses castoriadiennes dans le domaine de l'économie politique culturelle ou dans les approches institutionnalistes, Ouellet fait vivre le caractère heuristique des positions de Castoriadis pour la critique des conceptions néoclassiques en économie.

Pour conclure ce dossier thématique, Benoît Coutu nous propose un commentaire sur la conception castoriadienne de l'action révolutionnaire. Alors que celle-ci est souvent médiatisée, soutient-il, par le recours à certains de ses concepts – la « praxis³⁷ », l'« imaginaire », etc. –, Coutu propose de repartir des textes de Castoriadis où il en est explicitement question. Articulant son commentaire le long de deux axes – d'un côté, la théorisation des conditions de l'action ; de l'autre, l'exploration de la constitution de la subjectivité révolutionnaire –, Coutu donne un contenu positif au concept castoradien de révolution, construit contre sa compréhension marxiste-léniniste. Ainsi propose-t-il d'explicitier l'identification opérée par Castoriadis entre concept de révolution et celui d'« auto-institution explicite de la

³⁴ Cf. Pierre Dumesnil, « Penser l'économie avec Cornelius Castoriadis », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 15, 2000, p. 171-185 ; Jean Vogel, « Les dynamiques du capitalisme chez Castoriadis », dans *Autonomie ou barbarie : la démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, éd. Éric Fabri, Manuel Cervera-Marzal, Neuilly-en-Champagne, Le passager clandestin, 2015.

³⁵ La bibliographie sur cette question est particulièrement profuse. On peut néanmoins citer le riche ouvrage de Christos Memos, *Castoriadis and critical theory : crisis, critique and radical alternatives*, Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, 2014, ainsi que celui de Dick Howard, *The Marxian legacy*, Houndmills, MacMillan Press, 1988.

³⁶ Cornelius Castoriadis, « La "rationalité" du capitalisme », dans *Les carrefours du labyrinthe, VI. Figures du pensable*, Paris, Seuil, 2009, p. 79-112.

³⁷ On peut penser à Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, op. cit.

société ». Ce faisant, Coutu nous permet aussi de documenter le maintien, tout au long de son œuvre et bien au-delà de la dissolution de *Socialisme ou Barbarie*, de la perspective révolutionnaire retenue par Castoriadis, soulignant ainsi la grande cohérence de cette œuvre majeure de la seconde moitié du XX^e siècle.

Contexte éditorial et remerciements

Ce dossier est issu d'un colloque ayant eu lieu à l'Université du Québec à Montréal en février 2017, initiative conjointe de *L'Atelier Castoriadis* et du *Collectif Société*. Outre ses participants, conférenciers et auditeurs, nous tenons par conséquent à remercier les partenaires financiers ayant rendu possible la tenue de cet événement, second colloque à ce jour sur Castoriadis au Québec et au Canada, c'est-à-dire le département de sociologie de l'UQÀM et celui de philosophie de l'Université de Rennes 1. Il nous faut également exprimer notre gratitude envers l'équipe d'*Érudit*, en particulier Hocine Chebab, qui a porté avec nous la relance des *Cahiers Société*. Nous remercions aussi vivement Jean-François Filion et François L'Italien du *Collectif Société*, qui ont eu les premiers l'idée d'organiser une telle rencontre autour de l'œuvre de Castoriadis, et qui ont également mis à notre disposition certaines ressources afin de la réaliser. Il nous faut également remercier le *Collectif Société* pour avoir proposé de faire des fruits de ce colloque le premier numéro des nouveaux *Cahiers Société*, ainsi que pour avoir participé au travail d'évaluation et de révision des textes de ce dossier. Enfin, nous remercions Daniel Dagenais pour la révision linguistique des résumés en anglais.

Il n'est pas sans signification que la renaissance de la revue du *Collectif Société* – connue tout d'abord sous le nom de *Société*, publiée entre 1987 et 2009³⁸, à laquelle s'ajoutent aussi les *Cahiers du GIÉP* publiés de 1989 à 1999³⁹ – prenne la forme d'un numéro spécial sur Castoriadis. De son vivant, Michel Freitag disait en effet, comme en témoigne un des commentaires qu'il a proposé du concept d'imaginaire⁴⁰, se sentir proche de la pensée de Castoriadis⁴¹. Malgré leurs divergences fondamentales, notamment sur le rôle et la nature de la dialectique dans la rationalité sociologique – divergences à propos desquelles, malheureusement, ils n'ont jamais eu l'occasion d'échanger *in vivo* –, les œuvres de Freitag et de Castoriadis partageaient effectivement des problématiques et des orientations théétiques voisines, voire communes : critique des épistémologies positivistes en sciences sociales ; ontologie réaliste et holiste du social ; élaboration d'une théorie générale de la société centrée sur

³⁸ Pour consulter ou commander les anciens numéros : <http://revuesociete.uqam.ca/>

³⁹ Disponibles en ligne : <http://revuesociete.uqam.ca/index.php/cahiersgiep>

⁴⁰ Dans lequel il insiste néanmoins sur les divergences et les points d'achoppement : Michel Freitag, « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », *Cahiers des imaginaires*, vol. 6, n° 8, 2008, p. 3-71.

⁴¹ Témoignage de Stéphane Vibert.

le paradigme de la représentation ; critique du « postmodernisme », tant dans ses manifestations philosophiques que politiques ; conception républicaine de la liberté et valorisation des médiations institutionnelles dans l'effectuation de l'autonomie ; relocalisation et élucidation de la pratique de l'autonomie à l'intérieur de conditions anthropologiques explicitées par la théorie sociale, etc. C'est donc aussi sous la forme d'un dialogue entre Castoriadis et l'œuvre dont elle s'inspire, celle de Michel Freitag, que l'École de Montréal, pour reprendre une expression consacrée⁴², présente sa nouvelle revue : les *Cahiers Société*.

Geneviève GENDREAU
Université d'Ottawa

Thibault TRANCHANT
Université de Rennes 1 et Université de Sherbrooke

⁴² Relayée par Yves Bonny dans une des rares présentations de synthèse ayant été faites de l'œuvre de Freitag à destination du lectorat européen. Cf. Michel Freitag (avec la collaboration d'Yves Bonny), *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, Presses de l'Université Laval/Presses Universitaires de Rennes, 2002. On peut aussi lire l'excellente synthèse introductive de Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Montréal, Éditions Nota Bene, 2006.

Imaginaire instituant *versus* logique des sciences sociales

Marc MAESSCHALCK
Université catholique de Louvain

Lorsqu'on analyse l'épistémologie des sciences sociales implicite (Castoriadis) ou explicite (Habermas) de deux auteurs comme Castoriadis ou Habermas, un double mouvement saute aux yeux qui mérite, à notre sens, d'être clarifié. Là où Castoriadis maintient un rôle incontournable de l'approche psychanalytique pour interpréter l'illusion produite par un discours s'autonomisant toujours plus de son contexte de genèse, Habermas prend ses distances par rapport aux modèles interprétatifs hérités de Marcuse et Adorno pour renouer avec une approche positive de la normativité du discours. Au-delà d'un manque primitif ou d'une distorsion originaire hors d'atteinte, Habermas pense ainsi restaurer la capacité authentique du savoir à admettre sa propre condition d'opération toujours idéalisable. Cette idée d'une normativité de la raison soustraite imaginativement au travail du temps pose problème à Castoriadis, car elle reste indexée au mythe moderne d'une « définitisation » de la raison qui finit par considérer toute limite socialement identifiée comme un nouveau terrain d'exploration.

Le contexte d'une science de la praxis

À l'époque de la revue *Socialisme ou barbarie* et après les expériences décevantes tant du parti communiste grec que du trotskisme de la IV^e Internationale à Paris¹, Castoriadis s'est inscrit avec Claude Lefort dans une action intellectuelle forte contre les illusions d'un gauchisme dogmatique qui paraissait certain d'avance de sa vérité. Contre ce dogmatisme, force est de reconnaître que dans la pratique, la recherche d'une orientation révolutionnaire procède d'un débat constant et d'une réflexion critique non seulement sur les événements, mais surtout sur la manière de s'organiser pour y faire face. Il n'est pas seulement question de confronter la bureaucratie socialiste en URSS, mais aussi de remettre en question les appareils de parti, leur division

¹ Cf. Hans Joas, « L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique », dans *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, dir. Giovanni Busino, Genève, Droz, 1989, p. 174. Nous remercions pour son aide le chercheur au doctorat Oscar Palacios Bustamante (CPDR) avec qui nous publions une étude qui reprend et développe plusieurs des points abordés dans le texte qui suit.

des tâches entre l'élite dirigeante et la base, les conflits idéologiques réservés aux intellectuels éclairés et les mots d'ordre destinés aux mouvements de masse.

C'est dans ce contexte critique que vont se forger les idées de social-historique ou d'imaginaire instituant. Il est possible qu'un rapport au signifiant maître échappe à ceux qui sont considérés uniquement comme les sujets désirant le changement social. Ont-ils même une histoire ? C'est une des questions lancinantes de *Socialisme ou barbarie*. Comment rendre aux concernés l'histoire du mouvement qu'ils sont censés incarner autrement que comme une théorie générale de la lutte des classes occupées à garantir l'avènement de l'ordre révolutionnaire ? La seule manière d'y arriver est de procéder à partir de l'expérience du mouvement comme mode d'organisation. L'élément historique d'un mouvement c'est son évolution interne comme organisation analysée à partir de ceux qui s'y impliquent. L'organisation est un magma de décisions et de micropratiques qui distribue le pouvoir et irradie l'influence dans l'ensemble de la société. Contre une division essentialiste entre la classe et le parti, le mouvement qui travaille la conscience de classe en direction de l'action révolutionnaire ne joue que sur des distinctions provisoires : c'est le principe de l'entrisme dans sa version noble ; participer à égalité avec les autres acteurs concernés par des résistances sociales, s'activer avec eux pour affermir leur cohésion d'action, sans détourner pour autant le contrôle de celle-ci en amenant des idées produites hors du contexte d'action. La fonction pratique d'une réflexion révolutionnaire dans un milieu d'action n'est pas d'anticiper le cheminement de la conscience collective. Ce dernier dépend de la propre capacité à répondre aux situations d'action. Il est au contraire impératif de respecter ce rythme d'apprentissage, car il garantit la solidité des étapes réalisées par la conscience collective pour envisager des stratégies et des solutions adaptées. S'il est utile de permettre à des minorités critiques de se structurer dans le processus d'organisation porté par le commun des travailleurs en lutte, c'est uniquement pour soutenir la prise de conscience par cette organisation de la nécessité d'agir sur un plan global, donc de parvenir à se projeter au-delà des problèmes locaux sur le plan programmatique de l'institution sociale.

Il semble dès cette époque impossible qu'une organisation même progressiste et orientée vers le changement des rapports d'exploitation dans la société parvienne à se transformer sans se figer si ce n'est grâce à une « politisation accrue² » de ses fonctions, en dépassant les partages de rôle entre intellectuels, élites dirigeantes, comités de lutte, sections de terrain. Tous ces clivages provisoires n'ont d'intérêt que s'ils agissent sur la conscience en formation pour qu'elle se saisisse, dans sa tendance à la lutte, comme une « tendance à l'autonomie³ ». Elle parviendrait de cette manière à

² Note précédant le texte sur « Le parti révolutionnaire » dans *Socialisme ou Barbarie*, n° 2, 1949, reproduit dans Cornelius Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier, I. Comment lutter*, Paris, Union Générale d'Édition, 1974, p. 170.

³ *Ibid.*, p. 171.

s'imaginer au-delà de ses clivages comme une nouvelle communauté d'action capable d'être sa propre avant-garde, avec « un programme politique complet et une conception historique des problèmes⁴ ».

De multiples éléments convergent dans cette vision structurale de la lutte sociale médiée par la prise de conscience de l'illusion bureaucratique. L'histoire du mouvement se noue avec une sociologie des organisations révolutionnaires et une anthropologie de l'action militante. L'accès immédiat aux effets de conscience par l'expérience de la lutte et les contacts avec elle permet d'établir un discours engagé qui ne cherche pas à s'imposer comme vérité, encore moins comme doctrine, mais à clarifier les choix pratiques à poser pour assurer les orientations révolutionnaires. C'est le pouvoir instituant du réel social-historique qui met en branle les débats, l'imminence des actions dans les effets d'exploitation et de résistance.

Il n'est pas toujours simple de se resituer dans ce contexte propre au discours général d'une science de la praxis qui sait déjà une histoire en train de se faire au praxita des rapports de production et des formes d'organisation imposées par la bureaucratie capitaliste. Le jeu économique est d'emblée prédéfini dans une fonction d'organisation de la production et la société sédimentée par ce partage productiviste ne répond à la taille des individus qu'en s'aliénant à ce processus ou en s'alliant pour se soustraire à l'enrôlement général. On n'est pas encore dans cette époque où, à côté des processus d'enrôlement dans la production, les superstructures sociales se sont constituées en nouvelles sphères de pouvoir : celle des médias et de la communication qui garantit la légitimité, mais aussi celle de la science comme puissance universelle de salut qui garantit la sécurité et le bien-être. Une science de la praxis attachée à la sphère de la production ne peut plus ambitionner le rôle général auquel elle prétendait encore naïvement dans les années 1960⁵. Dans ce contexte, il était même possible de décliner les sciences selon leur option première par rapport à cette théorie générale de la praxis : économie marxiste, sociologie marxiste, anthropologie marxiste, et pourquoi pas, linguistique marxiste et psychanalyse marxiste... L'illusion historique qui prévalait à la croyance dans la possibilité d'une telle division a eu des conséquences au-delà de ce que dénonce une épistémologie bien-pensante. On aurait de fait pu considérer de manière minimaliste qu'il s'agissait tout simplement d'hypothèses de base, au même titre que l'empirisme ou le positivisme qui dérangent moins. Sont-elles impossibles à falsifier ? Castoriadis a toujours exprimé des réserves à l'égard des critiques falsificationnistes⁶ : pour falsifier, il faut toujours présupposer

⁴ *Idem*.

⁵ Cf. Gérard Berthoud, « Castoriadis et la critique des sciences sociales », dans *Autonomie et autotransformation de la société*, op. cit., p. 444.

⁶ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », dans *Les carrefours du labyrinthe, V. Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 279-280 ; on verra aussi Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », dans *Les carrefours du labyrinthe, II. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 452.

un quelque chose à falsifier, qui ne se réduit donc pas à un « falsifiable », sans quoi il ne serait qu'un préconstruit qui satisfait les critères de l'opération supposée le tester... La véritable falsification dans les productions scientifiques provient d'un déplacement de point de vue qui permet d'interroger suivant de nouveaux critères les objets déjà connus. La psychologie rationnelle a exploré les limites de la conscience et identifié ses propres limites, tels les paralogismes de Kant. Mais une théorisation de l'inconscient qui détruit l'holisme de la représentation et établit une relation de perturbation entre les traumatismes refoulés et la vie consciente ouvre de nouvelles pistes d'investigation. Des affirmations antérieures sur la maladie mentale peuvent être falsifiées, l'influence du passé revisitée, etc. Ces déplacements conduisent à de nouvelles « figures imaginaires d'intelligibilité⁷ ». Le problème d'un discours générique sur la praxis ne se situe pas sur ce plan. On pourrait également reprendre la manière dont Althusser interprète l'écart ou le changement de terrain⁸ réalisé par Marx vis-à-vis de la notion de travail chez Smith ou Ricardo. Par contre, la dislocation des privilèges modernes de la sphère productiviste/industrielle a d'autres conséquences sur le plan du rapport aux sciences sociales. On ne peut simplement considérer celles-ci comme un discours super-structurel voilant les pratiques répressives de l'infrastructure productiviste : il y a des sciences bourgeoises, des sciences impérialistes/coloniales, des sciences au service de l'appareil bureaucratique, etc. Mais qu'en est-il lorsque ce rapport présumé est renversé, quand ce n'est plus l'appareil bureaucratique qui met la science à son service, mais la science qui s'autonomise et façonne l'existence bureaucratique par l'exercice d'un pouvoir recalibré par elle sous la forme d'une administration du vivant ?

L'autonomisation des sciences sociales comme pratique discursive

Une science qui a la capacité d'induire les modes de transformation de l'être social-historique en déterminant l'ordre des questions recevables et urgentes, de même qu'une sphère de légitimité communicationnelle qui autorise les significations axiologiques acceptables et ceux qui les représentent – ces entités fantasmatisques d'un nouveau genre ne sont plus incluses dans l'horizon de jouissance de l'univers productiviste. Même du point de vue de la critique que nous avons rappelé brièvement, elles appellent des moyens d'approche différents : le contact immédiat avec une conscience en formation dans des processus de résistance localisés ou ancrés n'a plus de sens. L'organisation révolutionnaire d'avant-garde n'a plus de corps social spécifique sur lequel greffer son rythme pour interagir dans le sens d'une politisation accrue. Le point de vue des sciences sociales, ou tout au moins, leurs « figures nouvel-

⁷ Cf. Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », dans *Les carrefours du labyrinthe*, V, *op. cit.*, p. 280.

⁸ Louis Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1970, vol. I, p. 28.

les d'intelligibilité » peuvent ouvrir de nouveaux « effort[s] pour *briser la clôture* où nous sommes chaque fois nécessairement pris comme sujets⁹ ».

L'évidence de la praxis comme problème général a écarté l'intérêt pour un déplacement inhérent aux approches scientifiques des questions sociales. Il ne s'agit pas uniquement des déplacements paradigmatiques comme ceux impulsés par la linguistique structurale ou par la pragmatique communicationnelle. Ce qui importe également ce sont les écarts inhérents à ces pratiques elles-mêmes qui ont amené les sciences sociales à traiter sur de nouvelles bases les questions d'intersubjectivité (comme dans l'interactionnisme), les questions de cognition (comme dans le computationnalisme), voire les questions de genre et de transhumanisme. En devenant productrice de l'ordre social, les sciences ont aussi tenté de modifier le sens du politique et la construction de la responsabilité collective. Elles ont tenté de revoir les théories de l'action et de la norme qui les sous-tendent pour formuler de nouveaux modèles coopératifs basés par exemple sur le format des réseaux.

Il y a donc au-delà des expériences qui ont pu être liées à une théorie de la praxis et à l'exploration des modes de conscientisation articulés aux résistances sociales, des formes d'autotransformation des sciences qui ne se résument pas à des modifications de discours, mais qui correspondent concrètement à des modifications de praxis dans la production de l'être social-historique. Ce que Castoriadis observait au niveau des groupuscules militants, délibérant entre eux pour ensuite innover les pratiques autour d'eux, se produit aujourd'hui dans des formes d'organisation de la recherche et de l'innovation pour produire des collectifs intelligents susceptibles de construire de nouvelles solutions. Dans ces contextes liés à la gestion organisationnelle, il ne fait aucun doute que le problème envisagé par Castoriadis, le recours à l'éthique organisationnelle, se retrouve, au sens où la question des souffrances engendrées par la manipulation des ressources affectives des individus ne peut se résoudre que par une politisation accrue de leurs pratiques, c'est-à-dire par la mise en question d'une vision plus complète du programme auquel ils participent et par la reconnaissance de leur capacité d'autonomie à l'intérieur de celui-ci.

Pour évoluer vers ces questions, les sciences sociales ont parcouru différents chemins qu'une philosophie contemporaine de l'être social-historique ne peut ignorer. Mais un tel rapport aux sciences sociales et à leurs évolutions doit se construire notamment en ouvrant des « brèches dans la clôture où la pensée tend toujours à s'enfermer de nouveau¹⁰ ».

⁹ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », dans *Les carrefours du labyrinthe*, V, *op. cit.*, p. 280.

¹⁰ *Idem.*

La logique des sciences sociales

La façon dont procède Habermas consiste à tenter de mieux comprendre comment les sciences sociales ont modifié leur rapport aux phénomènes et aux interprétations, à la fois en abandonnant la théorie kantienne du transcendantal et évitant le recours à des totalités culturelles fermées sur elles-mêmes. Le besoin de théorisation des sciences sociales est donc considéré en rapport à une question qui échappe à la simple observation et au calcul, celle de la production d'orientations pratiques pour compenser l'absence toujours plus évidente de substrats naturels pour la maîtrise technique de l'existence¹¹. Il s'agit d'action anticipative, mais sans pouvoir se limiter pour autant à une forme de normativisme ni à une forme de fonctionnalisme. En fait, l'activité sociale n'est productive que parce qu'elle combine deux niveaux, celui, intentionnel, des interactions significatives dans la communication et celui, involontaire, des comportements compulsifs qui s'attachent à la répétition¹². C'est en observant cette évolution des sciences sociales qu'Habermas cerne le rôle qu'y jouera désormais l'activité communicationnelle pour dépasser les seuls effets de canalisation des comportements par le système technico-administratif et restaurer les effets de sens qui visent l'interruption de la domination. Dans ce cas, le langage n'est plus simplement une manière de décrire le monde ou de l'énoncer comme référence, mais aussi une façon de créer du sens partagé en s'emparant de ces relations au monde pour les soumettre à l'assentiment d'autrui¹³. La théorisation de l'interaction discursive devient capitale pour toute science de l'activité sociale.

En formulant ces recommandations normatives¹⁴, Habermas bascule lui-même du descriptif au pragmatique : il renforce une orientation encore indécise et implicite vers une pragmatique universelle. L'important, nous semble-t-il, dans son rapport aux sciences sociales est moins dans cette interaction qu'il tente de créer que dans le point de levier qui lui permet d'y arriver, à savoir la question de l'action et celle, conséquente, d'un concept d'action suffisamment fécond pour les sciences sociales¹⁵, c'est-à-dire qui ne se contente pas d'endosser le clivage traditionnel entre des structures d'arrière-plan guidant l'adoption de rôles et des ressources réflexives permettant de construire des consensus interprétatifs sur les valeurs. Habermas suggère que c'est l'entre-deux langagier rendant possible le couplage de ces deux dimensions qui doit

¹¹ Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 112.

¹² *Ibid.*, p. 116.

¹³ *Ibid.*, p. 429.

¹⁴ On lit (*idem*) : « Le concept d'activité communicationnelle entraîne l'obligation de considérer les acteurs comme des locuteurs et des auditeurs qui se réfèrent à quelque chose appartenant au monde objectif, social ou subjectif, tout en émettant, les uns vis-à-vis des autres, des prétentions à la validité susceptibles d'être acceptées ou contestées ».

¹⁵ *Ibid.*, p. 424.

être élucidé pour lui-même comme forme décentrée d'imbrication du monde social et du monde vécu¹⁶.

Rainer Rochlitz, le traducteur de *Logique des sciences sociales*, considère que la démarche d'Habermas adopte une posture thérapeutique semblable à celle de la psychanalyse¹⁷. Le théoricien accompagne une forme d'auto-analyse des méthodologies pour reconstruire la forme matricielle dont le manque ne cesse de se répéter dans les multiples versions de la médiation linguistique mobilisée par les théories de l'action sociale. Les visées de performances, de résultats, d'efficacité, ne cessent de bloquer le retour d'une communication libérée de ces contraintes de succès social. Dans ce cas, la référence à Alfred Lorenzer devrait s'avérer décisive¹⁸.

Pourtant, cette lecture doit être remise en question. C'est précisément lorsqu'il traite des thèses de l'herméneutique des profondeurs qu'Habermas prend ses distances avec les schémas explicatifs qu'elle mobilise pour considérer, en fonction de ses catégories fondamentales, l'expérience naturelle du langage comme dominée par une perte ou un processus de désymbolisation. L'accès à une forme potentielle de la communication intersubjective est ainsi barré au profit d'un savoir d'expert qui décode les manœuvres des communicants, prisonniers du processus de déformation de leurs visées expressives. Habermas pense au contraire qu'il faut éviter le recours prématuré à un tel appareil critique pour comprendre ce qui est en jeu dans l'échange intersubjectif¹⁹. La psychanalyse appliquée au champ des interactions sociales est donc chargée de présupposés sur l'origine du langage qui oblitèrent sa fonction première d'imbrication des mondes dans l'unité du réel.

Dès cette époque (1970), Habermas prend donc ses distances avec le modèle thérapeutique qui a dominé l'École de Francfort. Si l'on considère la société dans son ensemble comme le symptôme d'une pathologie productiviste déterminée par les modes d'organisation du capitalisme avancé, il est impossible de renouer avec une compréhension non déformée de l'activité communicationnelle²⁰. Pourtant, l'enjeu de toute compréhension réside bien dans la capacité de renouer avec une scène primitive où les compétences communicationnelles peuvent être détachées de la genèse de leur déformation et être appréhendées comme une forme potentielle ou une matrice d'interaction sociale à même de guider vers des processus d'entente sans contrainte²¹. Ce qu'indique Habermas de cette manière, ce n'est pas uniquement le futur pro-

¹⁶ *Ibid.*, p. 446.

¹⁷ Rainer Rochlitz, « Avant-propos du traducteur », dans *Logique des sciences sociales*, *op. cit.*, p. xii.

¹⁸ Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 254 sq.

¹⁹ On lit, par exemple, dans les *Christian Gauss Lectures* : « en accomplissant directement une interaction, nous sommes incapables d'imputer à un vis-à-vis que nous rencontrons comme un autre Je, des motifs inconscients ». Jürgen Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, Paris, Armand Colin, 1995, p. 120.

²⁰ Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 255.

²¹ *Ibid.*, p. 267.

gramme de recherche sur l'activité communicationnelle, mais surtout l'impossibilité pour l'usage du langage dans le schéma thérapeutique de la psychanalyse de jouer ce rôle de guide. Un tel rôle ne peut être reconnu à l'activité langagière que si elle est reconstruite du point de vue de sa propre précompréhension comme forme discursive de l'intercompréhension. Il y a préalablement, pour toute science de l'action, une idée régulatrice de l'activité linguistique comme processus de convergence des points de vue dans une communauté capable de garantir de manière illimitée et hors de toute contrainte la formation de consensus²².

Chez Habermas, c'est bien le dialogue avec les sciences sociales du point de vue de leurs présuppositions qui conduit à la reformulation d'une pragmatique universelle. Toutefois, la question de l'action basée sur des conditions minimales d'intercompréhension n'est pas la seule à avoir joué un rôle décisif dans la transformation des sciences sociales au XX^e siècle. Habermas opte pour une méthode d'idéalisation des présuppositions en vue de cerner un horizon régulateur de l'action langagière. Il participe encore en ce sens de ce que Putnam nomme un holisme sémantique²³. On pourrait procéder différemment en revendiquant notamment un holisme pragmatique, lequel n'a pas besoin en soi d'idéalisation des présuppositions, mais uniquement de croyance dans des processus d'approximation ou de levée partielle de l'indétermination, de façon à déplacer et à redéfinir indéfiniment les désaccords ou les dissensus. Cette idée se retrouve notamment chez James Bohman et chez Charles Taylor. Mais elle a surtout permis un autre usage de la pragmatique au sens plus traditionnel des pragmatistes nord-américains comme un processus d'enquête permettant de revoir des croyances dans l'expérimentation de solutions à des problèmes²⁴. La théorie des organisations a été profondément marquée par cette vision, de même que la théorie des normes juridiques²⁵. On trouve aussi chez un praticien comme Stephen Mitchell une révision de la théorie du dialogue psychanalytique à partir de cette compréhension plus expérimentale de l'interaction langagière²⁶. On touche ainsi de manière plus générale à ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui le tournant pragmatique des sciences sociales²⁷ qu'Habermas n'a que très partiellement travaillé et qui montre l'intérêt de la poursuite de ce genre de dialogue. Procéder comme Habermas permet de fait d'identifier des présuppositions et donc de reconstruire des décalages qui amènent à sortir de l'isolement des théories trop générales de l'être social historique, comme celles du marxisme ou du structuralisme.

²² *Ibid.*, p. 269.

²³ Hilary Putnam, *Le réalisme à visage humain*, Paris, Seuil, 1994, p. 493-494.

²⁴ Charles F. Sabel, *Learning by Monitoring*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

²⁵ Jacques Lenoble et Marc Maesschalck, *Toward a theory of governance : the action of norms*, The Hague/London/New York, Kluwer Law International, 2003.

²⁶ Stephen A. Mitchell, *Relationality. From attachment to intersubjectivity*, Hillsdale, Analytic Press, 2000.

²⁷ Alfonso Morales (dir.), *Renascent pragmatism*, Aldershot, Ashgate, 2003.

L'inconscient des sciences sociales

Cette relation d'ordre thérapeutique avec les sciences sociales qui se base sur l'identification et l'analyse des présuppositions théoriques n'existe pas chez. Étonnamment, chez Habermas, elle conduit à son abandon au nom même de ce travail sur les présuppositions. De fait, la déformation toujours déjà supposée de l'activité langagière dans les pratiques sociales bloque l'accès à l'idéalisation d'un modèle capable d'orienter l'activité thérapeutique. Il y a dans la démarche interprétative des déformations subies par l'action rationnelle et ses justifications une sorte de forçage de l'interprétation qui conduit à la répétition du manque interrogé : il y a toujours contrainte de la communication dans un monde soumis à l'activité instrumentale et à la poursuite des intérêts. Il faut donc suspendre le schéma analytique pour interrompre la répétition et éviter de postuler que tout idéal de communication sans contrainte dépend fondamentalement de la reconnaissance pratique de « la non-vérité effective et de la violence qui se perpétue²⁸ » dans nos formes réelles d'intercompréhension. Habermas pense ainsi atteindre une limite de la démarche analytique qui contraint celle-ci à accorder une autorité à la violence légitimée dans l'ordre de la raison sociale²⁹.

Chez Castoriadis, ce point de non-retour n'a pas de sens. Le rapport entre l'action analytique et la société reste décisif. Certes chez Habermas, à l'encontre du postulat sur le manque qui continue de cliver nos pratiques d'intercompréhension, une pragmatique universelle tente une réduction de ce clivage en prenant appui sur le rapport au réel qui se joue dans le discours, à savoir non l'établissement d'une vérité imaginaire de la pratique au-delà des violences qui la déforment, mais l'instauration d'une forme de « vie vraie » conforme au désir de partage d'un monde commun. Cependant, le présupposé qui a conduit le travail d'Habermas réside dans une prise en compte du travail de théorisation des sciences sociales s'efforçant de dépasser, par leur concept d'action, l'indétermination entre intention signifiante et contrainte de reproduction dont elles pensent procéder. Mais ce qui demeure problématique dans cette démarche et conduit à des constructions de plus en plus absconses pour déconstruire ce rapport à l'indétermination c'est l'ordre représentationnel de la vérité ainsi convoqué et admis comme point de départ. Si pour Castoriadis, la démarche analytique reste primordiale dans une approche critique des transformations sociales, c'est parce que, selon les termes d'Habermas, l'opposition entre le factuel et l'idéal dérive inévitablement d'une « fausse conscience » de la réalité³⁰. Dans le rapport à la transformation des formes de vie, la référence au jeu des représentations doit elle-même être mise en question de manière à « éprouver les limites de l'arbitraire de

²⁸ Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales*, op. cit., p. 268. Habermas cite Albrecht Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, p. 48.

²⁹ *Ibid.*, p. 272.

³⁰ *Ibid.*, p. 270.

l'institution social historique³¹ ». L'ordre représentationnel qu'explore Habermas inscrit l'analyse dans le temps institué du repérage imaginaire, le temps du « *représenter social*³² ». Il répète de cette manière la négation inhérente à l'être social-historique, à savoir le déni du faire, de l'autocréation chaotique de l'identité à soi, le *kairos* d'un surgissement « non déterminabl[e] d'avance³³ », une sorte de rupture dans la continuité, une altération du même. Pour Castoriadis, c'est ce point de suspension dans la croyance en l'identité à soi qu'il faut éviter d'oblitérer, car c'est par là que chaque forme de vie est projetée dans le temps, qu'elle laisse son rapport chaotique au signifiant pour s'inscrire dans le flux des signifiés.

La question est effectivement celle du flux, non pas celle du flux institué dans sa forme et sa continuité, mais celle de l'entrée dans le flux comme perpétuel devenir, comme occasion toujours relancée, pouvoir de bifurcation et de rupture³⁴. Ce que le travail psychanalytique met en jeu c'est une certaine capacité de lucidité par rapport à l'origine des normes et des institutions, l'absence de cause toute puissante échappant à notre pouvoir de création, la contingence qui est au principe de l'autonomie. Il y a création au sens fort, sans dérivation ni explication causale, par interruption de la répétition et donc contre toute représentation prédonnée d'une omnipotence des rôles constitutifs, une fois pour toutes, de la structuration des formes de vie. L'intérêt de la psychanalyse réside dans le travail qu'elle tente de réaliser sur les attaches inconscientes des individus. Leur besoin de refuges, de prétextes devant l'inconnu ou l'incertain, leur attrait pour la force ou la violence³⁵, l'abandon de l'initiative pour des garanties de vérité ou de sécurité³⁶. Ce sont des illusions de notre imaginaire qui cherche à satisfaire le fantasme primaire de satisfaction totale des désirs. Ce fantasme nous inscrit dans un schéma pulsionnel binaire où soit le soi soit l'autre devient l'objet total du désir, alors que la vie sociale ne parvient à se réaliser que dans un mouvement de « *tercéisation* » : accepter l'autolimitation des désirs en passant par la négociation du rapport aux flux des signifiés, créer des rôles, introduire de l'indétermination. Le travail psychanalytique se confronte aux résistances les plus fondamentales de notre désir à se saisir de son autonomie pour oser l'espace incertain des relations d'égalité : le renoncement à l'omnipotence du père ou de la mère passe par un serment entre frères et sœurs³⁷ pour qu'un avenir puisse être produit de manière autonome, c'est-à-dire puisse mettre en question les lois mêmes de son existence³⁸.

³¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999, p. 303.

³² *Ibid.*, p. 314.

³³ *Ibid.*, p. 316.

³⁴ *Ibid.*, p. 319.

³⁵ Cornelius Castoriadis, « Psychanalyse et société, I », dans *Les carrefours du labyrinthe, II. Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 40.

³⁶ *Ibid.*, p. 36.

³⁷ *Ibid.*, p. 46.

³⁸ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe, II. Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 237.

Les sciences sociales produisent leurs analyses à l'inverse de ce schéma d'émancipation. Elles visent des régularités, des explications pour se saisir des conditions par lesquelles le changement parvient à se représenter comme une forme possible, acceptable, de détermination. C'est ce qui préoccupe le jeune Jakobson quand il s'en prend aux théories classiques du langage. Ce qui leur fait défaut c'est une appréhension du moment de déstructuration de leurs ensembles, le moment d'effacement des limites par lesquelles un ordre normatif institue le signifié. La déstructuration repousse le dire de l'énonciation à l'origine de son pouvoir : celui d'organiser des relations, de distinguer des mots, des choses, et des actes de locution qui se saisissent du rapport au signifiant pour l'assigner, l'enclore. Il faut ce *quid pro quo* originaire et permanent dans les entrelacs du langage (ses *relations signitives*³⁹) pour que des quasi-équivalences puissent se fixer dans un système d'usages, donner au poème de la langue sa forme instituée⁴⁰.

Conséquences du déni de l'inconscient

Le déni de ce préalable déstructurant non seulement à la source de toutes les déterminités instituées, mais aussi inhérent à elles, est au principe des représentations de la logique des ordres institués par la montée en puissance de la raison calculatrice : la mathématique économique, le probabilisme social, sont autant de variantes de ce déni qui n'a cessé de gagner du terrain en sciences sociales, même dans le concept politique d'État bureaucratique⁴¹. La force de ce mouvement est d'être parvenu à absorber sa propre négation de l'indéterminé sous la forme d'une condition nécessaire à son prolongement. L'absorption de l'indétermination consiste à y voir un principe de développement plus radical que celui d'une idée régulatrice pour Kant ou d'une forme utopique du destin pour la Renaissance. Ce n'est pas l'absence de contenu déterminable de sa visée qui permet à la rationalité sociale de continuer à se projeter, pas même le quasi transcendantal d'une communauté idéale de communication sans contrainte, c'est au contraire la possibilité d'user de ce contenu comme une limitation provisoire, une nouvelle situation limite à explorer pour déplacer le sens de la fin⁴². C'est l'idée d'une forme de métadétermination pour laquelle seule la *définitude* a du

³⁹ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁰ En particulier, Roman Jakobson, « Notes marginales sur la prose du poète Pasternak » [1935], dans *Huit questions de poétique*, Paris, Seuil, 1977, p. 51-75. Une approche à comparer avec le beau texte d'Édouard Glissant, « L'intention poétique », dans *L'intention poétique, Poétique II*, Gallimard, Paris, 1997, p. 31-52.

⁴¹ Cornelius Castoriadis, « Réflexions sur le "développement" et la "rationalité" », dans *Les carrefours du labyrinthe, II. Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 140-141.

⁴² Un point qu'Agamben a particulièrement bien saisi dans l'usage technique de la situation-limite dans les camps de détention (Gorgio Agamben, *Homo Sacer I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1995, p. 202).

sens : la détermination à redéterminer, un monde sans animaux, un monde sans air respirable, un monde écologiquement détruit...

Ce à quoi ne parviennent pas à échapper les sciences sociales c'est à une croyance inconsciente qui dirige toutes leurs représentations, celle de la *séparabilité totale* du pouvoir de rationalisation de l'être social-historique avec l'autre qui lui échappe constamment, l'imprévisibilité de son existence. Il ne s'agit pas de réaffirmer de cette façon des hypothèses de rationalité limitée pour mettre en cause les croyances optimalistes de la rationalité parfaite ni de se rabattre sur des principes de sous-optimalité en valorisant les régimes non standards de développement. Les remarques de Castoriadis entraînent bien plus loin. C'est la capacité de la raison déjà instituée à se confirmer dans une forme de temporalité disjointe de ses conséquences historiques qui pose question. On peut sans difficulté imaginer que les résultats escomptés ne seront pas au rendez-vous et que les engagements sur le climat, par exemple, seront l'objet de toutes les spéculations dans un contexte d'asymétrie d'information. Chaque nouvelle situation sera néanmoins une occasion supplémentaire pour rethéoriser et modéliser les choix rationnels en régime d'incertitude. Or c'est cette temporalité disjointe de la représentation scientifique que Castoriadis veut mettre en cause. Elle nous aliène de notre autonomie parce que celle-ci dépend de la capacité à partir de la crise pour interrompre la répétition.

Pour Habermas, la raison finit par s'épuiser dans le discours négatif soutenant l'auto-analyse de ses limites. Dans les termes qu'Habermas connaît chez Marcuse, reprenant notamment à sa façon Schiller⁴³, il y va encore, dans la raison négative, d'une ultime et fondamentale négation, la désublimation du rapport à la compétence esthétique, la négation de la négation du rapport répressif aux pulsions. Par cet ultime revirement face à la pression exercée tant par le réel que par ses manques, la raison sociale parviendrait à se désempêtrer de son pouvoir négatif limité au contrôle des appétits pulsionnels⁴⁴ pour reconnaître, dans le sens du jeu et de la transgression, sa propre condition primitive⁴⁵, à savoir un principe de jouissance désublimée, libérée du trauma de la transformation répressive des pulsions⁴⁶.

Mais plus que Marcuse, Adorno est celui qui a mené jusque dans ses derniers retranchements l'auto-interprétation de la négativité comme suspension définitive de toutes les ruses à l'égard du temps, de l'autre et de la vérité. En même temps, cette impuissance à interrompre le procès du négatif et à relancer une rationalité postcritique montre la faiblesse d'une perspective adossée jusqu'au bout à l'auto-analyse d'un malaise qui procède des illusions transcendantales de la subjectivité.

⁴³ Herbert Marcuse, « La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse », dans *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970, p. 368.

⁴⁴ Herbert Marcuse, « Liberté et théorie des pulsions », dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 342.

⁴⁵ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 57.

⁴⁶ Herbert Marcuse, « Liberté et théorie des pulsions », dans *Culture et société*, *op. cit.*, p. 351.

L'objectivation de l'entre-deux de la communication, l'intersubjectivité comme forme d'une pragmatique universelle, relance l'idéal d'un ordre rationalisable par les effets de la communauté conversationnelle. L'activité communicationnelle fonctionne sur le modèle d'une action réciproque tentant constamment de soumettre l'ouverture au monde du langage au test permanent de sa validation intramondaine comme fondement d'une forme de vie en commun⁴⁷. C'est bien d'achèvement de la modernité dont il s'agit même si se maintient un rapport à l'incertitude de cet achèvement qui dépend d'un pouvoir à co-construire en permanence et à instituer dans la durée.

Contre les représentations issues de l'historicisme linguistique privilégiant exclusivement la puissance d'autoréalisation du langage, Habermas croit dans la justesse du tournant des conceptions du langage porté par le pragmatisme et le structuralisme génétique⁴⁸ : la forme autoproductive de la performativité langagière renvoie nécessairement au travail intrasocial de sa mise en œuvre comme épreuve d'un sens partagé. La « transcendance de l'intérieur » chez Habermas renvoie à cette capacité coopérative du langage qui destine les locuteurs ordinaires à composer avec autrui, à apprendre à créer des relations durables avec autrui pour affronter l'incertitude des situations.

Ici encore, un appui discret sur le tournant pragmatique des sciences sociales et le « changement de structure des conceptions du monde⁴⁹ » *fait toute la différence avec Castoriadis* et avec le rôle qu'il continuera toujours d'accorder à la psychanalyse. Pour Castoriadis, même cette confiance première dans la discursivité des savoirs et de l'analyse reste à interroger, précisément parce qu'elle suspend le rapport à l'indétermination originaire des représentations. L'arrachement à l'en-soi des formes social-historiques du discours, même pour tester l'*a priori* concret⁵⁰ de l'ouverture au monde, n'est pas le dernier mot du travail sur l'origine du rapport au signifiant. La seule manière de se situer par rapport à l'indéterminable, c'est de l'éprouver comme temps spécifique ou événement, comme un *kairos*⁵¹ dans son surgissement imprévisible, une forme d'interruption dans le flux de la répétition.

Suspendre le désir de répétition

L'illusion fondamentale à laquelle reconduit la psychanalyse réside dans cette espérance téléologique qui consiste à maintenir la continuité du représenter en considérant que la crise d'une forme de rationalisation ne fait qu'appeler sa relève par une

⁴⁷ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 379.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 378.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 380.

⁵¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 315.

autre rationalité. Pourtant, la relance éclairée du flux des discours sociales par-delà les crises momentanées ne fait qu'occulter le biais inconscient qui dirige cet effort de relance. Ce qui est ainsi biaisé c'est le rapport avec la limitation : il ne s'agit pas simplement d'y saisir un principe d'autolimitation, encore moins un frein comme le serait celui d'une modernité devenue enfin réflexive. Le rapport à reconstruire est celui d'une dé-limitation, d'une forme de transitivity qui porte à expérimenter l'incertain, à l'utiliser pour envisager un autre type d'au-delà du présent. C'est cet usage – pourtant refoulé par la continuité représentationnelle – qui parvient à nous mettre en transmutation dans un temps déjà disjoint, le « temps du faire ». Tout le problème pour Castoriadis réside dans ce désir inconscient de maîtriser le pouvoir de transmuter pour gagner en surplomb sur le changement et ses incertitudes, pour circonscrire l'imaginaire instituant dans une téléologie secrète du progrès et de la sur-humanisation.

Comment éviter dès lors le pressentiment d'Habermas pour qui l'autonomie dont parle Castoriadis manque fondamentalement sa co-construction intersubjective comme condition de réalisation ? Elle ne serait au bout du compte que l'effet d'une croyance radicalisée dans l'idéalisation du pouvoir expressif de la raison⁵², au même titre que la structure pulsionnelle chez Freud et, avant lui, Schiller. D'un côté, cet imaginaire social qui échappe à chaque individu comme arrière-plan créateur est en même temps ce qui se récupère en lui subjectivement comme flux des signifiés⁵³. D'un autre côté, rendre conscient par l'analyse ce socle primitif permanent, cet *Urgrund*, ce serait *ipso facto* le libérer de l'emprise des déterminations connues d'avance et le rendre à son autonomie⁵⁴. Habermas est persuadé que le prix à payer, pour saisir, avec Castoriadis, la pleine puissance d'autonomie et donc d'interruption des répétitions de sens par cet imaginaire instituant, réside dans l'isolement ontologique de l'être du social-historique, disjoint de sa validation comme sens intramondain et donc comme mode d'apprentissage de ses propres règles de signification et d'autocompréhension⁵⁵.

À notre sens, c'est la philosophie de l'événement de Badiou qui permet de lever ce malentendu. En optant formellement pour une disjonction, Habermas manque la question centrale de la relation entre le temps du faire et celui du représenter, entre celle du rapport subjectif entre l'un vécu et l'identique où il survient, mais aussi celle du rapport objectif entre l'événement qui advient dans un monde comme changement maximal d'apparaître et l'événement qui advient formellement comme ensemble appartenant à soi-même⁵⁶. Si les mathématiques permettent de traiter la multiplicité

⁵² Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 377.

⁵³ *Ibid.*, p. 376.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 378.

⁵⁵ Il s'agirait d'un savoir de l'effectif sans prise sur sa transformation réelle comme norme d'action.

⁵⁶ Badiou reconnaît d'ailleurs lui-même qu'il n'est pas clair de déterminer si l'événement peut subsister singulièrement comme une différence immanente à la consistance du monde ou s'il est nécessaire que

des occurrences sans recours à une unité totalisante, l'ontologie transcendantale des modes d'apparaître permet de son côté d'insérer les occurrences selon des degrés d'intensité dans un réseau d'apparaissances⁵⁷. L'*onto*-logie mathématicienne permet de formaliser et comprendre tout ce qui est, apparaît ou advient. Mais la question se pose encore de la relation entre cette ontologie formelle et les aspects topologiques du système qui sont nécessaires pour comprendre un monde en tant qu'apparaître de la multiplicité, en fonction d'un réseau transcendantal de degrés d'apparaître⁵⁸.

C'est sur ce second plan que peut se poser le problème qui nous semble prolonger l'approche de Castoriadis, à savoir celui de la différence entre l'événement comme changement maximal d'existence ou d'apparaître et l'événement comme ensemble qui appartient à soi-même. Est-il possible de concevoir un rapport primordial avec les événements qui nous en rendrait les co-créeurs, mais sans pour autant qu'il s'agisse uniquement de s'identifier à eux, d'y être incorporé comme part du social ? La référence à l'imaginaire peut-elle parvenir à se stabiliser dans une opération de co-constitution sans se réduire à la simple répétition du même et donc sans annuler l'incorporation du signifiant dans le flux des signifiés ?

Premièrement, suivant un tel rapport primordial, le social pourrait trouver son équilibre ontologique sans s'adosser au cadre contraint des normes de coopération et de consensus, c'est-à-dire sans se maintenir conventionnellement comme structuré par des normes imposées de l'extérieur et imaginaires détachées de ses capacités subjectives, c'est-à-dire l'idéalisation d'une communauté de communication sans contrainte.

Deuxièmement, ce rapport d'équilibre co-institué renvoie le sujet à une différence immanente dans son rapport à l'identique : il n'est pas uniquement une variante de l'univers constitué par les fluctuations événementielles⁵⁹. Dans ce cas, il pourrait être conçu comme entretenant un rapport primordial avec les événements qui le concernent, à tel point qu'il en serait à sa manière co-créeur, mais sans pour autant s'identifier à eux. Grâce à une telle approche topologique de la non-identité des sujets historiques, le social pourrait regagner les capacités de se gouverner intérieurement, en assumant son indétermination.

toute consistance de l'être soit toujours comprise à la manière d'une fluctuation entre un ou plusieurs événements (Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, Paris, Seuil, 2006, p. 338-339).

⁵⁷ La question de l'appartenance est traitée dans Alain Badiou, *Mathematics of the transcendental*, London, Bloomsbury, 2014, p. 55 *sq.*, et qui reprend le cœur des thèses défendues sur la vérité dans *L'être et l'événement*.

⁵⁸ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris, 1998, p. 198-200.

⁵⁹ Alenka Zupančič, « The fifth condition », dans *Think again : Badiou and the future of philosophy*, dir. P. Hallward, London, Continuum, 2004, p. 191-201.

L'essentiel est donc de parvenir encore à analyser ce mouvement d'institution d'un ordre co-constitué, stable, commun, sans qu'il reproduise une fois de plus l'illusion selon laquelle « l'identité est "posée" par l'institution comme un décret portant qu'il doit y avoir de l'identique⁶⁰ ». Suivant cette règle permanente de signification, la transmutation constante de modes d'existence par les savoir-faire techniques n'est que l'effet du faire social qui surpasse sa propre réification pour la transformer en image idéale de soi⁶¹. L'analyse de ce mouvement vers l'identique dans le moment toujours opérant de l'institution de l'être social-historique est d'autant plus importante que malgré les illusions qui s'y greffent, la question première n'est pas celle de la déconstruction ni d'ailleurs de la reconstruction. Ce qui s'y joue réside précisément dans l'entre-deux, non par négation « ni... ni », mais par association « tout autant que ». Le propre du fantasme est de croire qu'il se saisit de l'image pour la posséder, comme si la part d'irréel et d'incertain dans ce qui est vécu pouvait être séparée d'une part vraie dont on parviendrait à produire le sens, sans le perdre. Or ce qui est en jeu dans le mouvement qui tend à suspendre l'indétermination pour y reconnaître l'institution possible d'une étape nouvelle vers l'identique, ce n'est pas l'un des termes du déplacement, mais l'oscillation entre ces termes, l'opération qui permet constamment de les combiner dans un mouvement de co-constitution comme ceux du voyant et du vu⁶² : cette opération est la marque de l'incertitude du commun ou de sa non-identité première comme interruption possible de la répétition⁶³.

Dans son beau commentaire de Paul⁶⁴, Badiou revient sur cette question essentielle de l'interruption : celle-ci ne procède pas d'une négation (éliminer la différence propre à une occurrence), mais elle provient de la reconnaissance de l'indétermination qui est à la source de l'occurrence. C'est en fonction de cette indétermination que ce qui semble nous déterminer au plus haut point dans le réseau d'apparissance du monde est éminemment réversible. « Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus ni homme ni femme... » (Ga 3, 28) L'égalité des occurrences n'apparaît comme option pertinente qu'à la condition d'éviter l'illusion d'une factualité absolue, c'est-à-dire prise imaginairement comme vérité définitive. Toute factualité peut être traversée et « resubjectivée », comme dit Badiou⁶⁵. Elle ne fige pas l'identité à soi, mais renvoie au contraire à la non-identité

⁶⁰ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 306.

⁶¹ *Ibid.*, p. 314.

⁶² Cornelius Castoriadis, *Histoire et création, Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, éd. Nicolas Poirier, Paris, Seuil, 2009, p. 166.

⁶³ Cf. Jacques Lenoble, « L'enjeu du dernier enseignement de Lacan : vers une approche réflexive du "Un réel" », *MIMESIS/Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, vol. 1, n° 2, 2016, p. 11-40.

⁶⁴ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 110.

de l'indétermination qui permet l'interruption de la répétition dans le temps du faire social-historique. « Où Personne n'était, Nous devons devenir⁶⁶ » !

De ce point de vue, en restant attentif au geste psychanalytique, Castoriadis permet d'éviter l'idéalisation d'une norme d'apparaître fournie par le moment isolé d'une pragmatique interactionniste en sciences sociales. La fiction de l'espace logocentrique ou conversationnel impose un rapport à la normativité sociale des pratiques qu'elle ne remet plus en question, sous peine d'éliminer une compréhension positive du retour de l'indétermination par l'action anémique.

⁶⁶ Cornelius Castoriadis, « Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science », dans *Les Carrefours du labyrinthe, I*, Paris, Seuil, 1978, p. 80.

L'imaginaire et le symbolique : Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss

Stéphane VIBERT
Université d'Ottawa

Le dialogue intellectuel entre Castoriadis et Lévi-Strauss ne semble jamais réellement avoir eu lieu. Les deux œuvres, gigantesques, relèvent pourtant d'une ambition intellectuelle similaire, au moins en creux : toutes deux ont en quelque sorte quitté les rivages du marxisme afin de proposer une conception englobante alternative de l'humanité sociale et de son histoire, ainsi que des fondements imaginaires ou symboliques de son accès au sens. Il faut noter que ces deux pensées, qui ont partagé une même scène publique dans la France de la seconde moitié du XX^e siècle, ont également eu en commun de ne jamais s'arrimer à un champ disciplinaire clos et unique : touchant la philosophie, l'ethnologie, l'histoire ou la sociologie, voire la linguistique et l'art, elles développent toutes deux, de façon très dissemblable, une véritable anthropologie générale, au sens fort du terme. En raison du contexte intellectuel français des années 1950-1960, rattaché au prestige universitaire du structuralisme et à son hégémonie théorique, il ne serait sans doute pas totalement erroné d'affirmer que les critiques résolues et récurrentes de Castoriadis à son encontre ont pu un temps participer à sa marginalisation et à sa relative méconnaissance. Jusqu'à la fin des années 1980, Castoriadis réitérera ses désaccords avec l'approche structuraliste en général, d'ailleurs davantage avec la vulgate d'une nébuleuse structuraliste formée à partir de l'association discutable de « maîtres » – Lacan, Barthes, Foucault, Althusser – qu'avec la théorie lévi-straussienne elle-même, sur laquelle il ne paraît pas revenir après la mise au point initiale élaborée et proposée dans *L'institution imaginaire de la société*. Ainsi, dans sa lecture des événements de mai 1968, le structuralisme est-il présenté comme une « idéologie pseudo-scientifique¹ » sans aucune influence sur les brèches créatrices ouvertes par le mouvement révolutionnaire. Dans un texte conséquent sur la psychanalyse, Castoriadis vilipendait également ce qu'il nommait « l'Idéologie Française² » (avec deux majuscules), incarnée dans un structuralisme voué au paradoxe épistémologique, puisque fondé sur un projet scientiste et rationa-

¹ Cornelius Castoriadis, « Les mouvements des années soixante », dans *Les carrefours du labyrinthe, IV. La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 31.

² Cornelius Castoriadis, « La psychanalyse, projet et élucidation », dans *Les carrefours du labyrinthe, I*, Paris, Seuil, 1978, p. 153. Voir également « Les mouvements des années soixante », *op. cit.*, p. 31.

liste indigent et suranné – la quête d'une combinatoire universelle –, tout en se payant le luxe d'une dénonciation de la Raison occidentale étriquée. La subordination de la signification au code algébrique aurait ainsi notamment eu comme conséquences premières de « persuader le sujet de son inexistence ou de son irresponsabilité, le passiviser devant les “structures” ; fermer la question de la pensée et de la vérité ; nier l'histoire [...] *donc aussi* exclure d'avance la question de la possibilité d'une *autre* société³ ». C'est d'ailleurs la déliquescence subséquente de ce paradigme structuraliste⁴ pris comme un tout, comme un « effet de mode » dépassant de loin l'œuvre de Lévi-Strauss lui-même, qui selon Castoriadis favorisera un retour du refoulé politique sous des formes pathologiques, que ce soit la libération du désir, la dénonciation du langage comme fasciste ou l'extrapolation des réseaux de pouvoir à l'ensemble des relations sociales.

La critique castoriadienne du structuralisme conjointra donc constamment une contestation de ses soubassements épistémologiques à une condamnation de ses implications politiques. On sait d'ailleurs que ces deux versants ne s'avèrent jamais assurément dissociés chez Castoriadis, puisque, si le fameux mot d'Honneth voyant dans son travail un « sauvetage ontologique de la révolution » semble excessif, voire fallacieux, il n'en reste pas moins que l'insistance sur l'imprévisible création historique adossée à l'imaginaire instituant entend bien laisser totalement ouverts les champs du possible et de la transformation radicale, à distance d'une philosophie héritée – marxisme compris – engoncée dans les rets du déterminisme ensembliste-identitaire. Et c'est bien au titre privilégié d'incarnation momentanément prééminente de ce paradigme scientiste que le structuralisme lévi-straussien perçu comme panlogisme constituera une cible explicite de critique.

Il convient d'emblée de préciser que, dans les limites inhérentes à ce texte, plusieurs points majeurs du problème ne pourront pas être abordés, par exemple l'histoire et la nature du mouvement structuraliste lui-même, en son évolution propre et son hétérogénéité foncière, ou encore le rapport fondamental à la théorie psychanalytique lacanienne, qui se trouve en quelque sorte au croisement de la réflexion castoriadienne et de l'extension de la perspective lévi-straussienne. C'est pourquoi, dans la perspective féconde ouverte par une problématique qui s'attelle à faire travailler l'œuvre de Castoriadis à l'aune de diverses confrontations théoriques, il sera plus raisonnable et heuristique de partir des analyses originelles assez sommaires mais éclairantes proposées dans *L'institution imaginaire de la société*, élaborées au courant des années 1960-1970, en précisant la divergence épistémologique qui s'y exprime avec le structuralisme, de façon parfois complexe, notamment dans la discus-

³ Cornelius Castoriadis, « La psychanalyse, projet et élucidation », dans *Les carrefours du labyrinthe, I*, *op. cit.*, p. 154.

⁴ « [...] le “structuralisme” s'est dissous, personne n'ose plus l'invoquer et les plus habiles, comme Foucault, prétendent qu'ils n'en sont plus et/ou qu'ils n'en ont jamais été » : Cornelius Castoriadis, « Les mouvements des années soixante », dans *Les carrefours du labyrinthe, IV*, *op. cit.*, p. 33.

sion qui concerne le rapport de complémentarité hiérarchique entre les dimensions imaginaires et symboliques du monde social-historique. Cet exposé introductif nous permettra dans un second temps d'approfondir la confrontation théorique entre Castoriadis et Lévi-Strauss, en centrant notre attention sur trois problèmes significatifs aptes à mettre en lumière les désaccords ontologiques irréductibles qui semblent ressortir de leurs œuvres respectives : le premier problème concerne la nature et la finalité de l'anthropologie philosophique et sociale postulée à titre de fondement épistémologique ; le deuxième lieu de divergence touche la question du « sens », articulée à celle du code et de la norme ; enfin, nous aborderons en un troisième temps la conception générale du social-historique qui se dégage des deux analyses, à partir de la notion holiste de « totalité sociale » comme point d'achoppement majeur.

Castoriadis et la critique fondamentale du structuralisme : l'imaginaire et le symbolique

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

Si la critique radicale à l'encontre du marxisme – qui aboutit à un constat péremptoire et définitif : « le marxisme est mort comme théorie⁵ » – s'adosse à une mise en exergue des soubassements problématiques qui le constituent comme tel (rationalisme, objectivisme, déterminisme, économicisme), il faut alors pour Castoriadis construire le versant positif de cette critique, ce qui, au détour d'une discussion sur l'aliénation comme phénomène social et la relance du projet d'autonomie, le conduit aux prémices d'une conception originale du social-historique. C'est dans ce dévelop-

⁵ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999 [1975], p. 93.

pement, qui dissipe l'illusion de la transparence à soi et insiste sur l'impossibilité absolue pour tout individu d'éliminer l'inconscient comme pour toute société de se priver d'institution, qu'une claire référence au vocabulaire structuraliste apparaît, à travers la reprise du concept central de « symbolique » :

De même que l'individu ne peut saisir ou se donner quoi que ce soit – pas plus le monde que soi-même – en dehors du symbolique, une société ne peut se donner quoi que ce soit en dehors de ce symbolique au second degré que représentent les institutions⁶.

Mais la reprise explicite du concept n'empêche pas une critique fondamentale de certains des aspects épistémologiques les plus importants de la méthode structurale, de ses postulats et de ses effets. Il faut noter que dans son argumentation, Castoriadis prend d'abord comme cible l'approche fonctionnaliste et son entreprise réductionniste, interprétant toute culture comme une réponse à des besoins vitaux universels, et ce afin de déployer, comme réponse à ce matérialisme biologisant, une véritable théorie du « symbolisme » – terme utilisé sans contraste apparent avec celui de « symbolique » substantivé. La thèse est forte et limpide : « Tout ce qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement lié au symbolique⁷ ». Et de citer en exemple des actes individuels ou collectifs comme « le travail, la consommation, la guerre, l'amour, l'enfantement » qui seraient impossibles s'ils n'étaient tissés dans un réseau symbolique. En rappelant que les institutions ne peuvent exister que dans le symbolique, que ce soit l'économie, le droit, le politique ou la religion, qui apparaissent socialement comme « des systèmes symboliques sanctionnés » attachant des symboles (ordre du signifiant) à des signifiés (des représentations et des significations), Castoriadis se retrouve ainsi au plus proche de la célèbre définition de la culture donnée par Lévi-Strauss dans son introduction au recueil de Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, publié en 1950 : « un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion⁸ ». Dans la suite immédiate de l'exposé, Castoriadis s'accorde avec diverses autres idées fortes de Lévi-Strauss sur le sujet, parmi lesquelles la mise en évidence de six caractéristiques du symbolique, très succinctement évoquées, à savoir : la consistance, la socialisation, la totalisation, l'étayage, la continuité et la surabondance. Consistance : le symbolisme s'avère relativement indépendant de la fonctionnalité. Socialisation : l'individu rencontre toujours devant lui un monde symbolique suréminent et déjà-là. Totalisation : chaque société constitue son propre ordre symbolique. Étayage : cette élaboration symbolique par une société donnée n'est jamais absolue, puisqu'elle doit prendre sa matière dans la nature particulière qui l'environne. Continuité : un systè-

⁶ *Ibid.*, p. 169.

⁷ *Ibid.*, p. 174.

⁸ Claude Lévi-Strauss, « Introduction à Marcel Mauss », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. xix.

me symbolique doit s'édifier sur les ruines des édifices symboliques précédents, sans possibilité de rupture totale. Enfin, surabondance : « par ses connexions naturelles et historiques virtuellement illimitées, le signifiant dépasse toujours l'attachement rigide à un signifié précis et peut conduire à des lieux totalement inattendus⁹ ». Il s'agit là, comme on le sait, d'une des plus complexes et notoires propositions de Lévi-Strauss, selon laquelle « le signifiant précède et détermine le signifié¹⁰ », ce qui occasionne d'ailleurs le « surplus de signification¹¹ » qui débouche sur l'existence des fameux « signifiants flottants » de type *mana*.

Si le symbolisme, notamment attaché au langage et aux institutions, apparaît comme primordial dans cette compréhension de la société, c'est qu'il permet, par son autonomie et sa cohérence propre, de se distancier de toutes les théories diverses et multiples d'un réalisme « naïf » et positiviste qui réduisent le social à sa fonctionnalité ou sa rationalité. Tout en s'accrochant à l'historique et au naturel, et tout en participant au rationnel, le symbolique les dépasse tel un ordre de sens autonome, qui défie toutes les dichotomies habituelles : ni librement choisi ni imposé de l'extérieur ; ni médium neutre et transparent ni milieu opaque et impénétrable. C'est justement dans ces interstices, en fondant un nouvel usage lucide ou réfléchi des symboles qui structurent une société, que peut réellement s'incarner la liberté tant collective qu'individuelle. Dans certaines formulations originelles, Castoriadis fait montre d'un optimisme révolutionnaire certain, clairement volontariste et artificialiste quant à ce rapport, affirmant par exemple qu'une « nouvelle société créera de toute évidence un nouveau symbolisme institutionnel », laquelle réduirait ainsi l'autonomisation aliénante du symbolisme pour le ramener à « l'adéquation au contenu¹² », cette « maîtrise du symbolisme des institutions » ne posant en dernière instance « pas des problèmes essentiellement différents de ceux de la maîtrise du langage¹³ »...

Ceci étant dit, l'introduction par Castoriadis de la dimension de *l'imaginaire* engage ici immédiatement une relativisation foncière de la fonction symbolique, et modifie du tout au tout l'ordonnancement épistémologique ainsi proposé. Il existe entre imaginaire et symbolique un rapport de complémentarité hiérarchique : l'imaginaire doit certes utiliser le symbolique pour exister et pour s'exprimer, mais tout symbolisme présuppose d'emblée la capacité imaginaire « de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est¹⁴ ». À ce stade, le concept d'imaginaire dernier ou radical inclut à la fois l'imaginaire effectif, qui désigne les produits de la faculté imaginante, et le symbolique, qui en structure le contenu par des liens d'identification, de participation ou de causation entre signifiants et signifiés, entre symboles et choses. On le devine, c'est dans ce dépassement de la logique

⁹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 181.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, « Introduction à Marcel Mauss », op. cit., p. xxxii.

¹¹ *Ibid.*, p. xlix.

¹² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 189.

¹³ *Ibid.*, p. 190.

¹⁴ *Ibid.*, p. 191.

classificatoire en direction de significations à la fois socialement englobantes, culturellement particulières et ontologiquement immotivées que se trouve la rupture théorique fondamentale entre Castoriadis et les hypothèses structuralistes, ces vues « qui ne veulent voir dans l'institution *que* le symbolique (et identifient celui-ci au rationnel¹⁵) ». Or, sur ce point, la thèse de Castoriadis est sans équivoque :

On ne peut pas [...] comprendre les institutions simplement comme un réseau symbolique. Les institutions forment un réseau symbolique mais ce réseau, par définition, renvoie à autre chose que le symbolisme. Toute interprétation purement symbolique des institutions ouvre immédiatement ces questions : pourquoi *ce* système-*ci* de symboles, et pas un autre ; quelles sont les *significations* véhiculées par les symboles, le système des signifiés auquel renvoie le système de signifiants ; pourquoi et comment les réseaux symboliques parviennent-ils à s'autonomiser¹⁶.

Fondamentalement, Castoriadis décèle une « aporie philosophique » à la source de l'hypothèse ontologique proposée par Lévi-Strauss quant à la réduction possible du sens, qui résulterait en dernière instance d'un non-sens, c'est-à-dire d'une combinaison d'éléments en eux-mêmes non signifiants, selon le fonctionnement inconscient et universel d'un esprit, lui-même identifié au cerveau matériel. Cette analyse aboutirait à une conséquence tautologique : « l'activité de l'esprit consiste à se symboliser soi-même en tant que chose dotée de pouvoir symbolisateur¹⁷ ».

L'insistance sur cette activité universelle de l'esprit manque en réalité la compréhension du social-historique, qui exige de transcender l'analyse structuraliste du symbolisme au moins sur trois plans :

- i. Le « choix » qu'une société fait de son symbolisme, c'est-à-dire les raisons qui poussent à investir tels ou tels phénomènes afin de penser le monde en se pensant soi-même.
- ii. La saisie des « significations » véhiculées par les oppositions structurales, qui seraient ontologiquement premières par rapport à leur mise en forme selon une logique combinatoire : « 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*¹⁸ ». Autrement dit, la combinaison des signes résulte autant de la visée de sens que l'inverse, et l'histoire humaine révèle d'évidence une véritable création du symbolisme, une genèse du sens par la production de nouveaux systèmes de signifiés et signi-

¹⁵ *Ibid.*, p. 197.

¹⁶ *Ibid.*, p. 205-206.

¹⁷ *Ibid.*, p. 205, n. 33.

¹⁸ *Ibid.*, p. 208.

fians, mais aussi un usage relativement indéterminé de tout système symbolique déjà existant, tant par sur-détermination possible des symboles (plusieurs signifiés pour un même signifiant) que sur-symbolisation du sens (même signifié porté par plusieurs signifiants). Ici, l'option structuraliste conduit donc à « éliminer le sens », en le réduisant à une saveur subjective, liée à une intériorité monadique psychologique et affective.

- iii. La critique de l'autonomisation aliénante du système symbolique institutionnel, qui ne s'avère possible que parce tout discours humain, par-delà sa structuration symbolique, s'institue comme visée de sens, un sens perçu, pensé ou imaginé. Or, l'approfondissement par Castoriadis de cette question du sens l'amène à le comprendre, de façon complexe, comme un « noyau indépendant de tout discours et de toute symbolisation¹⁹ », un « schème organisateur-organisé » qui est « condition opérante de toute représentation ultérieure », sans pouvoir être saisi autrement qu'*a posteriori*, à partir de ses manifestations, que celles-ci se déclinent sous la forme de perceptions, valorisations ou investissements d'affects. Ces « articulations dernières » qu'une société impose au monde, faites de « schèmes organisateurs qui sont conditions de représentatibilité de tout ce que cette société peut se donner²⁰ » ne peuvent donc être saisies que « de manière dérivée et oblique²¹ », comme « le ciment invisible tenant cet immense bric-à-brac de réel, de rationnel et de symbolique qui constitue toute société et comme le principe qui choisit et informe les bouts et les morceaux qui y seront admis²² ». Il s'agit donc de ce que Castoriadis nommera bientôt « significations imaginaires sociales centrales », qui délimitent une collectivité à partir d'un certain « ordre du monde²³ » qu'elle pose comme étant sien.

Il est aisé de comprendre qu'en ce lieu précis, circonscrit dès les années 1960, réside l'opposition fondamentale et irréconciliable entre les perspectives de Castoriadis et Lévi-Strauss. Dans la seconde partie de *L'institution imaginaire de la société*, écrite ultérieurement, Castoriadis ne revient essentiellement sur ce qu'il nomme abruptement « l'assassinat structuraliste²⁴ » – la réduction de la création imaginaire sociale magmatique à une structure logique de type ensidique – qu'en deux occasions. D'abord dans le cadre de sa cartographie des deux voies principales de l'ontologie héritée, caractérisée justement par sa négation de la spécificité imaginaire du social-

¹⁹ *Ibid.*, p. 211.

²⁰ *Ibid.*, p. 215.

²¹ *Ibid.*, p. 216.

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, p. 224.

²⁴ *Ibid.*, p. 336.

historique. À distance du type physicaliste, qui réduit société et histoire à la nature biologique de l'homme et prend la forme des divers fonctionnalismes, le structuralisme se retrouve dans le type « logiciste », étonnamment aux côtés des philosophies de l'histoire qui en étaient pourtant le principal adversaire épistémologique et politique dans les années 1960. La division apparaît d'ailleurs quelque peu problématique dans le cas du structuralisme, si on se rappelle que le « logicisme » qui lui est imputé repose en dernière instance dans la capacité physiologique du cerveau humain à coder selon des classifications opératoires, et correspond donc à une faculté de nature biologique. Selon Castoriadis néanmoins, si les téléologies progressistes, par le déploiement de la raison, la matière ou la nature, incarnent le finalisme logiciste et rationaliste qui sied à un développement historique prédéterminé, le structuralisme quant à lui effectue le geste inverse, et par la suppression de l'histoire qu'il suppose, se voit jugé par Castoriadis comme « la forme la plus pauvre de logicisme²⁵ ». Le structuralisme rendrait compte de la totalité de l'histoire humaine par la répétition d'une même opération logique, les sociétés n'apparaissant alors que comme des combinaisons différentes d'un nombre fini d'éléments discrets. Le jugement est péremptoire : le structuralisme ferait preuve d'une « naïveté désarmante » en ignorant tant la raison d'existence que les transformations historiques affectant les oppositions binaires élémentaires, comme masculin/féminin, nord/sud, haut/bas, sec/humide, etc., censées aller de soi alors même qu'elles relèvent de significations imaginaires valorisées par telle ou telle société.

Le second et dernier retour critique sur le structuralisme aura une profondeur théorique beaucoup plus imposante. Il se précise à l'occasion de l'exposé castoradien des déterminations du *legein* et du *teukhein* par lesquelles se déploie la logique ensembliste-identitaire au sein des institutions d'une société. La discussion est évidemment importante, puisque la démonstration de Castoriadis consiste d'abord à reconnaître que l'étaillage sur la première strate naturelle des institutions humaines implique effectivement, à l'instar du postulat structuraliste, qu'il existe bien une « organisation fixe et stable d'une partie du monde homologue à l'organisation de l'homme en tant que simple vivant²⁶ ». Cependant, à la différence de Lévi-Strauss pour qui le codage effectué par l'esprit sur la nature s'avère une opération de traduction horizontale, sans changement de niveau ontologique, Castoriadis affirme que l'étaillage effectué par la société modifie la nature même du réel prélevé : « Ce qui y appartient est repris dans et par le magma de significations que la société institue, il est, par là, transsubstantié ou ontologiquement altéré. Il est altéré dans son mode d'être – en tant qu'il est et n'est que du fait de son investissement par la signification²⁷ ». En d'autres mots, il n'est possible de connaître et présupposer l'organisation ensembliste qu'à partir de la signification, du moins quasiment, puisque

²⁵ *Ibid.*, p. 256.

²⁶ *Ibid.*, p. 345.

²⁷ *Ibid.*, p. 347-348.

« l'organisation ensembliste naturelle comme telle n'est presque rien²⁸ », une bonne partie du problème résidant néanmoins dans la nature et l'importance de ce « presque rien ». La visée de Castoriadis, quelles que soient les difficultés de sa position, consiste à récuser toute réduction causaliste rationnelle du monde social-historique, selon lui opérée par la démarche structuraliste et sa quête d'un tableau combinatoire universel, qui reconduirait l'idée ethnocentrique selon laquelle

la pensée mythique serait essentiellement pensée classificatoire, donc réductible aux rudiments de la logique ensembliste (les significations imaginaires comme saveurs, feux follets ou illusions partagées par les bons sauvages et les mauvais ethnologues²⁹).

À cette occasion, Castoriadis se permet de paraphraser ironiquement en la retournant la critique portée par Lévi-Strauss contre le fonctionnalisme : « dire que les sauvages classifient, c'est un truisme (sans cela, ils ne parleraient pas) ; mais dire que pour l'essentiel ils ne font que classifier, c'est une absurdité³⁰ ».

Par son analyse du *legein* comme dimension ensidique du représenter-dire social, à travers les opérations de pouvoir distinguer-choisir-poser-rassembler-compter-dire³¹, Castoriadis retrouve inévitablement la structuration du langage comme *code*, décelant le soubassement ontologique de la perspective structuraliste. En effet, le langage « établit toujours des termes (éléments ensemblistes) et des relations pratiquement univoques (ensemblistes ou ensemblisables) entre termes ; il comprend et il institue toujours une relation d'univocité, ou identitaire³² ». Reprenant les analyses de la linguistique structurale de Troubetskoï ou Jakobson, Castoriadis illustre cette dimension d'être-code tant par l'aspect matériel-abstrait du langage (système phonologique, classes grammaticales, types syntactiques, lexique) que par l'aspect significatif, dans les opérations de désignation ou nomination à prétention univoque, selon des propriétés séparées, fixes et stables. D'où une tension, soulignée par Castoriadis, entre ce code qui tend fictivement à se refermer sur lui-même, et la vocation des significations à renvoyer constamment à autre chose, dans un lexique indéfiniment ouvert. C'est alors autour de la « relation signitive³³ », relation signe-objet incompréhensible dans sa contingence sans la prise en compte d'un imaginaire social spécifique, que se présente la tension avec la réduction structurale. Car c'est non pas seulement « l'arbitraire du signe » qui s'avère fondamental, mais surtout l'arbitraire du *phantasma* social-historique, du sensible sans matière fondant la représentation collective sur des images et figures concrètes, productrices de réel. La « désignation »

²⁸ *Ibid.*, p. 349.

²⁹ *Ibid.*, p. 349-350.

³⁰ *Ibid.*, p. 350.

³¹ *Ibid.*, p. 351.

³² *Ibid.*, p. 352.

³³ *Ibid.*, p. 362.

comme « institution originaire³⁴ » nécessite comme relation signitive un passage par des schèmes opérateurs, comme la séparation, la réunion ou la valorisation, sans jamais trouver d'explication véritable hors d'une création social-historique. En ce sens, la signification excède nécessairement le langage comme code, et l'imaginaire dépasse le symbolique, en entraînant la détermination dans une altération indéfinie, productrice de formes autres. C'est bien en cette adjonction d'une dimension ontologique irréductible à la scientificité que s'affirme le contraste entre les propositions de Castoriadis et Lévi-Strauss.

Esquisses d'une confrontation théorique en trois points

Partir des nombreux éléments critiques, primordiaux ou secondaires, soulignés par Castoriadis à l'encontre des propositions lévi-straussiennes soulève évidemment diverses questions au plan méthodologique. Il faudrait discuter le fait, d'une part, que la lecture castoriadienne s'avère valide en sa compréhension générale et son interprétation particulière de l'œuvre, et d'autre part, qu'elle ne tord pas involontairement le sens de l'entreprise en négligeant certains aspects fondamentaux de la démarche de Lévi-Strauss, elle-même éminemment complexe et sujette à de nombreux débats depuis déjà plus d'un demi-siècle. Néanmoins, parmi les très nombreux points de controverse, il est possible de délimiter trois enjeux spécifiques, successivement de nature ontologique, épistémologique et sociopolitique : la nature et la finalité de la « philosophie sociale » des deux penseurs, pour la nommer ainsi ; la question du « sens », articulée à celle du code et de la norme ; et enfin, la conception du social-historique qui se dégage des deux analyses.

Quelle philosophie sociale et quelle science de l'homme ?

La profonde divergence qui saute aux yeux lorsqu'on examine la teneur des deux projets ressortit sans nul doute à leur visée philosophique respective. Tandis que Castoriadis répète inlassablement vouloir saisir, par-delà la tradition héritée, la « création et genèse ontologique dans et par le faire et le représenter/dire des hommes³⁵ », c'est-à-dire le nouveau, l'inédit, l'imprévisible, Lévi-Strauss s'attache avant tout par la méthode structurale à découvrir des rapports d'invariance, à travers une connaissance du dispositif de différences et de relations réciproques entre éléments divers. Le passage par la structure indique la permanence d'un système aussi stable, régulier et intégrateur que possible, procédant par oppositions, inversions ou homologues, définissant une interdépendance des éléments identifiés, l'existence d'un « groupe de transformations », une possibilité prédictive quant à l'évolution du modèle, ainsi

³⁴ *Ibid.*, p. 366.

³⁵ *Ibid.*, p. 8.

qu'une capacité à rendre compte de tous les faits observés³⁶. Autrement dit, ainsi que l'indique Lévi-Strauss lui-même dans son célèbre débat avec Paul Ricœur en novembre 1963, il serait possible de comprendre son entreprise « comme une sorte d'inventaire des contraintes mentales, une tentative pour réduire l'arbitraire à un ordre, pour découvrir une nécessité, immanente à l'illusion de la liberté³⁷ », acceptant de la nommer positivement, sur la suggestion de Ricœur, « kantisme sans sujet transcendantal³⁸ ». Si Castoriadis récuse également tout sujet transcendantal, qui réduirait nécessairement les diverses expressions historiques à des variations d'une logique intangible sous-jacente, il ne saurait en aucun cas être question d'une détermination *a priori* des conditions de possibilité d'une création humaine par une autoconstitution imaginative, laquelle précède et oriente la connaissance théorique qu'on peut en avoir.

D'une certaine façon, c'est autour de la définition même de la « science » que le désaccord se concrétise. La démarche structuraliste épouse sans ambiguïté une méthode rationaliste et positiviste, que Lévi-Strauss a lui-même rapprochée d'une forme de matérialisme étendu. Elle tomberait donc à l'évidence dans la définition donnée par Castoriadis de la science galiléenne, afin d'en contredire le postulat ensembliste-identitaire :

le programme d'un savoir constituant son objet comme processus en soi indépendant du sujet, repérable sur un référentiel spatio-temporel valant pour tous et privé de mystère, assignable à des catégories indiscutables et univoques (identité, substance, causalité), exprimable, enfin, dans un langage mathématique à la puissance illimitée, dont ni la préadaptation miraculeuse à l'objet ni la cohérence interne ne semblaient poser de question³⁹.

D'ailleurs, commentant le projet structuraliste visant à unifier par interrelation des structures différentes (linguistiques, économiques, politiques), Castoriadis va jusqu'à écrire que « parler d'homologie structurale ou d'appartenance commune à une structure englobante des oppositions phonématiques et des formes de pouvoir d'une société fait penser à un canular plutôt qu'à un programme de recherche⁴⁰ ». En effet, cet ambitieux dessein englobant laisserait en plan des problèmes aussi complexes et incontournables que l'hétérogénéité des niveaux de l'être du social, l'interrogation sur la raison des différences de structure ainsi que leur évolution et transformation dans le temps.

³⁶ Selon le résumé des quatre conditions de l'analyse structurale précisées dans Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Belfond, 1991, p. 26-27.

³⁷ Claude Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », entretien du « groupe philosophique » d'*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss, dans *Esprit*, vol. 11, n° 322, nov. 1963, p. 630.

³⁸ *Ibid.*, p. 633.

³⁹ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », dans *Les carrefours du labyrinthe, I*, op. cit., p. 196.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 264-265.

Alors que Castoriadis fait appel à la notion d'étayage sur la première strate naturelle pour penser le fait que le réel soit représentable et organisable selon une logique ensidique tout en tenant compte de l'irréductibilité de la signification à la causation, la position de Lévi-Strauss paraît beaucoup plus radicale, en supprimant tout simplement l'écart ontologique. Il s'agit en quelque sorte d'un monisme naturaliste, dont la concrétisation au niveau de l'humain s'effectue par le biais d'un matérialisme cérébral. Ainsi que l'écrit Descola, Lévi-Strauss

n'a jamais varié [...] dans l'idée que la nature conditionne les opérations intellectuelles grâce auxquelles la culture reçoit un contenu empirique ni hésité à anticiper sur le moment où celle-ci pourrait être interprétée en termes purement organiques, comme le résultat naturel et le mode social d'appréhension des modifications de structure et de fonctionnement du cerveau⁴¹.

Toute vie sociale s'avère donc d'emblée marquée par deux déterminismes simultanés et complémentaires :

l'un de type techno-économique impose à la pensée des contraintes résultant du rapport qu'une société entretient avec un milieu particulier ; l'autre reflète les exigences inhérentes au fonctionnement de l'esprit et se manifeste partout à l'identique, indépendamment des différences entre les milieux⁴².

Ces « deux natures » n'ont de fait pas à être réconciliées, puisqu'elles procèdent d'un isomorphisme initial entre langage et monde : « les propriétés structurales de la nature ne se distinguent pas dans leur essence des codes au moyen desquels le système nerveux les déchiffre, ni des catégories dont l'entendement se sert pour rendre compte des propriétés du réel⁴³ ». Dès *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss affirmait que la prohibition de l'inceste ne faisait que codifier des déterminations imposées par la nature selon des schèmes cognitifs préexistant aux normes qui les traduisent. Ces schèmes cognitifs – exigence de la règle, notion de réciprocité, caractère synthétique du don – ne sont jamais abordés directement par Castoriadis en tant que tels, puisqu'il les renvoie le plus souvent à des « trivialités », des universels formels qui ne disent rien de la spécificité humaine. Tout au plus reconnaît-il la valeur contraignante du mode abstrait d'opération ensembliste-identitaire – tel le *legein* et le *teukhein* – qui sous-tend la réalité social-historique, obligeant à constater

l'existence d'un invariant historique que nous ne savons pas « expliquer » : l'histoire du langage et des langages affecte et

⁴¹ Philippe Descola, « Les deux natures de Lévi-Strauss », dans *Les Cahiers de l'Herne. Claude Lévi-Strauss*, dir. Michel Izard, n° 82, Paris, Champs Flammarion, 2014, p. 264.

⁴² *Ibid.*, p. 264.

⁴³ *Ibid.*, p. 268.

altère les langages concrets, y compris leur base « matérielle-abstraite » chaque fois spécifique, mais non pas le type général de leur organisation⁴⁴.

Ceci étant dit, deux questions peuvent être soulevées pour ce premier thème, qui paraît de prime abord opposer abruptement les deux penseurs. Si Castoriadis tend à déconsidérer la prise en compte des universaux sociohistoriques, il n'en reste pas moins qu'il consacre une part importante de *L'institution imaginaire de la société* à détailler le fonctionnement du *legein* et du *teukhein* comme modalités ensidiques universelles et nécessaires de l'institution social-historique, tout en insistant sur leur relance dynamique par des significations imaginaires particulières. Ne serait-on donc pas en présence d'une tentative de déterminer des schèmes idéels et pratiques de la condition humaine, reliés à une certaine conception de la nature ? De même, lorsque Castoriadis évoque ce problématique étayage sur la première strate naturelle, toujours repris et modifié dans les significations imaginaires d'une société particulière, ne faut-il pas considérer que la « correspondance⁴⁵ » entre réel et pensée, une correspondance que Castoriadis comprend comme « un fait, un pur fait, un fait brut⁴⁶ », retrouve un « être-ainsi du monde » purement objectif et matériel, qui précède et détermine toute imagination, fût-elle la plus radicale : « le pour soi ne peut être qu'en créant [...] un monde propre suffisamment "analogue" à des traits du monde "extérieur" ; et une telle création est rendue possible par cela qu'aussi bien le monde propre du pour soi que le monde tout court comportent une dimension ensidique⁴⁷ ». Affirmer comme ontologie du social-historique le surgissement de déterminations nouvelles n'élimine pas la question transcendantale, autrement dit les conditions de possibilité qui rendent cette émergence possible, même s'il s'agit de saisir alors quelle relation entretiennent entre elles les différentes formes créées au sein d'un Être en devenir.

Pour conclure provisoirement sur ce point, il convient de s'interroger sur la nature de ce mode ontologique qu'est le symbolisme, et sur son destin historique. Nous avons rapidement évoqué le fait que Castoriadis, tout en subordonnant le niveau symbolique (assimilé à l'ensidique) à l'institution imaginaire des significations, considère à la fois comme légitime et possible une maîtrise croissante de ces niveaux, grâce à une activité collective et individuelle toujours plus réflexive. Le projet d'autonomie, qui conjugue politique, philosophie et démocratie dans une visée constante d'élucidation, de délibération et de décision, infère donc au plan social-historique ce que la psychanalyse rend possible au plan individuel. Mais Castoriadis ne cessera de le rappeler : nulle transparence à soi ne s'avère possible, puisque la

⁴⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 398.

⁴⁵ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », dans *Les carrefours du labyrinthe, V. Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 15.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 17.

quête d'autonomie consiste justement en une *praxis* continuée et infinie, par conscientisation, réflexion et critique. Ceci étant dit, l'espoir de voir advenir une société autonome au sens fort du terme (révolutionnaire), incline Castoriadis dans certaines formulations à accentuer la possibilité d'un « usage lucide et réfléchi » étendu et explicite, gouverné par le *logon didonai* (rendre compte et raison) apte à « tout mettre en question⁴⁸ », jusqu'au système symbolique lui-même, langage compris. Cette « conquête progressive du symbolisme⁴⁹ », de nature sans doute asymptotique, ne saurait évidemment l'éviter, mais suppose une atténuation de son caractère aliénant, ainsi qu'un rapport autre aux significations imaginaires qui sous-tendent le travail social-historique. Or, ce problème se pose tout autrement chez Lévi-Strauss. Si la pensée symbolique, définie comme armature logico-sociale des représentations et comportements, déjà attestée dans la « pensée sauvage », constitue bien le mode inhérent à l'esprit humain qui rend compte de son adéquation à « la nature des choses⁵⁰ », la science moderne, notamment la biologie et les études cognitives, qui en est le déploiement contemporain, semble pouvoir rendre compte plus adéquatement de la structure du connaissable. En effet, là où la pensée symbolique confère immédiatement un sens global au monde, quitte à passer par des signifiants flottants vagues et indéterminés, la science entreprend un ouvrage méthodique de « péréquation du signifiant par rapport au signifié⁵¹ », ce qui laisserait penser, à l'instar de Marcel Hénaff, qu'à terme « la pensée symbolique pourrait disparaître tout à fait dans un univers où les savoirs objectifs auraient répondu à la totalité des signifiants disponibles⁵² ». C'est pourquoi une théorie globale de la communication vient en dernière instance chez Lévi-Strauss se substituer à ce que Camille Tarot appelle le paradigme du « tout symbolique⁵³ », selon une compréhension extensive du concept, associé à tous les faits de culture (dits « symboliques »), en mettant sur un même plan des phénomènes aussi différents que le système linguistique, la parenté, les rapports économiques, les formes artistiques, les énoncés scientifiques ou les expressions religieuses. Plus largement encore que ce symbolique identifié à l'esprit humain classificateur, le paradigme communicationnel permet d'intégrer les codes non socioculturels découverts par la science, comme l'A.D.N. au fondement de l'ordre biologique lui-même, mais aussi le niveau cellulaire ou les systèmes de communication animale, révélant par là le fonctionnement homogène du réel aux différents niveaux de ses modes d'existence. On aperçoit là une thèse ontologique à la fois gigantesque et problématique, concevant l'ensemble de la réalité à travers la codification interne qui s'y révèle progressivement, pour un esprit humain qui en est

⁴⁸ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit. p. 189.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ Selon Lévi-Strauss, « L'esprit est aussi une chose, le fonctionnement de cette chose nous instruit sur la nature des choses : même la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos. Sous une forme symbolique, elle illustre la structure de l'en-dehors », cité dans Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, op. cit., p. 186.

⁵¹ Claude Lévi-Strauss, cité in *ibid.*, p. 187.

⁵² Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, op. cit., p. 187.

⁵³ Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008, p. 349.

qui s'y révèle progressivement, pour un esprit humain qui en est lui-même la manifestation réflexive.

La question du sens, entre imaginaire et symbolique

On l'a déjà signalé, un terreau intellectuel et sociohistorique commun rapproche Lévi-Strauss et Castoriadis : c'est pour tous deux le double refus, ferme et argumenté, tant d'une philosophie de l'histoire, assimilée grossièrement à la téléologie hégéliano-marxiste, que du fonctionnalisme élémentaire fondé sur une théorie des besoins. Et pareillement pour Lévi-Strauss et Castoriadis, à des degrés bien dissimilables certes, c'est le recours à la psychanalyse et aux médiations culturelles qui va servir de levier initial à la critique du sujet pleinement conscient, transparent à lui-même, siège de volonté et de rationalité, qu'il soit individuel comme dans le libéralisme ou collectif comme dans le marxisme orthodoxe. Il est étonnant d'ailleurs de se rappeler à quel point les intuitions originelles de Lévi-Strauss s'ancrent, par un cheminement différent, dans la même aversion que celle de Castoriadis, à savoir une récusation définitive de toutes les théories fonctionnalistes hégémoniques en socioanthropologie au mitan du XX^e siècle. Au cœur de l'anthropologie classique, que ce soit chez Morgan, Malinowski, Murdock ou Steward par exemple, il existe une tendance forte à expliquer les formes d'organisation sociale et d'expression culturelle comme des réponses adaptatives à certaines contraintes biologiques ou des impératifs de subsistance. Pour Malinowski, toute culture doit satisfaire le système biologique des besoins, et toute réalisation culturelle impliquant l'utilisation d'artefacts et du symbolisme consiste dès lors en un rehaussement instrumental de l'anatomie humaine. De telles explications ramènent les primitifs à une vie au plus près des nécessités physiologiques, bien loin des complexités de la civilisation qui élabore des niveaux non immédiatement utilitaires.

Sans qu'on puisse faire autre chose qu'esquisser ce rapprochement, le détour par la phénoménologie, et notamment la philosophie de Merleau-Ponty, semble jouer un rôle non négligeable, émettant l'hypothèse d'une vie à quelque degré *déjà esprit*, à travers ses expressions sédimentées et objectivées que sont les institutions, les pratiques, les œuvres – autrement dit, un sens *déjà-là*, avant même d'être repris, abstrait, théorisé. Ainsi, reconnaissent tous deux Lévi-Strauss et Castoriadis, il existe toujours un sens généralisé, une rationalité contingente, un esprit objectif qui structure et oriente les formes culturelles et historiques, que le sujet se réapproprie partiellement sans jamais le surplomber et le saisir entièrement. C'est évidemment dans l'appréhension de ce « sens déjà-là » que diffèrent largement les propositions de Castoriadis et Lévi-Strauss, à partir d'une controverse qui sourd de la question du sens, dans son rapport au code et à la norme. La notion d'imaginaire permet à Castoriadis de critiquer le réductionnisme au symbolique de la démarche structuraliste, conçu dans son esprit comme logique ensidique de codage du réel par oppositions binaires, sur le modèle de la linguistique structurale. Construisant sa pensée

sous l'égide d'un paradigme informationnel qui se nourrit des développements de l'informatique et de la cybernétique, Lévi-Strauss fait partie d'une entreprise collective visant à proposer une théorie générale de la communication à tonalité cognitiviste, dont les années 1940-1960 incarnent le moment inaugural. Si Castoriadis est entré en débat avec certains représentants de ce courant, comme Varela, à partir d'une réflexion sur l'autopoïèse, il a toujours contesté ce qu'il estimait être à l'occasion un appauvrissement du sens par réduction à une forme renouvelée de scientisme logiciste⁵⁴. Le refus partagé par Lévi-Strauss et Castoriadis d'une philosophie rationaliste de la conscience ouvre sur deux visions opposées, voire contradictoires, du rapport entre sens et vérité. Là où pour l'approche structurale il y a sens parce que des ensembles intelligibles relevant de savoirs objectifs peuvent être entrevus à partir de l'analyse des données culturelles et historiques, Castoriadis place le sens en excès de cette histoire de la vérité, par sa reprise dans des significations imaginaires sociales, vecteurs d'affects, d'intention et de normativité. Le rapport de convenance ou de correspondance entre réalité physique et monde humain se voit donc toujours débordé par l'imaginaire, alors qu'*a contrario*, on trouve chez Lévi-Strauss un postulat d'homologie parfaite entre le fonctionnement spontané de l'esprit se saisissant des données empiriques livrées par les sens, d'une part, et, d'autre part, le matériau déjà structuralement codé de l'en-dehors, à l'instar des atomes, des molécules, des cellules ou des organismes eux-mêmes.

Ce rapport divergent à la question du sens résulte d'un désaccord sur le rapport entre symbolisme et imaginaire, et plus largement, d'un désaccord sur l'ontologie du social-historique. D'une part, nous y reviendrons, parce que la notion d'imaginaire s'avère inexistante chez Lévi-Strauss en tant que telle, sinon à titre implicite. D'autre part – mais la question est ici extrêmement complexe –, pour une raison qui n'est pas relevée par Castoriadis dans sa lecture critique (peut-être parce qu'elle ne peut se révéler que par un regard global porté sur l'œuvre, qui se poursuivra bien au-delà des analyses castoriadiennes). C'est que la référence au symbolisme chez Lévi-Strauss recèle des ambiguïtés foncières, n'étant ni explicitement défini, ni univoque dans ses emplois. Quelques commentateurs avisés, comme Marcel Hénaff, l'ont amplement souligné. D'un certain point de vue, la pensée de Lévi-Strauss ne renonce pas à une certaine forme, traditionnelle en socioanthropologie, d'analyse du symbolisme, tel qu'il s'incarne dans des institutions spécifiques, donnant sens et forme à une culture donnée, et ce à travers des médiations selon des domaines d'activité sociale significativement orientées : la famille, la politique, l'économie, la religion, etc. Mais d'autre part, les recherches de Lévi-Strauss, sous notamment l'influence de la linguistique, vont le conduire vers une définition fondamentale de la condition humaine en termes tout à fait distincts. Selon cette seconde acception, le propre d'un dispositif symboli-

⁵⁴ Ceci n'empêche pas qu'il existe dans la réflexion castoriadienne une réelle influence de la pensée d'inspiration cybernétique, notamment dans la conceptualisation du vivant comme pour soi, tant pour l'autoréférentialité, l'autofinalité et la clôture systémique qui le caractérisent.

que ne consiste pas à signifier, évoquer ou illustrer, mais d'abord et avant tout à *opérer*, selon un régime de performance quasi technique, à l'instar d'un rituel, d'une démonstration mathématique ou d'une variante musicale. Il y aurait donc chez Lévi-Strauss une tension dans la définition symbolique entre deux registres, l'un davantage mentaliste et l'autre plutôt pragmatique, les deux se rejoignant néanmoins dans une récusation identique de la représentation consciente, réflexive et conceptuelle. D'une part, en effet, la société humaine « n'advient que dans ce décrochement global que constitue l'émergence de l'ordre symbolique en tant que système de termes différentiels, condition de toute reconnaissance réciproque et de tout discours articulé, de toute possibilité de saisir un ordre du monde⁵⁵ ». C'est en cela qu'on peut parler d'une « origine symbolique de la société ». Mais par ailleurs, à partir du moment où la société est posée comme culture, Lévi-Strauss paraît comprendre toutes les activités et productions comme symboliques, donnant ainsi une extension apparemment excessive au terme. Selon Hénaff, c'est par le concept d'« efficacité symbolique⁵⁶ », moteur d'un dispositif opératoire mobilisant des affects, que se réalise la jonction :

Le problème n'est pas de savoir ce que les symboles ou plutôt des dispositifs symboliques « signifient » mais de comprendre *comment ils fonctionnent*, quel ordre ils engendrent, quelles transformations ils réalisent, quel monde ils construisent. Le symbolisme relève non de la représentation mais de la performance⁵⁷.

Il est possible de rester quelque peu dubitatif devant cette interprétation plutôt abrupte, qui doit beaucoup à la lecture de Dan Sperber, d'autant plus qu'elle n'est guère attestée dans les textes eux-mêmes, mais elle a le mérite de pointer certaines ambivalences dans l'usage du concept tout au long de l'œuvre lévi-straussienne.

Pour terminer provisoirement sur cette question du sens, il reste à aborder deux points : d'une part, cerner les raisons de l'absence de l'imaginaire dans la perspective lévi-straussienne et d'autre part, comprendre ce que Descombes a nommé « l'équivoque du symbolique », et les conséquences de cette équivoque sur Lévi-Strauss et Castoriadis.

(a) *L'absence de l'imaginaire chez Lévi-Strauss*. – À la différence du structuralisme lacanien qui a proposé le schéma RSI afin de rendre compte des relations entre réel, symbolique et imaginaire, le symbolique lévi-straussien – tel est d'ailleurs l'essentiel de la critique de Castoriadis – ne semble pas donner de place à la capacité imaginative. Il semble que, tout comme Lacan l'explicitera par la suite, l'imaginaire, réduit à une fonction purement psychologique, n'apparaît chez Lévi-Strauss que comme une puissance de leurre, une source d'aliénation comportant le risque de l'enfermement et de la chosification des figurations. L'imagination est certes une

⁵⁵ Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, Paris, Perrin, 2008, p. 98.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 115.

faculté de création infinie, mais, pour reprendre une formule d'Ortigue, « c'est ainsi que la même faculté peut donner lieu à un libre jeu de discontinuités créatrices ou à une obnubilation de la conscience dans un automatisme de répétition⁵⁸ ». Ainsi que le rappelle Olivier Fressard, seul l'ordre symbolique, qui est, du fait de ses propriétés formelles, la source des impératifs, règles sociales, interdits, promesses, croyances et adhésions, peut maîtriser et intégrer la monade psychique dans le monde sensé. Pour autant, en raison de l'homologie posée par le structuralisme entre fait social et fait linguistique, il n'est d'imaginaire qu'individuel, en rupture totale avec la proposition castoriadienne d'un imaginaire social, « source *sui generis* et flux indépendant de représentations, d'intentions et d'affects, appartenant en propre au collectif, à l'ensemble social comme totalité⁵⁹ ».

Chez Lévi-Strauss, d'une certaine façon, l'imaginaire est assimilé au désir individuel, et donc à la sphère subjective des affects et des émotions qu'il convient de mettre à distance afin de comprendre scientifiquement le fonctionnement universel de l'esprit humain classificatoire. On sait que le geste inaugural de Lévi-Strauss lorsqu'il entérine sa filiation intellectuelle avec l'héritage de l'École française de sociologie consista en une rupture avec Durkheim au nom d'une réquisition, voire annexion, biaisée de Mauss, élevé au rang de « proto-structuraliste ». Cet acte originel n'est pas sans rapport avec le refus de prendre en compte la dimension de l'imaginaire. L'affectivité, l'émotion, les sentiments qui se manifestent dans les états d'effervescence collective apparaissent comme la clé de l'analyse durkheimienne du social. Dans la lecture lévi-straussienne de ce cheminement durkheimien, celui-ci se voit interprété comme un retour pré-scientifique au « mysticisme », à une compréhension des sociétés primitives qui les caractérise par leur irrationalité, leur naturalité affective, alors qu'il faudrait au contraire les définir par leur intelligence dans l'établissement de formes de classification logique. Cette théorie durkheimienne de l'origine collective du sacré reposerait sur un faux postulat : ce ne sont pas les émotions réelles, ressenties à l'occasion des réunions ou des cérémonies qui engendrent ou perpétuent les rites collectifs, mais c'est l'activité rituelle, donc classificatoire, qui engendre l'émotion. Les sentiments, les émotions et les pulsions n'expliquent rien scientifiquement, car ils résultent selon Lévi-Strauss « toujours soit de la puissance des corps, soit de l'impuissance de l'esprit ». L'affect et l'imaginaire ne sont donc jamais des *causes*, lesquelles doivent être cherchées dans l'organisme (par la biologie) ou dans l'intellect (par la psychologie et l'ethnologie). L'exigence d'ordre, la classification et la logique sont donc premières par rapport tant aux expériences qu'aux émotions vécues par les hommes.

⁵⁸ Edmond Ortigue, *Le discours et le symbole*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 215.

⁵⁹ Olivier Fressard, « Le symbolique et l'imaginaire », dans *Cahiers Castoriadis, II. Imaginaire et création historique*, dir. Philippe Caumières, Sophie Klimis et Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 138-139.

(b) *L'équivoque du symbolique*. – Il est possible d'affirmer sans détour que Castoriadis et Lévi-Strauss sont deux adversaires résolus de la religion, à la fois en tant que phénomène social-historique, mais également en tant qu'objet de connaissance, à travers par exemple la catégorie du sacré. Les deux auteurs, en raison de leur ancrage matérialiste, y voient uniment un vecteur d'aliénation et d'illusion, que ce soit pour occulter le projet d'autonomie et le questionnement ouvert chez Castoriadis, ou pour voiler la quête scientifique du fonctionnement psychique chez Lévi-Strauss. Il n'est donc pas anodin que les deux auteurs, s'ils diffèrent sur le rôle de l'imaginaire, s'accordent sur la dimension essentiellement rationnelle et classificatoire des structures symboliques, fruit d'une évolution naturelle de l'espèce humaine. C'est cette reconceptualisation du terme que le philosophe Vincent Descombes, dans un article séminal intitulé « L'équivoque du symbolique⁶⁰ », a voulu souligner. Alors que Durkheim et Mauss identifiaient l'existence du social au sacré, Lévi-Strauss assimile le fonctionnement du social au langage, gommant toute différence entre le symbolisme magique et le symbolisme algébrique, conduisant ainsi à la disparition de multiples dimensions irréductibles à une combinatoire logique : le désir de puissance, l'énergie vitale, l'attachement émotionnel ou le pouvoir des affects. Ce fait avait été d'ailleurs déjà remarqué par Lacan, selon qui

Lévi-Strauss [...] craint que sous la forme de l'autonomie du registre symbolique, ne reparaisse, masquée, une transcendance pour laquelle, dans ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion. [...] Il ne veut pas que le symbole, même sous la forme extraordinairement épurée sous laquelle lui-même nous le présente, ne soit qu'une réapparition de Dieu sous un masque⁶¹.

De plus, cette réduction du symbolisme à l'échange réciproque, sous les auspices du paradigme communicationnel, prive le social de toute dimension verticale, dans la saisie de la normativité intrinsèque qu'il porte à l'existence, quitte à le ramener à une forme complexifiée de conventionnalisme, voire de contractualisme. Pour ce qui est de Castoriadis, l'hétéronomie, forme d'aliénation religieuse, consiste bien en une autonomisation de l'imaginaire et du symbolique, rendus hermétiques à la maîtrise humaine et à l'inventivité historique, par leur subordination à une origine inaccessible car divine. Ceci dit, son effort consistera justement, par l'élaboration et l'explicitation des sources imaginaires de l'institution sociale, à retrouver une compréhension plus fine de l'être-collectif dans sa clôture de signification et son attachement identitaire. Reste que, dans les deux cas, nous n'avons affaire qu'à un

⁶⁰ Vincent Descombes, « L'équivoque du symbolique », *MLN*, vol. 94, n° 4, *French issue : perspectives in mimesis*, 1979, p. 655-675.

⁶¹ La citation de Lacan est issue de ses séminaires du milieu des années 1950 : cité dans Lucien Scubla, « Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 37, 2011, p. 255.

monde humain et rien qu'humain, dont la limite externe n'est jamais transcendante, mais uniquement incarnée par la référence au non-sens, au néant ou au chaos.

Qu'est-ce que la société : totalité autoréférentielle ou système de variations ?

À l'évidence, Castoriadis et Lévi-Strauss ont été tous deux fortement influencés par leur lecture du courant culturaliste de l'anthropologie américaine, qui dans toute la première moitié du XX^e siècle, à la suite du travail pionnier de Franz Boas, a développé une pensée originale et stimulante des rapports entre culture et personnalité individuelle, tout en cherchant à définir la configuration spécifique – le *pattern* – de chaque forme socioculturelle particulière, à l'aune d'une saisie comparative des différentes incarnations de l'humanité concrète. Dans sa présentation de l'individu comme « fragment ambulant⁶² » de sa société, et par la correspondance qu'il souligne entre l'*ethos* d'une société, la psyché socialisée des sujets et les significations sociales centrales, Castoriadis ne fait ainsi que réactiver l'hypothèse culturaliste d'une identité de l'être-collectif et des individus socialisés, considérés comme deux facettes d'une même réalité social-historique. Sa critique de l'anthropologie marxiste en son postulat d'un déterminisme économique infrastructurel doit beaucoup, de façon patente, à la mise en lumière ethnologique de la différence culturelle et de son irréductibilité à des motifs matériels ou naturels, ainsi que le rappellent discrètement quelques notes de bas de page renvoyant à Margaret Mead ou Ruth Benedict dans la première partie de *L'institution imaginaire de la société*.

On se souvient que la formation ethnologique de Lévi-Strauss s'alimenta fortement à la lecture intensive des travaux de cette même école culturaliste américaine, qui postulait un rapport étroit entre psyché individuelle et mentalité collective, d'abord à titre d'hypothèse chez Boas, puis au sein de monographies (Mead, Benedict), d'études interdisciplinaires (Sapir, Linton, Kardiner) ou de constructions théoriques (Kroeber, Herskovits). Lévi-Strauss a toujours reconnu cette dette intellectuelle, retenant notamment de Boas cette conception fondamentale, elle-même importée du romantisme allemand, selon laquelle l'existence du social réside dans l'interdépendance relationnelle de ses diverses composantes, fussent-elles *a priori* très hétérogènes : langue, outils, œuvres d'art, systèmes de parenté, rites, mythes. Si Lévi-Strauss reprend la notion de « culture », qui définit cette totalité organique systématisant de façon cohérente l'ensemble des faits sociaux dans un groupe donné et organisant la perception du monde pour les individus de cette société, il va toutefois la réorienter dans une perspective universaliste, rejetant théoriquement un aspect central du culturalisme, la notion de « totalité ». Lévi-Strauss reproche en effet au culturalisme d'attribuer à chaque culture une capacité de choix et une motivation esthétique analogues à celles d'un individu, dans l'éventail élargi des possibilités humaines. Le risque de l'anthropologie culturelle serait alors de faire de chaque

⁶² Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », dans *Les carrefours du labyrinthe, II. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 526.

culture une totalité close sur elle-même, défendant son droit à l'existence dans l'ensemble des cultures possibles, en sorte que la diversité culturelle se rapprocherait de façon étrange de l'offre d'un supermarché fournisseur de valeurs⁶³.

Certes chez Boas, la production des différences culturelles n'a jamais été conçue comme relativisme radical et irréductibilité foncière des sociétés les unes par rapport aux autres. Au contraire, Boas s'intéressait davantage à la communication entre les cultures et à la circulation de biens ou rituels réappropriés dans chaque milieu social. C'est déjà sur le modèle du langage et de la communication que Boas pensera l'explication apportée à la production des différences culturelles. Car, d'une part, le langage produit bien des différences qui singularisent les cultures, puisque c'est à partir de concepts liés à une langue que sont permis des croyances, des discours, des mythes, des chants. Mais pourtant, d'autre part, cette différence linguistique ne s'avère ni le produit d'une identité biologique ou raciale primitive ni au contraire un simple choix effectué volontairement, de manière délibérée et consciente. Car le langage ne se referme jamais sur l'interprétation consciente qu'en donne une culture particulière : le propre du langage, en effet, est qu'on peut parler sans connaître l'ensemble des règles de la langue, et en outre, toute langue est inconsciemment en rapport avec les autres langues, auxquelles elle emprunte tournures, mots, sonorités. Lévi-Strauss reconnaîtra à Boas le mérite incontestable d'avoir ainsi défini la nature inconsciente des phénomènes culturels, anticipant sur le développement ultérieur de la linguistique, et donc de l'anthropologie structurale qui s'en inspirera. Pour autant, la conception de Boas reste selon lui trop proche du romantisme, comme expression du « génie d'un peuple », du *Volksgeist*, et par ailleurs, trop formaliste, au sens où le culturalisme aurait pour projet de réduire la diversité empirique à un petit nombre de formes communes, alors que le structuralisme lévi-straussien recherche les invariants dans un champ de différences, c'est-à-dire les lois qui régissent la répartition des oppositions.

De ce point de vue, le contraste avec Castoriadis est patent. Car ce dernier retient justement du culturalisme ce que Lévi-Strauss récuse, à savoir la conception de la société comme totalité socioculturelle, définie par une clôture autoréférentielle de significations imaginaires sociales cohérentes et consistantes. Se joue donc ici une différence essentielle autour de la notion de « société ». Pour Castoriadis et les culturalistes, la société comme totalité culturelle est le système particulier au travers duquel les hommes pensent le monde, et qui existe, par conséquent, en tant que collectif anonyme et impersonnel. Elle dessine une sorte de limite du pensable dont les individus n'ont pas réellement conscience, car précisément, ils ne peuvent la voir que du *dedans*, et n'ont nul besoin de la connaître entièrement pour y vivre pleinement. On peut à cet égard rappeler l'existence selon Castoriadis d'une

⁶³ Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, La Découverte Pocket, 2005, p. 39.

position première, inaugurale, irréductible du social-historique et de l'imaginaire social tel qu'il se manifeste chaque fois dans une société donnée ; position qui se présentifie et se figure dans et par l'institution, comme institution du monde et de la société elle-même⁶⁴.

Alors que les valeurs ou les significations livrent le contenu spécifique d'un monde social-historique pour Castoriadis et les boasiens, Lévi-Strauss préfère insister sur l'action mentale en tant qu'activité spécifique qui permet la culture, laquelle définit des réseaux infinis, au sein desquels la clôture sociale n'apparaît que comme floue, relative et contingente. C'est pourquoi il défendra toujours l'intérêt des travaux neurologiques et des sciences cognitives portant sur le cerveau humain évolué – telles que la psychologie évolutionniste, la neurologie, l'intelligence artificielle – afin de mieux comprendre les faits sociaux et culturels traités par les anthropologues. Cela lui permet d'affirmer que la culture est à tous les niveaux une réinvention et une re-création, et pas simplement une transmission. Ainsi chaque personne reçoit et remet en mouvement, de sorte que la culture pour Lévi-Strauss consiste en une multitude d'actes individuels de création cognitive d'une matière plongée dans un interminable processus de création. Deux implications anti-culturalistes découlent de ce postulat « mentaliste » : d'une part, on ne peut plus parler de cultures « circonscrites » à des sociétés, qui proviendraient d'une vision de la culture comme cadre à l'intérieur duquel les actions et pensées se déploient. En ce sens, il n'existe pas de « localisation du culturel » dans une société, ainsi que le montrent dans les *Mythologiques* les mythes connus par des personnes se reliant les uns aux autres dans des directions complètement différentes. Seconde conséquence : la conception structuraliste renoue avec l'idée d'une anthropologie générale au sens fort, incluant le rapport avec la compréhension de l'humanité comme une espèce naturelle, dans son évolution biologique, mentale et populationnelle. Certes, il existe dans toute société des « systèmes symboliques », mais ces systèmes ne délimitent plus substantiellement aucune totalité sociale cohérente et ordonnée. Au contraire, la « culture » ainsi formée doit être reconstruite sur le plan régional de l'échange, dans un premier temps, comme ensemble de rapports structurels de symétrie et d'inversion, puis reliée à une psychologie de l'inconscient producteur de codes à un niveau supérieur, puisque ce sont les fonctions de l'esprit humain se trouvant à la base de la production des phénomènes culturels et de leur articulation logique. Ce constat a souvent été fait, à l'exemple d'un texte tardif de Pierre Clastres, qui, tout en admettant la richesse des analyses structuralistes de la parenté et de la mythologie, leur reprochait un soubassement épistémologique problématique, à savoir l'absence du social. Si les systèmes de parenté sont bien fondamentaux pour la société primitive, le corps social ne peut pourtant être rabattu essentiellement sur les liens du sang et de l'alliance. Si les mythes se pensent bien entre eux et sont susceptibles d'une lecture structurale, rien n'est encore

⁶⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 532.

dit sur le « lien de production et d'invention du mythe : la société⁶⁵ ». Car les mythes, tout comme les rites, d'ailleurs, qui en constituent l'expérience privilégiée sans pouvoir être soumis à une codification structurale, « constituent le discours de la société primitive sur elle-même⁶⁶ », à travers une dimension sociopolitique qui échappe à l'abstraction formaliste. D'où ce jugement sans appel de Clastres : « ce discours élégant, souvent très riche, ne parle pas de la société. Il en est du structuralisme comme d'une théologie sans dieu : c'est une sociologie sans société⁶⁷ ».

Ceci étant dit, il existe dans l'œuvre lévi-straussienne une position philo-politique principielle qui, sans entrer directement en contradiction avec l'épistémologie structuraliste, semble néanmoins laisser apparaître des tensions fortes avec cette « absence » de la société : c'est tout le discours sur la critique du progressisme occidental, de l'homogénéisation culturelle et de l'universalisme abstrait. Ainsi que l'a bien noté Tzvetan Todorov⁶⁸, la critique théorique du culturalisme, adossée à une pensée du fonctionnement universel de l'esprit et à une affirmation résolue de l'unité physico-psychique de l'humain, semble souvent refluer au profit d'énoncés normatifs d'orientation relativiste, où la notion même de « société » ressurgit comme lieu de différence et de spécificité culturelle irréductible, sans pourtant être véritablement conceptualisée. Ainsi ce jugement sans ambages dans *Tristes tropiques* :

Aucune société n'est foncièrement bonne ; mais aucune n'est absolument mauvaise ; toutes offrent certains avantages à leurs membres, compte tenu d'une iniquité dont l'importance paraît approximativement constante⁶⁹.

La critique lévi-straussienne de la logique cartésienne de « l'homme maître et possesseur de la nature » le conduit à une critique de l'humanisme, dessiné sous les traits d'une domination occidentale à la fois ethnocentriste sur le plan des valeurs et matérialiste en vertu de sa supériorité technique⁷⁰. Dans sa double dénonciation du christianisme et du cartésianisme comme sources de cette extraversion civilisationnelle, Lévi-Strauss ne se retrouve pas très loin du Castoriadis contempteur de l'imaginaire de maîtrise rationnelle illimitée, qu'il identifie parfois aux mêmes origines, pour mieux les opposer au projet d'autonomie germé en Grèce antique. Ce

⁶⁵ Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 159.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 160.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ Tzvetan Todorov, « Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme », *Le Débat*, vol. 5, n° 42, 1986, p. 173-192.

⁶⁹ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, p. 463.

⁷⁰ Ce qui aboutit chez l'anthropologue à des raccourcis que Castoriadis récuserait au nom de la « double nature » de la modernité : « Toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirais-je, presque dans son prolongement naturel ». Claude Lévi-Strauss, cité dans Tzvetan Todorov, « Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme », *op. cit.*, p. 177.

dédoublement axiologique castoriadien (projet d'autonomie vs rationalité instrumentale) apparaît autre chez Lévi-Strauss, qui réintroduit une perspective autocritique à l'intérieur du cheminement occidental par l'apparition de l'ethnologie et la découverte de l'autre, comme réponses à la mauvaise conscience née de la domination coloniale. Reste que là où Castoriadis fait de l'humain le cœur de la création radicale et de l'imaginaire instituant, l'orientation anti-humaniste de Lévi-Strauss débouche plutôt sur un rabaissement de l'humain au niveau de la vie, et vers une sorte de naturalisme à tonalité bouddhiste qui n'est pas sans résonance avec le discours écologiste actuel de la décroissance et du localisme.

Un peu étrangement, donc, Lévi-Strauss retrouve au niveau de son discours normatif divers éléments d'un relativisme culturel rejeté comme source théorique. C'est pourquoi, au final, Castoriadis et lui semblent relativement proches dans l'examen des différences du rapport à l'historicité entre sociétés hétéronomes et autonomes, ou sociétés froides et chaudes pour reprendre le vocabulaire lévi-straussien. De même en ce qui concerne certaines déclarations provocantes de Lévi-Strauss dans « Race et culture⁷¹ » afin de soutenir le maintien de la diversité culturelle, quitte à passer par un certain degré d'indifférence, voire de xénophobie, assertions qui là encore font écho à diverses remarques de Castoriadis dans ses « réflexions sur le racisme », qui voit une certaine pente naturelle à l'humanité, selon laquelle « l'infériorité des autres n'est que l'autre face de l'affirmation de la *vérité propre* des institutions de la société-Ego⁷² », même si en dernière instance, une société aux prétentions autonomes ne peut que vouloir convertir les autres, à l'aune de l'universalisme sous-tendu par cette visée. Dans ces analyses, tant Castoriadis que Lévi-Strauss tentent donc difficilement d'articuler une version méthodologique du relativisme culturel comme évidence de la pluralité des totalités socioculturelles avec une perspective universaliste non hégémonique, soit sous les traits d'une exemplarité du projet d'autonomie, soit d'un mouvement civilisateur ethnologiquement assez conscient de l'importance de sa diversité interne. Dans les deux cas, c'est bien un horizon universaliste qui vient surplomber la différence culturelle, à partir d'un *logon didonai*, un « rendre compte et raison » orienté par le discours de la science⁷³ sans s'y dissoudre entièrement.

Ces hésitations lévi-straussiennes autour de la notion de « société » comme univers cohérent et consistant de sens deviennent d'autant plus perceptibles lorsqu'on examine la transformation du structuralisme en post-structuralisme, lequel ne fait justement qu'extrapoler la critique épistémologique à l'encontre de toute totalité

⁷¹ Claude Lévi-Strauss, « Race et culture », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 23, n° 4, 1971, p. 647-666.

⁷² Cornelius Castoriadis, « Réflexions sur le racisme », dans *Les carrefours du labyrinthe, III. Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 37.

⁷³ Lévi-Strauss défend « le savoir scientifique qui, quels que soient les maux qu'ont entraînés ses applications et ceux plus accablants encore qui s'annoncent, n'en constitue pas moins un mode de connaissance dont on ne saurait contester l'absolue supériorité » : Claude Lévi-Strauss, cité dans Tzvetan Todorov, « Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme », *op. cit.*, p. 190.

synthétique, sous les traits d'une dénonciation de l'identité comme clôture de référence. Jacques Derrida⁷⁴, par exemple, insistera sur les deux manières concurrentes et distinctes de lier les différences entre elles dans un système relationnel : comme rapports entre écarts différentiels dans le structuralisme, qui reste alors quantitatif et déterministe *vs* comme mouvement interne de la trace qui porte le texte à ses limites et impulse sa dynamique interne jusqu'à le faire potentiellement exploser (« différence »). En raison de ses « résidus » modernes et humanistes, telle une « métaphysique de la présence » à fondement logocentrique, le structuralisme resterait donc pour Derrida hanté par la nostalgie d'une unité originaire, d'où le pessimisme de Lévi-Strauss quant à l'avenir des cultures et civilisations rattrapées par l'homogénéité⁷⁵. Pour Frédéric Keck, commentateur de Lévi-Strauss, la critique de Derrida montre toute l'ambiguïté du « post-structuralisme », qui désigne tantôt un dépassement du structuralisme par la déconstruction, tantôt une reprise de ses intuitions fondatrices. Derrida est en fait celui qui aura poussé à l'extrême la logique interne du structuralisme, vers une remise en cause encore plus radicale de tout substantialisme, de toute essentialisation, de tout fondement, dans le sens d'une évacuation de tout signifié, grâce aux termes du « jeu » et du « supplément ». Toute l'attention de Derrida se porte sur les dysfonctionnements plutôt que les régularités, définissant toute structure comme un « jeu infini de différences », traquant toutes les transcendances cachées dans les divers couples binaires (nature/culture, voix/écriture, sensible/intelligible) censés organiser le rapport au monde.

Pour finir sur ce point du rapport au concept de « société », on peut évoquer les analyses de deux anthropologues contemporains parmi les plus importants, associés à ce qui est désormais nommé le « tournant ontologique » de la discipline⁷⁶, le français Philippe Descola et le brésilien Eduardo Viveiros de Castro, qui décèlent chez Lévi-Strauss deux structuralismes, dont les filiations finissent par s'opposer aujourd'hui. Ces deux structuralismes se distinguent par le changement opéré au sein des écrits lévi-straussiens concernant la définition de la notion de « transformation », essentielle à la méthode structurale⁷⁷. Selon Descola et Viveiros de Castro, les deux définitions de la structure ont toujours cohabité dans les écrits de Lévi-Strauss, mais avec une accentuation différente. Si l'on suit Viveiros de Castro⁷⁸, on trouve d'une part une définition de la transformation structurelle comme opération logique et algébrique, notamment

⁷⁴ Voir, sur ce rapport Lévi-Strauss/Derrida, les interprétations particulièrement éclairantes de Frédéric Keck, dans *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, *op. cit.*

⁷⁵ Cf. Jacques Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

⁷⁶ John. D. Kelly, « The ontological turn in French philosophical anthropology », *Hau : Journal of ethnographic theory*, vol. 4, n° 1, 2014, p. 259-269.

⁷⁷ Cf. Philippe Descola, « L'arbre et la grille. Remarques sur la notion de transformation dans l'anthropologie structurale », dans *Claude Lévi-Strauss et ses contemporains*, dir. Pierre Guenancia et Jean-Pierre Sylvestre, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 181-194.

⁷⁸ Cf. Eduardo Viveiros de Castro, « Devenirs du structuralisme », dans *Métaphysiques cannibales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

dans les *Structures élémentaires de la parenté* : c'est un modèle donc « algébrico-combinatoire », procédant par permutations syntaxiques, qui en quelque sorte considère la structure comme un ensemble potentiellement clos et à l'ordonnement rationalisable. D'autre part, de manière évidente surtout dans les *Mythologiques*, la transformation structurelle se rapprocherait d'une opération esthétique par déformation et déphasage, selon un modèle cette fois « topologique et dynamique », qui procède par innovation sémantique ou condensation morphogénétique. Selon Viveiros de Castro, Lévi-Strauss dans son œuvre va de plus en plus appuyer le caractère discontinu de la structure, qui finit par se rapprocher ainsi du *rhizome* deleuzien, cette arborescence infinie, une gigantesque toile sans centre, ni origines, ni frontières, un réseau traversé par de multiples flux sémiotiques, matériels et sociaux :

peut-être devrait-on dire qu'il y a deux usages différents du concept de structure dans cette œuvre : en tant que principe transcendantal d'unification, loi formelle de l'invariance ; et en tant qu'opérateur de divergence, modulateur de variation continue (variation de variation). La structure comme combinatoire grammaticale fermée ou comme multiplicité différentielle ouverte⁷⁹.

Viveiros de Castro fait ainsi quasiment de Lévi-Strauss un post-structuraliste avant la lettre⁸⁰ : c'est la disparition du concept même de « société » qui se joue à travers cette évolution, et le passage d'une ontologie moderne à une perspective postmoderne. S'il serait certainement tout à fait rétif à la terminologie d'un « principe transcendantal d'unification », nul doute néanmoins que toute l'œuvre de Castoriadis témoigne en faveur d'une interprétation du social-historique faisant droit aux significations imaginaires sociales centrales qui spécifient et particularisent tout univers culturel original, caractérisé par une clôture relative qui en oriente la conception du monde et le constitue comme forme singulière, comme *eidos* irréductible, quelles que soient par ailleurs les relations d'interdépendance qui l'attachent aux contraintes naturelles et aux échanges inter-sociétaux.

Conclusion

À l'évidence, bien d'autres points auraient pu être soulevés pour faire discuter deux œuvres ambitieuses, complexes, englobantes et multidimensionnelles. Concluons donc provisoirement par deux contrastes fondamentaux et une question ouverte.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 181.

⁸⁰ « Les relations qui constituent les récits amérindiens, plutôt que de former des totalités combinatoires en distribution discrète, en variation concomitante et en tension représentationnelle avec les *realia* socioethnographiques, exhibent de façon exemplaire les principes de “connexion et hétérogénéité”, “multiplicité”, “rupture assignifiante” et “cartographie” que Deleuze et Guattari contraposeront aux modèles structuraux au nom du concept de “rhizome” – ce concept qui était supposé être le nom propre de l'anti-structure, le cri de guerre du post-structuralisme ». *Ibid.*, p. 177.

Premier contraste : là où Lévi-Strauss fonde sa théorie sur une ontologie moniste à soubassement naturaliste et à tendance entropique, Castoriadis entreprend de creuser la distinction *phusis/nomos* afin de proposer une ontologie de la création, qui maintient fortement la spécificité de l'humanité comme lieu d'un imaginaire instituant vecteur de l'Être comme temps, et donc comme processus à la fois différenciateur et contingent. Second contraste : là où Lévi-Strauss conçoit l'imaginaire comme désir subjectif et le symbolique comme codage inconscient, à la fois culturel et universel, Castoriadis subordonne le symbolique, comme dimension ensidique, rationnelle et étayée sur la première strate naturelle, à l'imaginaire comme puissance de signification, englobant et orientant les nécessités de fait par des relations arbitraires et immotivées, sinon selon le social-historique lui-même.

À partir de ces deux contrastes, il est possible de soulever une interrogation là encore décisive pour cerner les approches en présence, notamment au plan d'une conception générale qui noue ensemble hominisation et humanisation : c'est évidemment le rapport du monde humain social à la nature, plus précisément à son ancrage biologique et son inscription dans un écosystème lui-même évolutif. Car il faudrait s'interroger sur les figures que prend chez Castoriadis et Lévi-Strauss l'envers du sens, autrement dit le Chaos, l'Abîme et le Sans-Fond pour l'un, le non-sens pour l'autre. Dans les deux cas, le sens surgit à partir de son opposé, soit comme continuité structurée, soit comme discontinuité imaginaire. Mais chez les deux auteurs, les conditions matérielles ou biologiques ne se présentent jamais comme une matière brute, un chaos informe sur lequel l'esprit humain agirait comme mise en ordre totalement arbitraire, car la nature se caractérise par une structure propre et intelligible, au moins partiellement déjà ordonnée, au sein de laquelle chaque culture ou monde social-historique prélève certains éléments de préférence à d'autres, se conférant une signification propre et un style particulier d'être-au-monde. Il n'y a donc pas de niveau purement empirique auquel se surajouterait la signification, qui est toujours déjà donnée d'emblée dans l'existence sociale. Dès qu'il y a société humaine, les conditions matérielles, qui certes obéissent à des mécanismes propres, sont reprises et transformées en un système qui valorise et donne des significations autres que biologiques. Resterait à savoir si Castoriadis accepterait, à partir de ses recherches sur l'apeiron et l'indéterminé, une formulation telle que celle-ci : « dans ma perspective, le sens n'est jamais un phénomène premier : le sens est toujours réductible. Autrement dit, derrière tout sens il y a un non-sens, et le contraire n'est pas vrai. Pour moi, la signification est toujours phénoménale⁸¹ ».

⁸¹ Claude Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », *op. cit.*, p. 637.

Castoriadis et les trois voies de la socio-ontologie

Danilo MARTUCELLI

Universidad Diego Portales et Université Paris Descartes

Cet article propose une relecture critique de l'œuvre de Cornelius Castoriadis à partir de questions proprement ontologiques. Il est animé par une double vocation. D'une part, il vise à « insérer » Castoriadis dans les débats contemporains de la théorie sociale autour des questions ontologiques, en montrant, au-delà de son indéniable originalité, la manière dont il peut (et doit) être lu en référence à d'autres perspectives proches. D'autre part, et cette fois-ci au-delà de l'œuvre même de Castoriadis, l'article explore quelques-uns des nouveaux enjeux qui sont en train de s'ouvrir au fur et à mesure que se complexifie l'étude des relations entre la sociologie et l'ontologie.

La séduction indéniable de l'œuvre de Castoriadis procède du fait qu'il a, au moins implicitement, proposé une ontologie totale visant à articuler ce qui, le plus souvent, a été développé de manière indépendante : des ontologies de la représentation, de la production et de l'action. À l'encontre de cette division, Castoriadis a proposé une ontologie totale autour de l'imaginaire. Or, comme nous le verrons, malgré les ouvertures et sa volonté explicite d'intégrer dans son ontologie du monde social le travail (« production ») ou la praxis (« action »), son ontologie de l'institution imaginaire de la société reste finalement ancrée autour du modèle de la représentation.

Nous procéderons en cinq grandes étapes. Nous commencerons par un bref rappel des manières dont la question ontologique a été posée, dès ses débuts, dans la sociologie, afin d'asseoir la spécificité de la vie sociale vis-à-vis d'autres domaines ontologiques. Puis, nous nous centrerons de manière plus approfondie sur les trois grandes perspectives de problématisation socio-ontologique de la réalité autour de la représentation, de la production et de l'action¹. Ce n'est qu'une fois ces développements effectués que nous aborderons de façon critique dans la dernière partie les promesses et les problèmes de l'ontologie de l'imaginaire social propre à Castoriadis.

¹ Notre but n'est nullement de parvenir à une impossible présentation exhaustive de ces démarches, mais de dégager de la façon la plus explicite possible, en conversation critique avec l'œuvre de Castoriadis, chacune de ces épures. Nous n'évoquerons donc, dans ce qui suit, que quelques travaux particulièrement significatifs et laisserons en dehors de cet article bien des travaux qui pourraient y trouver une place.

Ontologie et sociologie

Si la question ontologique est constitutive du regard philosophique sur le monde, il en va au fond quelque peu de même pour les réflexions sociologiques où l'ontologie du social fait partie prenante de la discipline depuis sa naissance. Cependant, à ses débuts, les considérations proprement ontologiques furent rapidement subordonnées à des préoccupations épistémologiques. En effet, l'intérêt sociologique pour l'ontologie était dicté par la question du type d'entités susceptibles d'entrer dans une explication. Comme le résume Berthelot, dans les grandes traditions intellectuelles, que ce soit chez Durkheim ou chez Weber, « l'ontologie reste arrimée à des intérêts épistémologiques (de fiabilité et de pertinence de la connaissance) et ne dépasse pas la postulation initiale de propriétés génériques revendiquées ou exclues² ». Rien n'atteste mieux de cet « arrimage » que la célèbre distinction ontologique entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, induisant une division épistémologique (« explication » vs « compréhension »), plus ou moins radicale, entre ces disciplines ; ou à l'inverse, les positions qui, à partir d'une vision moniste – le monde naturel et le monde social seraient soumis à une même ontologie – défendent la nécessité d'une épistémologie commune entre disciplines³.

Ces distinctions sont importantes, et ont engagé des réflexions théoriques majeures, notamment à l'heure de différencier la sociologie d'autres disciplines, mais elles ont peu animé, sinon sous une forme proprement épistémologique, des études sur la vie sociale. Or, à côté de ces réflexions « premières » sur le monde social, il est possible de repérer un autre style d'analyse ontologique. Sa spécificité s'éclaircira progressivement, mais disons qu'à la différence des études précédentes, la question principale n'est pas de dire « ce qu'est le réel » en définissant les éléments premiers du monde social, mais plutôt *d'interroger les problèmes que certaines questions ontologiques posent à la pratique sociologique*. Afin de distinguer cette famille des problématisations sociologiques des questions ontologiques, nous parlerons de démarches *socio-ontologiques*. C'est dans ce cadre que nous analyserons les propositions de Castoriadis.

Un point est commun à toutes les socio-ontologies : le postulat que la *réalité est ce qui résiste*. Impossible de négliger cette dimension : il y va depuis Durkheim de la

² Jean-Michel Berthelot, « Sociologie et ontologie », dans *L'enquête ontologique*, dir. Pierre Livet et Ruwen Ogien, Paris, Éditions de l'EHESS, 2000, p. 76. Pourtant, y compris dans ce cadre, il a déjà été question de la relative indépendance des affaires ontologiques et épistémologiques, comme chez Durkheim qui défend à la fois une double ontologie (nature et société) tout en se prononçant pour un monisme épistémologique.

³ Certaines conceptions ontologiques contemporaines privilégient une vision stratifiée de la réalité (physico-chimique, biologique, psychologique...) faisant de la notion d'émergence un des axes majeurs de leur conception du monde (comme l'émergence de la vie à partir de la matière, ou l'esprit de la vie). Cf. Daniel Andler, Anne Fagot-Largeault, Bertrand Saint-Sernin, *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, 2002, 2 vol. ; Frédéric Nef, *Traité d'ontologie*, Paris, Gallimard, 2009.

caractérisation même des faits sociaux – des phénomènes externes à l'individu et caractérisés par leur objectivité, leur extériorité et leur sanction⁴. Si ces trois aspects sont parfois discutables (chez Durkheim la réalité apparaît tantôt comme une extériorité matérielle évidente, tantôt elle est assimilée – et réduite – à l'objectivité d'un collectif), ils n'en définissent pas moins le propre de la réalité sociale au travers de coercitions qui seraient particulières à la vie sociale. Certes, l'idée que les faits sociaux, en eux-mêmes, et indépendamment des croyances et des actions individuelles, puissent exercer des contraintes sur les acteurs est une proposition polémique. Et pourtant, en dépit de cette hypostase en partie illégitime, il y a quelque chose de fondamentalement juste dans la vision durkheimienne, lorsqu'elle souligne l'« extériorité » des contraintes que la vie sociale est susceptible d'opposer aux acteurs. En tout cas, si on abandonne l'idée que les faits sociaux existent indépendamment des croyances et des actions individuelles, et qu'ils exercent des contraintes sur les individus, on aura de la peine à défendre l'idée d'une science sociale autonome⁵.

Cependant, et pour étrange que cela puisse paraître, les coercitions, comme manifestations principales de la résistance de la réalité, ont souvent été mobilisées de manière fort imprécise par les sociologues. Par « contrainte », Durkheim en effet désignait tour à tour les obstacles que le monde externe impose aux acteurs dans la poursuite de leurs objectifs, les divers effets de l'environnement social (notamment de nature morphologique) sur les actions, des contraintes liées à la socialisation, ou encore, dans une liste non exhaustive, la force des règles morales ou de l'autorité, et les sanctions qu'un groupe social est capable d'imposer aux membres qui ne les respecteraient pas. En fait, lorsque Durkheim parle de « contraintes », il pense fréquemment « influence », et même influence légitime, lorsque par exemple la « contrainte » de l'autorité est reconnue et acceptée par les individus. En tout cas, c'est cette famille de contraintes qui l'intéressera de plus en plus au cours de sa vie intellectuelle. Depuis ses travaux, il est fréquent de différencier entre divers types de contraintes⁶.

Pourtant, et c'est ce qu'il nous intéresse de souligner ici, la différenciation établie entre les diverses coercitions s'estompe devant une grande similitude fonctionnelle : toutes les contraintes sont perçues de façon analogue, toutes imposent une limite plus ou moins indépassable et évidente aux acteurs. Or, cette attitude laisse entier le problème concret du travail des contraintes. Le « social » devient un niveau d'agencement particulier de la réalité, soumis aux conditionnements de « courants », de « forces », de « contraintes » dont le travail effectif au niveau de l'action reste

⁴ Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1987 [1895].

⁵ Ruwen Ogien, « Philosophie des sciences sociales », dans *Épistémologie des sciences sociales*, dir. Jean-Michel Berthelot, Paris, PUF, 2001, p. 535.

⁶ Par exemple, Giddens différencie entre contraintes matérielles (données par le monde matériel et la qualité physique des corps) ou structurelles (dépendant des contextes d'action), ou encore des sanctions négatives (des contraintes qui résultent des activités punitives entre acteurs). Cf. Anthony Giddens, *La constitution de la société*, Paris, PUF, 1987 [1984].

souvent « opaque ». La question des coercitions n'abandonne jamais la sociologie, mais devient essentiellement une affaire d'inférence logique, de récits d'acteurs ou de statistiques. Pourquoi cette réduction ? Parce que, comme on le verra, l'essentiel de la sociologie – à commencer par Durkheim – s'est produit en privilégiant l'ontologie de la représentation. Or, si cette manière de conceptualiser les contraintes est ô combien légitime, elle n'épuise certainement pas les manières dont les sciences sociales peuvent et doivent problématiser la question de la réalité⁷.

D'une manière schématique, et *sans exhaustivité*, il est en effet possible de différencier trois grandes perspectives socio-ontologiques : *représentation*, *production* et *action*⁸. Si certains aspects leur sont communs (à commencer par le postulat de base : la réalité est ce qui résiste), ils ne possèdent pas moins une personnalité analytique indiscutable : chaque fois, ce sont des questions différentes qui sont posées ; chaque fois, ce sont des problèmes distincts qu'il s'agit de résoudre. Bien entendu, il est fréquent qu'un seul auteur – Castoriadis en est un exemple paradigmatique – inscrive ses travaux dans différentes perspectives ou qu'une seule tradition intellectuelle (le constructivisme, le marxisme, le pragmatisme...) mobilise des réflexions ontologiques à la charnière des différentes épures. Pourtant, et malgré ces emprunts et croisements, il n'en reste pas moins que chaque épure non seulement définit une problématisation différente, mais qu'elle suscite surtout des controverses intellectuelles diverses autour de la réalité et de ses résistances.

⁷ Le primat de la traduction épistémologique des questions « ontologiques » est bien visible dans les débats autour de la distinction entre l'explication et la compréhension, sciences nomothétiques ou idéographiques, afin de délimiter un domaine spécifique aux sciences sociales les différenciant des sciences naturelles. Ni cet objectif ni ce souci n'ont disparu, et il serait possible d'analyser bien des questions ontologiques actuelles (autour des sciences cognitives, de la psychologie évolutive, de la sociobiologie, des conceptions stratifiées de la réalité...) dans le sillage de cette modalité de problématisation.

⁸ Dans les dernières décennies, une nouvelle vision onto-sociologique s'organise autour de la circulation – et dans ces études, l'influence de Deleuze et Guattari est souvent patente (et la reprise des mots comme flux, plis, rhizomes, déterritorialisations...). En dépit de certains excès métaphoriques, ces démarches soulignent la diversité des flux en circulation (Scott Lash et John Urry, *Economies of Signs and Space*, London, Sage, 1994) ; la resignification des objets lors de leurs déplacements (et donc à terme sur leur métamorphose ontologique) ou les différents *scapes* qui organisent leur circulation dans la globalisation (Arjun Appadurai (dir.), *The Social Life of Things*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 et *Modernity at Large*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 1996). D'autres encore, ou les mêmes à d'autres moments de leurs trajectoires professionnelles, proposent même de remplacer l'idée de société – et l'idée d'ordre qui lui est spécifique – par la notion de mobilité (John Urry, *Sociology beyond Societies*, London, Routledge, 2000 et *Global Complexity*, Cambridge, Polity Press, 2003). Toujours au sein de cette vision, on parlera même d'un « troisième-espace » en tant que nouvelle matrice ontologique de connexion entre les flux et les espaces (Edward W. Soja, *Thirdspace*, Oxford, Blackwell, 1996).

Réalité et représentation

La problématisation de la réalité comme représentation constitue une des plus vénérables questions de la philosophie. Pourtant, cela n'a pas empêché la sociologie de développer un regard quelque peu spécifique autour du constructivisme⁹. Les variantes sont multiples, mais l'idée maîtresse, au fond, est souvent la même. Animal symbolique, l'individu a la capacité originaire à installer un monde spécifique, familier et protecteur – transitionnel, dira Donald Winnicott – autour de lui¹⁰. Sa relation à la réalité est toujours enveloppée par un ensemble de médiations culturelles¹¹. La vie en société se déroule toujours au milieu et au travers de catégories et de significations, même s'il est possible de différencier entre d'un côté, un terreau premier, toujours déjà-là, « objectif », souvent en lien avec un environnement « naturel », et de l'autre côté, ce qui est justement spécifique au « social », une sorte d'« étage » supplémentaire et construit de significations¹². D'ailleurs, la célèbre notion de réel chez Lacan s'inscrit dans cette distinction : le réel ce n'est pas la réalité, au contraire, le réel est ce qui échappe au saisissement symbolique, un au-delà (un non ou hors symbolisable) qui nous saisit en dehors de toute signification¹³. Et c'est dans cette même lignée qu'on a souvent différencié entre les traits « objectifs » de la nature et les formes « culturelles » qu'elle peut prendre dans différentes sociétés¹⁴ ou plus largement que la distinction entre le naturel et le culturel, sans être arbitraire, est évaluée comme largement spécifique aux différents systèmes culturels¹⁵.

En tout cas, hormis quelques positions extrêmes, peu de démarches constructivistes nient au fond l'existence d'un « réel » déjà-là¹⁶. En revanche, elles soulignent

⁹ Le constructivisme est à la mode depuis quelques années, mais la véritable source de cette démarche revient à Kant (cf. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006 [1787]). C'est lui qui, pour la première fois, affirme que chaque fois que les individus décrivent le monde, leurs descriptions sont modelées par des concepts – ce qui rend possible justement la description du monde à partir de perspectives différentes. Certes, il peut sembler excessif de faire remonter l'origine du constructivisme à Kant, pourtant, sa démarche ouvre bien la voie à l'idée que nous ne saurons jamais ce « qu'est » la chose en soi, et que tout ce que nous pouvons faire est de décrire le monde à partir de nos « langages ». Il s'agit d'ailleurs d'une dimension de son œuvre fort bien soulignée et prolongée par Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, 1972 [1953-1957], 3 vol.

¹⁰ Donald W. Winnicott, *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1981 [1971].

¹¹ Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973.

¹² Paul Watzlawick, *La réalité de la réalité*, Paris, Seuil, 1978 [1976].

¹³ Récemment, Boltanski a introduit une variante en distinguant entre le « monde », où émergerait tout ce qui arrive de façon sporadique et ontologiquement non maîtrisée ; le « réel » attaché à des manifestations circonstanciées et singulières ; et enfin, la « réalité » qui s'appuierait sur une sélection et organisation des possibilités qu'offre le monde, autant dire un ensemble de régularités. Cf. Luc Boltanski, *De la critique*, Paris, Gallimard, 2009 et *Énigmes et complots*, Paris, Gallimard, 2012.

¹⁴ Serge Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1977.

¹⁵ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

¹⁶ Le malentendu est pourtant souvent de rigueur à propos du « constructivisme radical », un courant qui, depuis les années 1950, a mis en question la distinction « évidente » entre le sujet et l'objet (entre ce qui est perçu et ce qui a bien lieu dans la réalité). La connaissance se fait toujours à partir d'une

fortement le fait que le réel est susceptible de recevoir un nombre pluriel de traductions culturelles – sous forme justement de « réalité ». La discussion porte donc sur l'étendue et la nature des traductions possibles du « réel » en « réalité », c'est-à-dire, du passage de l'expérience (ou de l'hypothèse) de l'existence d'un domaine intransitif indépendamment des individus – le réel – à sa mise en forme culturelle et surtout *institutionnelle* en tant que réalité. L'important est de cerner la « réalité » sociale au travers des « représentations ».

Tout en s'insérant dans une interrogation proprement philosophique¹⁷, la perspective socio-ontologique de la représentation a une indubitable spécificité – elle souligne notamment le rôle décisif des institutions dans la construction sociale de la réalité. C'est par ce truchement que la sociologie a repris et retravaillé la relation entre les mots et les choses. Si l'individu comme animal symbolique possède la capacité originale de « mettre » un monde entre lui et la nature, ce sont les soubassements institutionnels de la construction sociale du monde qui retiennent l'attention des sociologues. Comme cela est déjà visible dans l'étude pionnière de Durkheim sur la religion, ce sont alors les manières dont les réalités sociales informent les catégories cognitives qui ont fait l'objet de leur attention – le but étant d'analyser tout autant la genèse sociale des concepts que le travail de maintien du monde social qu'ils permettent¹⁸. Cette préoccupation est toujours active comme le montrent, par exemple, l'étude de Bourdieu sur l'État et son rôle décisif dans la définition légitime de la réalité dans les temps modernes¹⁹ ou Françoise Héritier qui, en revenant sur « les éléments du réel immuables, récurrents, qu'il n'est pas possible de décortiquer », souligne le rôle fondateur du partage mâle/femelle dans la constitution du « critère de l'*identique* et du *différent*²⁰ ».

Notons-le : si cette posture n'est pas exclusive aux démarches socio-ontologiques, elle souligne avec une grande force le fait que la vie en société se déroule au travers de catégories qui, non seulement rendent compte de la réalité, mais à proprement

expérience d'observation et dans ce sens, la réalité est toujours appréhendée à partir du champ expérientiel d'un observateur. Autant dire que la connaissance sur le monde est une connaissance sur l'observation de l'observateur (une observation de second degré) et par voie de conséquence que toute observation fait elle-même partie du monde qu'elle observe. En sociologie, c'est Luhmann qui incarne le mieux cette orientation indissociablement épistémologique et ontologique à travers un « constructivisme opérationnel » conséquent – le constructivisme dû stricto sensu aux représentations s'ouvre alors vers un constructivisme ontologique d'un autre type (Cf. Niklas Luhmann, *Systèmes sociaux*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2010 [1984]). Nous y reviendrons dans le prochain paragraphe.

¹⁷ Cette problématique apparaît comme un avatar de la querelle des universaux : cette question lancinante de la philosophie du Moyen Âge qui, pendant des siècles, a fait référence à la discussion pour savoir si la réalité se réduit à sa désignation (nominalistes) ou si, au contraire, elle transcende ses désignations (réalistes).

¹⁸ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985 [1912].

¹⁹ Pierre Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris, Seuil, 2012.

²⁰ Françoise Héritier, *Masculin/Féminin*, Paris, Odile Jacob, 1996 et « Les racines corporelles de la pensée », *Le Débat*, n° 159, 2010, p. 111-127.

parler, la structurent justement comme réalité. Comme nous le verrons ci-dessous, c'est dans ce cadre – par la notion d'imaginaire – que se place le noyau dur de la vision socio-ontologique de Castoriadis. La réalité sociale, abordée par le paradigme de la représentation, est donc indissociable d'un travail permanent de mise en cohérence symbolique²¹. Dans ces démarches, la représentation s'ouvre donc au travail des institutions du sens et à la question de l'ordre social²². Puisque la vie sociale est constamment une réalité perçue partagée, l'essentiel est de comprendre comment cette condition est continuellement renouvelée. L'extériorisation de la vie sociale est abordée par une typification d'habitudes et de routines donnant lieu progressivement à une institutionnalisation des conduites et à la formation d'un ensemble de rôles ou d'habitus. Variables selon les sociétés et les périodes, les institutions ont un effet de contrôle important puisqu'elles définissent des modèles prédéfinis de conduite canalisant dans un sens déterminé les actions. En bref, c'est bel et bien du travail de maintien des représentations par les institutions, plutôt que de la simple mise en langage du monde dont il est question dans les socio-ontologies de la représentation (ce qui intègre d'ailleurs les manières dont se construisent et s'instituent les catégories cognitives de la vie sociale²³, mais aussi les façons dont le structuralisme « constructiviste » des épistémès dominantes rend compte de l'évolution des connaissances collectives²⁴).

Le travail institutionnel est d'autant plus souligné que les démarches socio-ontologiques sont fort sensibles à la « nature » même des médiations ou des dispositifs symboliques ; au fait qu'ils constituent une « sphère » à part, dotée d'un fonctionnement interne spécifique, se différenciant tout autant de la réalité matérielle que de la dimension proprement subjective ou cognitive²⁵. Pourtant, et derrière cet accord de principe quant à la « réalité » de cette sphère, les désaccords font rage à l'heure de concevoir la « nature » de ces médiations (signes, symboles, significations, monde vécu, frontières, scripts, culture, imaginaire bien sûr...) ou les façons de rendre compte de l'usage qu'en font les acteurs (sens visé, communications, cadrages, échanges...). La prise en compte de cette pluralité de représentations est même à la base des travaux sur la déconstruction, sur l'hégémonie, voire sur les processus par lesquels certaines questions sociales deviennent – ou non – objet des représentations collectives ou médiatiques. Mais cette pluralité est aussi à la base du travail critique sur l'étiquetage social et les violences symboliques, qu'il s'agisse des dénominations (délinquants, déviants, minorités...) ou des catégories statistiques ; dans tous les cas, c'est le processus d'institutionnalisation, et par ce truchement de construction sociale

²¹ Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2006 [1966].

²² Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

²³ Aaron Cicourel, *Cognitive Sociology*, Harmondsworth, Penguin, 1974.

²⁴ Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

²⁵ Margaret R. Somers, « What's political or cultural about the political culture concept ? Toward an historical sociology of concept formation », *Sociological Theory*, vol. 13, n° 2, 1995, p. 113-144.

de la réalité, qui retient l'attention²⁶. Même lorsque les dimensions « matérielles » sont davantage prises en compte, qu'il s'agisse des identités culturelles²⁷, des catégories statistiques ou socioprofessionnelles²⁸, des luttes sociales²⁹, du sexe ou de genre³⁰, l'objectif principal est toujours de rappeler les manières dont chacune de ces réalités, et au-delà d'elles le monde social tout court, est constitué par des « représentations ».

Plus récemment, c'est aussi dans ce cadre qu'il faut interpréter les études qui, notamment aux États-Unis, renouvellent l'analyse des manières dont la culture informe l'action. Du rôle et du primat traditionnellement accordés aux « contextes », on passe aux « textes » : à savoir, la fonction spécifique qui revient à la culture et aux déterminants narratifs dans la structuration de l'action, que ce soit au niveau des scripts sexuels, des scénarii politiques ou des *storytellings* commerciaux³¹. La construction des situations et des conduites se doit alors de privilégier, et d'aborder avec plus de minutie que par le passé, la fonction exacte que les différentes formes culturelles – valeurs, cadres, répertoires, scripts, récits, frontières morales, institutions... – détiennent dans la mise en œuvre de la vie sociale. La reconnaissance de la diversité et de l'hétérogénéité des représentations invite à analyser le travail d'imposition des catégories symboliques communes – en fait dominantes – du monde.

Dans les démarches socio-ontologiques, il est aussi question des usages stratégiques des représentations. C'est un aspect qui a été particulièrement bien abordé par Goffman³². En interrogeant la « nature » de la vie sociale, il s'est surtout intéressé aux diverses manières dont il est possible d'imposer un cadre (de représentation) à une expérience. À la différence alors de positions radicales mettant en cause la réalité en tant que telle, ou s'interrogeant sur les entités premières, Goffman s'intéresse aux multiples relations que les acteurs entretiennent avec la réalité. La « réalité » devient alors plus une relation qu'une substance. C'est cette distinction qui lui permettra d'ailleurs de récuser l'opposition simple entre le réel et l'irréel : ce que nous dénommons « réel » s'oppose pour Goffman tout autant au jeu, au rituel, à l'apprentissage, à l'imposture, à l'expérimentation... qu'à l'« irréel » tout court. Bien entendu, toutes ces pratiques (jeu, expérimentation...) ont une existence effective, mais les acteurs ne

²⁶ Kenneth G. Gergen, *Le constructionisme social*, Lonay, Delachaux et Niestlé, 2001.

²⁷ Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris, PUF, 1983 ; Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

²⁸ Luc Boltanski, *Les cadres*, Paris, Minuit, 1982 ; Jürgen Kocka, *Les employés en Allemagne, 1850-1980*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1989.

²⁹ Antonio Gramsci, *Les cahiers de la prison* (cahiers 6-9), Paris, Gallimard, 1983 ; Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Thetford Press, 1985.

³⁰ Judith Butler, *Gender trouble*, New York, Routledge, 1999 [1990] ; Monique Wittig, *La pensée straight*, Paris, Balland, 2001.

³¹ Jeffrey Alexander, *The meanings of social life*, Oxford, Oxford University Press, 2003 ; John Gagnon, *Les scripts de la sexualité*, Paris, Payot, 2008 ; Christian Salmon, *Storytelling*, Paris, La Découverte, 2007.

³² Erving Goffman, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991 [1974].

les considèrent pas comme ayant le même statut de réalité que d'autres actions. Plus que jamais la réalité est une affaire de cadrages et de juxtaposition des cadrages : à côté d'une expérience « directe » du monde, il existe toute une série d'expériences plurielles de la réalité à la suite de toute une série de transformations de cadrages. Avec subtilité, la problématique, toujours au cœur du paradigme de la représentation, change quelque peu de nature. Il ne s'agit plus seulement d'affirmer que la réalité dépend des représentations, mais de signaler que les « représentations » (les cadrages) ont la capacité d'accorder des différentiels de « réalité » aux pratiques sociales³³.

Enfin, sans exhaustivité, une mention particulière des travaux sur la cosmopolitique s'impose dans ce contexte. Si bien des liens sont à établir avec l'ontologie de la production, notamment avec certains travaux autour de l'acteur-réseau, le concept de cosmopolitique est mobilisé par bien des anthropologues (ou philosophes) dans le but de redéfinir la relation entre la culture et la nature (des « métaphysiques cannibales » à Gaïa³⁴) et, à terme, les entités qui peuplent le monde. La guerre des représentations atteint ici son paroxysme puisqu'il est plus que jamais question de la réalité de la réalité et de l'incommensurabilité radicale des regards. Ces versions de l'ontologie de la représentation, en mettant en question l'épistémologie moderne et l'épuration historique du monde qu'elle a effectuée (autour d'une connaissance réputée capable de trancher définitivement les controverses), imposent l'idée de l'inévitabilité des « multi-vers » ontologiques.

Retenons l'essentiel : la problématisation de la réalité spécifique à cette première famille de démarches socio-ontologiques s'organise autour du « langage ». Malgré les dénégations, et en dépit même de l'intérêt porté aux pratiques, au fond, tôt ou tard, la vie sociale finit souvent par être construite en analogie plus ou moins étroite avec le langage, devenant ainsi un espace étrangement trop ouvert ou trop fermé des contraintes. Trop ouvert : la vie sociale est abusivement associée à une série illimitée d'énonciations. Trop fermé : dans sa variante structurale notamment, elle est censée être limitée par des bornes symboliques indépassables³⁵ ou en tout cas par des cadres

³³ L'analogie est forte avec ce que Danto caractérise comme la « transfiguration du banal » en tant que trait majeur de l'art contemporain : la capacité de l'artiste, de par sa légitimité sociale, à décréter le statut d'art – ou non – d'un objet. Cf. Arthur Danto, *La transfiguration du banal*, Paris, Seuil, 1989.

³⁴ Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009 ; Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 ; Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques, I et II*, Paris, La Découverte, 2003 ; Bruno Latour, « Quel cosmos, quelles cosmopolitiques ? », dans *Écologie politique*, dir. Émilie Hache, Paris, Editions Amsterdam, 2004.

³⁵ D'ailleurs, dans le structuralisme, cette plasticité ou cette rigidité ont été fortement accentuées par le passage d'une sémantique référentielle à une sémantique de relations internes. N'ayant plus de « matière » externe avec laquelle entrer en consonance, les différents systèmes de signes sont devenus des univers clos sur eux-mêmes et hautement contraignants. Pourtant, étrangement, c'est Lévi-Strauss lui-même qui a introduit la formule du « bricolage » pour faire référence aux multiples processus par lesquels les individus parviennent à l'agencement inédit de produits précontraints au cœur d'un nouvel espace de significations (Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962). Cette capacité combinatoire, sans être absolue, se prête cependant à un nombre tel de variations qu'il s'avère impru-

institutionnels très rigides. Or, la vie sociale résiste à une assimilation analogique avec le langage à cause, justement, de la « nature » des contraintes dont elle est le théâtre. Il n'y a pas, du point de vue des coercitions, d'isomorphisme entre ces deux registres. La difficulté principale de ces démarches réside dans le risque d'aborder les résistances spécifiques du monde social exclusivement – ou essentiellement – à partir de considérations cognitives ou symboliques³⁶.

Évitons tout malentendu : la dérive, dans certaines de ces socio-ontologies, vers la prise en compte des résistances de la réalité uniquement sous une forme symbolique est un risque effectif. Elle ne provient pas nécessairement de la négation d'une matérialité première, objective ou intransitive des faits sociaux (bien de ces démarches reconnaissent l'existence d'une réalité « extralinguistique »), mais du saisissement privilégié, voire exclusif, de la réalité à partir des catégories symboliques et de leur progressive évolution historique. Les formules sont parfois ambiguës. Puisque ce n'est que lors de leur « articulation » symbolique que les faits se constituent en tant que tels, c'est bien elle qui constitue l'« existence » d'un fait social et non sa référence « matérielle ». Les résistances de la réalité ne sont cernées qu'en tant qu'incompatibilités symboliques.

Pourtant, ce n'est pas la seule manière de rendre compte des résistances de la réalité. Toujours au sein des socio-ontologies de la représentation, la résistance a aussi été mise à l'actif des « forces » sociales, une problématisation bien visible, par exemple, dans la manière dont Williams, à la suite de Gramsci, a mobilisé la notion d'hégémonie³⁷. À la différence de la notion d'idéologie qui fait référence à un système formel d'idées fortement articulées entre elles, la notion d'hégémonie ne désigne pas une structure symbolique aussi homogène. À côté d'éléments faisant activement partie de l'hégémonie dominante, figurent toujours des éléments résiduels, formés dans une phase historique précédente, mais toujours présents dans une société donnée. Ce sont ces éléments « résiduels » ou « contre-hégémoniques » qui permettent justement d'exprimer des valeurs et des significations ne trouvant pas de place dans la culture dominante, et qui sont alors vécues et éprouvées à l'aide de ces formes rémanentes. Autrement dit, afin de rendre compte des incompatibilités symboliques entre éléments, l'analyse « sort » de la sphère symbolique proprement dite afin de tenir compte du travail des acteurs. Sournement, la socio-ontologie de la représentation s'ouvre en direction d'une autre forme de socio-ontologie.

Or, lorsque cette « ouverture » n'est pas explorée, comment nier que, tout en se défendant de toute dérive idéaliste, bien de ces perspectives risquent de réduire la réalité sociale, et ses résistances, sinon à leur seule perception, au moins à un pur

dent d'établir des limites ou des barrières définitives, en dépit de supposées incompatibilités symboliques.

³⁶ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

³⁷ Raymond Williams, « Hegemony » (p. 108-114) et « Dominant, residual, and emergent » (p. 121-127), dans *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

travail de traduction culturelle ou institutionnelle ? La dérive vers un idéalisme sémiologique est particulièrement visible dans certains regards postmodernes décrivant les sociétés contemporaines à travers une déliquescence ontologique généralisée de la réalité, une prolifération de « distorsions » cognitives, un « flottement » généralisé des signes, l'existence de purs « simulacres », ou encore comme le lieu d'une réalité purement « virtuelle » ou même comme une société « liquide ». Or, énoncées de cette manière, ces visions n'ont que peu d'intérêt sociologique tant il est évident que les individus n'ont pas perdu, dans l'ordinaire de leur existence, le sens de la différence entre la « réalité » et la « fiction » ou le « virtuel ». Rien d'étonnant alors si, face aux risques de ces excès, certains travaux proposent un travail de thérapie analytique afin de distinguer les usages acceptables ou non de la formule la « construction sociale de la réalité³⁸ ».

La force de cette première socio-ontologie est d'aborder les résistances de la réalité par la dialectique entre des faits « bruts » – objectifs et indépendants des individus – et des faits sociaux, au sens précis du terme, insérés donc dans la trame significative du monde social. La réalité est ce qui résiste, et le cœur de cette résistance (frontières cognitives, luttes d'intérêts...) s'exprime lors du travail de mise en représentation institutionnalisée du monde. Autrement dit, les faits sociaux n'existent qu'au travers d'un processus d'institutionnalisation, même si, une fois ce processus effectué, ils sont animés par des régularités objectives (comme c'est le cas, par exemple, de la monnaie³⁹). En tout cas, avec la reconnaissance de cette dernière dimension, on est à la lisière d'un autre regard socio-ontologique. Comme on le verra ci-dessous, le grand intérêt de l'œuvre de Castoriadis est d'avoir formulé une version socio-ontologique totale de la représentation autour de l'imaginaire. Mais avant d'aborder sa proposition et ses difficultés, explicitons les contours théoriques des deux autres grandes démarches.

Réalité et production

Dans cette deuxième problématisation, ce qui retient vraiment l'attention ce sont les manières concrètes – « matérielles » et « pratiques » – de production de la vie sociale. Cette préoccupation de base explique d'ailleurs, dans ces socio-ontologies, la longue centralité de la dynamique entre l'objectivation (le devenir-monde de la vie sociale par sa fabrication) et l'aliénation (la perte de conscience que la réalité sociale est le fruit – et seulement le fruit – d'une fabrication).

³⁸ Ian Hacking, *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?*, Paris, La Découverte, 2001.

³⁹ Searle définit les faits sociaux comme subjectifs d'un point de vue ontologique (ils n'existent que parce qu'ils sont de nature sociale), mais objectifs d'un point de vue épistémologique (en dépit de leur genèse, ils peuvent être objet d'une connaissance visant à un établir une vérité objective). Cf. John Searle, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998 [1995].

Si la première grande formulation intellectuelle de cette vision se trouve dans le *verum factum* de Vico – « le critère et la règle de la vérité se trouvent dans l’avoir fait⁴⁰ » –, ce n’est qu’avec le marxisme qu’elle va vraiment prendre corps. Ce qu’on a dénommé le paradigme de l’herméneutique du travail résume bien cette posture : la compréhension de la réalité exige un retour permanent vers son processus de production. Pour Marx, la conception de la réalité en tant que praxis suppose la capacité d’une réappropriation globale de la vie sociale en tant que pratique. Et à son tour cette compréhension ne peut qu’être pratique puisque « toute la vie sociale est essentiellement pratique⁴¹ ». Feuerbach avait montré que derrière les dieux et à leur origine, il y avait l’aliénation des hommes. Marx s’est efforcé de montrer que toute la société, malgré ses opacités, n’est que pratique humaine. Tout un versant de l’œuvre de Marx tourne ainsi autour de la volonté de percer les différents projets d’occultation du monde en tant que pratique au travers des notions d’aliénation, d’idéologie, du fétichisme de la marchandise. Il s’agit de dévoiler la vérité derrière l’illusion, de séparer la conscience de la fausse conscience. La réalité est travail, et cette nouvelle conception de la réalité exige un nouveau critère de vérité : c’est « dans la pratique que l’homme a à faire la preuve de la vérité, c’est-à-dire de la réalité et de la puissance de sa pensée, la preuve qu’elle est de ce monde⁴² ». Rien d’étonnant que certains aient pu établir un lien entre le marxisme et le pragmatisme⁴³.

La praxis apparaît ainsi comme un concept central de la socio-ontologie marxiste : c’est par le travail que les hommes parviennent – ou pourraient parvenir – à se cerner « comme les acteurs et les auteurs de leur propre histoire⁴⁴ ». L’analyse que Marx fournit du travail dans le capitalisme est en filiation étroite de cette problématique : c’est le travail qui produit de la valeur, ou dans des mots plus précis, seul le travail a une véritable dimension créatrice. Tous les objets créés par l’homme – comme toutes les institutions d’ailleurs – ne sont que du travail cristallisé, toutes les marchandises sont du « travail mort ». L’essentiel de la phénoménologie économique de Marx tourne ainsi autour de la volonté de dé-réifier les catégories économiques en montrant jusqu’à quel point elles ne sont rien d’autre que des mystifications du travail humain. C’est même par la praxis, et l’objectivation essentielle dont elle est porteuse, que l’homme se fait lui-même, qu’il devient ce qu’il fait. Certes, pour Marx il y a

⁴⁰ Giambattista Vico, *Principes d’une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, Paris, Éditions Nagel, 1953 [1744]. Cependant, écrite en 1744, la *Scienza nuova* enferme deux limitations essentielles. La première est liée au rôle que Vico accorde encore à Dieu : si les hommes font l’histoire, ils ne le font qu’avec le concours de la Providence. La seconde, encore plus importante, est qu’au-delà de la formule, Vico n’a que très superficiellement évoqué les raisons et les processus par lesquels les hommes font effectivement l’histoire.

⁴¹ Karl Marx, « Thèses sur Feuerbach » [1845], dans Karl Marx et Friedrich Engels, *L’idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1976 [1844], p. 3.

⁴² *Ibid.*, p. 1.

⁴³ Richard J. Bernstein, *Praxis and action*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1971.

⁴⁴ Karl Marx, *Misère de la philosophie* [1847], dans *Œuvres, Économie*, t. 1, Paris, Gallimard, 1965, p. 84.

toujours, précédant l'homme, un « substrat matériel », une « nature », une « matière première » toujours déjà-là, mais l'essentiel de son effort est de se pencher sur le travail et l'univers des objets créés et recréés par le travail, c'est-à-dire, cet échange inépuisable entre l'homme et la nature au sein de configurations sociales de plus en plus autonomes et épaisses. Autant dire que la notion de praxis a trois significations chez Marx : ontologique, anthropologique et historique. L'influence durable de ce cadre d'interprétation sur Castoriadis est évidente.

Aucun autre texte de la tradition marxiste ne montre mieux cette attitude socio-ontologique que l'analyse que Georg Lukács a consacrée au fétichisme de la marchandise⁴⁵. La notion fait explicitement référence à la transformation de processus vifs en choses mortes, à la mutation des êtres en choses, qui ne tardent pas à se présenter à l'homme comme une « deuxième nature » aliénée. Toutes les formes d'objectivité et toutes les formes correspondantes de subjectivité sont marquées par la structure de la relation marchande, ce qui produit autant une pseudo-objectivité qu'une pseudo-subjectivité. Dans le capitalisme, l'homme devient le spectateur impuissant d'un ensemble réifié de processus qu'il découvre comme étranger et menaçant.

Bien entendu, la réduction de la réalité au seul travail n'est pas la seule voie possible de cette matrice socio-ontologique. De Wright Mills à Habermas, sans oublier les premiers travaux de Baudrillard et même l'étude sur la dialectique de Sartre, il s'agira, souvent dans le sillage critique du marxisme, de souligner à la fois la force de cette conception productive de la réalité, tout en la dissociant de son assise exclusive autour de l'herméneutique du travail. Un projet encore plus explicite dans les démarches qui, comme c'est le cas avec le réalisme critique, ont pris une distance plus grande et plus marquée avec le marxisme⁴⁶. Pour Anthony Giddens, par exemple, la dualité du structurel souligne la récursivité permanente de la vie sociale, et permet d'avoir une vision ontologiquement dynamique de la production incessante de la réalité : les structures n'existent qu'au niveau de l'action et les actions ne peuvent exister que grâce aux structures. La réalité est cernée comme le fruit de l'activité humaine – mais bien au-delà de la seule herméneutique du travail⁴⁷. D'autres, comme Bhaskar, préfèrent souligner davantage la transformation que la production : dans le « modèle transformationnel de l'activité sociale », les acteurs ne sont pas censés fabriquer la société, mais se limitent, à partir de formes sociales toujours déjà-là, à la reproduire et à la transformer⁴⁸. Toujours dans une intuition proche, Archer va

⁴⁵ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960 [1923], p. 109-256.

⁴⁶ Margaret Archer *et al.*, *Critical realism : essential readings*, London, Routledge, 1998.

⁴⁷ Anthony Giddens, *La constitution de la société*, *op. cit.*

⁴⁸ Roy Bhaskar, *The possibility of naturalism*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1989. Le réalisme critique de Bhaskar propose une vision multi-stratifiée de la réalité, en différenciant entre un niveau profond, « réel », non directement observable, qu'il distingue de deux autres niveaux, l'« empirique » et l'« actuel ». Le but est de faire reconnaître que les structures (la « société »), tout en

distinguer, grâce au primat qu'elle accorde à la dimension temporelle (toute production vient toujours « après » une réalité initiale), entre une morphogenèse (transformation) ou une morphostase (reproduction) de la réalité – mais dans les deux cas, l'articulation entre l'action et la structure passe par un décalage temporel : le passé, sous la forme de structures, précède les actions dans le présent, et à leur tour, les actions peuvent modifier les structures dans le futur par leur déroulement⁴⁹. Dans ces visions, l'articulation plus ou moins univoque entre l'acteur et le système (par la socialisation) cède le pas à des problématiques plus ouvertes, voire plus contingentes, de production et de reproduction de la vie sociale. La réalité sociale est indissociablement contraignante et habilitante.

Si l'*agency* a élargi la socio-ontologie de la production au-delà du seul travail, la production de la vie sociale est cependant restée cantonnée aux seuls facteurs sociaux et humains. C'est cette homogénéité ontologique qui est mise en question depuis quelques décennies. La production de la réalité est abordée à partir de l'assemblage d'éléments autrement plus hétérogènes. La notion de réseau, dans toute sa polysémie, résume mieux que n'importe quel autre concept cette perspective, sans doute parce qu'elle s'insère dans la conception d'un connexionnisme universel⁵⁰. Les visions ontologiques les plus conséquentes défendent l'idée d'une « relationnalité » radicale : les associations ne s'établissent pas vraiment entre éléments déjà constitués, donc préalables et indépendants à la relation, mais ce sont les relations qui, en mettant en relation des « ingrédients » divers, les constituent véritablement en tant qu'éléments⁵¹. La caractéristique de chaque élément n'est plus considérée comme un trait intrinsèque ; il dépend du réseau – ou du système chez Luhmann – dans lequel il s'insère. L'association et l'assemblage deviennent le cœur d'une autre version de la socio-ontologie de la production. L'attention se centre sur les dispositifs d'objectivation et le travail d'assemblage : la stabilité des objets et des pratiques n'est conçue que comme le résultat complexe et temporaire d'assemblages matériels.

Une mention spéciale doit être faite ici à l'œuvre de Latour où se trouve une des versions les plus radicales de cette perspective ontologique. Sa tentative consiste à dépasser la dichotomie entre la société et l'individu en récupérant les objets sur lesquels repose la vie sociale⁵². Toutes les interactions sont encadrées par une myriade

préexistant aux individus, dans le sens où c'est quelque chose qu'ils n'ont jamais directement fait, n'existent qu'en vertu de leur activité.

⁴⁹ Margaret Archer, *Realist social theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁵⁰ Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 208-230.

⁵¹ John Law et John Hassard (dir.), *Actor network theory and after*, London, Blackwell, 1999 ; Manuel Castells, *L'ère de l'information*, t. 1, *La société en réseaux*, Paris, Fayard, 1998 [1996] ; Fernando J. García Selgas, *Sobre la fluidez social. Elementos para una cartografía*, Madrid, CIS, 2007 ; Manuel DeLanda, *A new philosophy of society*, New York, Continuum, 2006 ; Harrison C. Whyte, *Identité et contrôle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011 [2008]. Sur ce point, l'enchevêtrement entre le constructivisme radical et la socio-ontologie de la production est évident.

⁵² Bruno Latour, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.

d'« actants » dispersés dans l'espace et dans le temps qui, dans leurs enchevêtrements pluriels, ne constituent nullement une structure, mais permettent cependant d'expliquer les effets de structuration à l'œuvre, grâce à une série de connexions matérielles. Pour Latour, cette inflexion exige de ne plus considérer les objets comme purs intermédiaires des humains, mais au contraire, et dans un renversement saisissant de la célèbre formule de Durkheim, de traiter les choses comme des faits sociaux. Le noyau dur de cette perspective est donc de critiquer la réduction de l'association (en fait de la fabrication de la vie sociale) au seul modèle de l'interaction sociale (et du travail). L'ontologie n'est plus uniquement sociale, puisqu'elle passe par la constitution d'une série de réseaux permettant de stabiliser diverses objectivations grâce à différentes alliances entre acteurs humains et non-humains⁵³. Plus que jamais, l'ontologie de la vie sociale est cernée à partir de sa fabrication et ce qui prime est bien l'agencement entre éléments (*l'ontological glue* entre eux). Pourtant, et en dépit d'une indéniable nouveauté, nous sommes toujours dans la socio-ontologie de la production, même si l'ancienne figure du « travailleur » a été remplacée par un souci d'« ingénieur ».

Malgré son importance, le travail de Latour doit être mis en relation avec d'autres travaux qui explorent aussi, à la lumière d'une ontologie élargie de la production, les processus de fabrication des « objets » scientifiques (ADN, microbes...) ou avec les débats sur l'avènement d'une nouvelle ère géologique autour de l'anthropocène. L'idée des sciences en tant que productrices des mondes qui « meublent » l'univers de nouveaux objets, s'impose progressivement⁵⁴, et avec elle l'idée d'une ontologie de la production d'un nouveau genre – Ian Hacking n'a pas hésité à parler, afin de caractériser ces capacités tous azimuts de création et de fabrication, d'« ontologies historiques⁵⁵ ».

Ceci nous ramène à notre préoccupation centrale – la spécificité de cette voie socio-ontologique et la manière dont elle envisage les résistances de la réalité. Si les résistances proprement « matérielles » de la réalité ne sont pas complètement étrangères à ces perspectives, ce n'est nullement cet aspect qui est vraiment retenu ; les résistances sont surtout abordées par la tension entre l'objectivation consciente de l'homme et le constat d'aliénation – sous la forme d'un « oubli » de cette vérité ou d'une « impuissance » face à la production en elle-même. C'est dans ce sens d'ailleurs que cette socio-ontologie a souvent repris – et prolongé – la notion d'aliénation de Marx – un aspect patent aussi dans le travail de Castoriadis. La résistance de la réalité se colore alors souvent d'un aspect « pathologique » : le sujet s'avère incapable de se reconnaître dans ce qu'il fait. Certes, dans ces interprétations, l'aliénation peut être soit une dimension ontologique inévitable de la praxis humaine,

⁵³ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

⁵⁴ Sophie Houdart et Olivier Thiery (dir.), *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2011.

⁵⁵ Ian Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

soit, au contraire, le résultat surmontable d'une dimension historique. Mais, dans tous les cas, elle est au cœur de la définition de la réalité comme ce qui résiste. Même chez quelqu'un comme Latour, en apparence très éloigné de cette filiation critique, cette dialectique est à l'œuvre. Qu'il s'agisse de quasars, du PIB ou des microbes, ce sont les dispositifs, permettant – ou non – l'inscription et la stabilisation dans le réel de chacun d'entre eux, qui sont au centre de l'analyse. Double résultat : d'un côté, le monde entier devient un immense laboratoire (où « tout » peut être assemblé) et de l'autre côté, la réalité est ce qui résiste de par la force temporaire de ce qui a été assemblé (la pérennité des « êtres » s'explique par la force des alliés et des porte-parole des réseaux assemblés). Étrangement, le passage par l'« interobjectivité » du monde ne fait que porter à son paroxysme le présupposé subjectiviste d'un univers susceptible de fabrication continue et son corollaire d'aliénation.

Si les points de contact entre cette démarche et la socio-ontologie de la représentation (notamment avec les démarches constructivistes) sont notoires, elles n'en sont pas moins porteuses de deux problématisations différentes. Ici, la résistance de la réalité, malgré le volontarisme souvent de mise dans ces travaux, est bien mieux cernée dans ses aspects proprement matériels. Certes, la conscience du caractère produit de la réalité sociale finit parfois par faire chair avec l'idée – quelque peu différente – d'une réalité pouvant être, sans répit, transformée par la volonté humaine. Et pourtant, et parfois à leur corps défendant, ces démarches ne cessent d'ouvrir inlassablement la question des résistances du monde social : une fois objectivés, les faits sociaux ne sont pas modifiables, ou difficilement, par la volonté humaine. On verra ci-dessous l'importance de cette dialectique – et de cette tension – dans la socio-ontologie de Castoriadis.

Réalité et action

Tout en s'accordant sur le postulat que la réalité est ce qui résiste, la socio-ontologie de l'action propose une troisième problématisation. La spécificité de l'action est d'attirer l'attention sur les moments effectifs des problématisations de la conduite par les résistances de la réalité. Comme on le verra, et c'est là que réside la véritable spécificité de cette démarche, la problématisation du rapport à la réalité à partir de l'action impose presque d'emblée à la fois l'évidence d'un monde social supposé contraindre fortement les conduites et les constats du caractère souvent hautement problématique des contraintes sur les acteurs. Pour comprendre cette tension, il est nécessaire de différencier entre, d'une part, des coercitions pouvant opérer indépendamment de leur reconnaissance par les acteurs et, d'autre part, la reconnaissance explicite et « vécue » des moments de friction avec la réalité. Rien de surprenant à cet égard : la prise en compte des résistances de la réalité est ce qui sépare justement l'action de la fiction, les rêveries ou le sommeil. Or, autour de cet accord, deux grandes positions se différencient selon que le caractère problématique des résistances de la réalité soit placé en amont ou en aval de l'action.

Aucune autre démarche n'a mieux abordé cette question que le pragmatisme et sa volonté de faire de la réussite ou de l'échec d'une action son critère central d'évaluation⁵⁶. Le grand partage s'établit entre des actions qui, suivant des règles ou des croyances, s'insèrent sans problème dans le monde, et des actions qui, au contraire, rencontrent des situations problématiques et, de ce fait, obligent à inventer de nouvelles règles⁵⁷. Autant dire que les résistances de la réalité se constatent *en aval* de l'action. Dans ce sens, il faut reconnaître toute la pertinence de la relecture que Joas a faite de la tradition pragmatique (et la distance de cette démarche avec la vision de Castoriadis) : toute action est créatrice parce que, dans son devenir même, elle se doit de résoudre et de dénouer des obstacles⁵⁸. Cependant, dans cette démarche, les clés de la réussite ou de l'échec d'une action ne sont jamais immédiatement données par un état matériel du monde ; les raisons et les facteurs de réussite et d'échec se construisent dans le cadre des relations sociales. Un des grands mérites du pragmatisme est justement d'avoir souligné à quel point l'acteur est dépendant, lors de l'évaluation de la réussite ou de l'échec de son action, du contexte interindividuel et collectif dans lequel il agit⁵⁹. En prenant cette position, les pragmatistes ne récusent pas l'existence d'une réalité extérieure aux acteurs, mais ils soulignent que l'action de l'environnement est indissociable des significations sociales. Surtout, comme pour la socio-ontologie de la praxis, la pratique est le principe de vérification – voire de vérité – de la relation entre l'action et la réalité⁶⁰. C'est dans la pratique que la pensée doit donc faire la preuve de sa pertinence ; les pragmatistes pensent même les théories comme des outils grâce auxquels l'esprit opère dans la réalité.

Or, le succès d'une action, ici et maintenant, ne présage en rien de sa fortune future, puisque les individus créent constamment de nouveaux langages, et qu'en plus, il existe différentes manières (scientifique, morale, esthétique...) de se rapporter à la réalité⁶¹. Ce qui questionne en profondeur l'idée d'une sanction-couperet objective et

⁵⁶ William James, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 2007 [1907]. Reconnaissons cependant que ce n'est pas toujours l'action et son rapport à la réalité qui est au cœur du pragmatisme, mais plutôt la question de la stabilisation du monde entre les acteurs – le monde qui « tient » les individus. Le pragmatisme n'est pas toujours une philosophie de l'action ; il est bien davantage une philosophie de la pratique et de la réalité en train de se faire. Dans sa version de sociologie pragmatique, Boltanski et Latour ont fortement accentué cette dimension. Autrement dit, la réalité est tout autant sinon davantage étudiée à partir de la socio-ontologie de la production que de l'action à proprement parler.

⁵⁷ Jean-Pierre Cometti, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Gallimard, 2010, p. 339-340.

⁵⁸ Hans Joas, *La créativité de l'agir*, Paris, Cerf, 1999 [1992].

⁵⁹ Notons-le, ce souci est constant à bien d'autres démarches, chaque fois qu'il est question des moments de problématisation des significations, lorsque les routines ou les schémas de typifications, et plus largement le sens commun, s'avèrent insuffisants pour réintégrer et absorber des « sauts » ou des « ruptures » dans les habitudes quotidiennes. Cf. Harold Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 2007 [1967].

⁶⁰ William James, *Le pragmatisme*, *op. cit.*, p. 113 : « La méthode pragmatique vise à interpréter chaque notion en fonction de ses conséquences pratiques ».

⁶¹ C'est pourquoi, comme le souligne Putnam, la correspondance avec la réalité est, à la lettre, une formule creuse pour définir la vérité ; encore faut-il être capable de préciser les critères de confirmation.

immuable de la réalité comme principe de vérité. Si la différence du pragmatisme avec un réalisme naïf (et l'idée que la réussite ou l'échec d'une action sont le résultat direct et immédiat des coercitions du monde) est patente, il n'en reste pas moins que le processus lui-même de sanction par la réalité est souvent sous-analysé. En fait, il y a une ambiguïté permanente dans le pragmatisme. Pour Dewey, par exemple, tout jugement résulte d'une situation problématique, l'important est donc de « découvrir ce que sont le ou les problèmes qu'une situation problématique pose à l'enquête⁶² ». Cependant, il n'est jamais entièrement clair sur ce qui prime au moment de la définition de la situation problématique – une expérience d'entrave pratique ou un désaccord entre acteurs⁶³. D'ailleurs, dans les aspects les plus pragmatiques de son travail, comme dans ses études sur la science moderne et les pratiques d'expérimentation, il est possible de repérer la même hésitation chez Latour⁶⁴. Comme Dewey, il ne tranche jamais vraiment entre ces deux perspectives, tant ses études oscillent entre, d'une part, une vision accordant une place plus ou moins effective et directe aux objets, en fait à la matérialité intrinsèque du monde dans les jugements ; et, d'autre part, une vision plus nietzschéenne où c'est l'épreuve de force qui semble – parfois en dehors de toute contrainte matérielle – trancher une controverse. Bien entendu, les deux processus peuvent être complémentaires entre eux, mais ils n'en définissent pas moins deux questions différentes.

C'est autour de ce point que s'organise une seconde variante de la socio-ontologie de l'action. Elle problématise autrement le moment de la problématisation de l'action par la réalité en reconnaissant le fait que, *d'ordinaire*, le couperet pratique des actions dans la vie sociale repose davantage sur un *postulat imaginaire* que sur des sanctions concrètes⁶⁵. Autant dire que la certitude des résistances de la réalité s'établit *en amont* de l'action. C'est donc en prenant acte de la complexité des problématisations en aval de l'action par la réalité que ces démarches élargissent la focale⁶⁶.

Cf. Hilary Putnam, *Pragmatism : an open question*, Oxford, UK & Cambridge, USA, Blackwell, 1995 [1992].

⁶² John Dewey, *Logique : la théorie de l'enquête*, Paris, PUF, 1993 [1938], p. 173.

⁶³ John Dewey, *La formation des valeurs*, Paris, La Découverte, 2011.

⁶⁴ Bruno Latour, *Aramis, ou l'amour des techniques*, Paris, La Découverte, 1992 et *Les microbes, guerre et paix*, Paris, La Découverte, 2001 [1984].

⁶⁵ Prendre pleinement acte de cette spécificité de la vie sociale, amène à établir quelques distances face aux versions canoniques de la tradition pragmatique. Dans la vision pragmatiste, l'enquête ne se produit que lorsqu'un acteur, individuel ou collectif, se heurte à une difficulté qui engendre un doute ou une incertitude. La manière dont Erving Goffman (*op. cit.*) étudie la rupture de cadrages ou la façon dont la notion d'épreuves a été mobilisée dans la sociologie de l'acteur-réseau ou de la justification, partage cette intuition.

⁶⁶ D'ailleurs, le destin d'une action ne peut pas ne pas se complexifier dès qu'on prend acte que toute action – ou presque – en fonction de la temporalité d'évaluation choisie est susceptible, au moins potentiellement, de voir sa signification initiale se renverser. Ce processus, parfois dénommé conséquences non intentionnelles de l'action, est à l'œuvre dans des représentations aussi contrastées que la théodicée

En effet, bien des actions, y compris lorsqu'elles vont à l'encontre de certaines règles ou attentes collectives, ne connaissent pas vraiment, à cause de la particulière consistance de la vie sociale, de « coups d'arrêt⁶⁷ ». L'idée d'un environnement social et culturel à détente durable et constante, établissant des limites indépassables, et permettant de dégager des accords pragmatiques stables et solides sur ce qu'est la réalité (grâce au succès ou à l'échec des actions), n'est qu'un cas de figure parmi bien d'autres – et loin d'être le plus fréquent. Hormis quelques situations, là où l'échec d'une action, après évaluation et élaboration explicites, prouve pratiquement à l'acteur, comme aux autres, son erreur, l'essentiel de la vie sociale se déroule à l'abri de ce type de considérations. Les critères d'évaluation de l'action seraient donc bien plus labiles que ce que laisse souvent sous-entendre le sens commun ; dans bien des situations, l'action se déroule dans une sorte de clair-obscur que l'acteur ne s'efforce pas, ou rarement, d'éclaircir⁶⁸.

Ces travaux mettent ainsi en question l'idée que les acteurs s'engagent, lorsqu'ils rencontrent une résistance ou un désaccord lors de leur action, dans un processus de clarification conceptuelle⁶⁹. À part quelques situations de ce type, où de toute évidence l'intérêt pratique cède le pas à une posture intellectuelle ou de justification, les acteurs continueraient quotidiennement à agir en dépit de divers démentis ou tensions, y compris interactifs, que la réalité leur oppose. Les individus peuvent longtemps rester immuns, voire indifférents, aux réactions plus ou moins hostiles de leur environnement s'ils disposent de protections *pratiques* suffisantes⁷⁰. Ce qui entraîne deux conséquences. D'une part, cela oblige à prendre acte de l'importance du temps dans le saisissement des heurts avec la réalité – aspect qui ne retient pas toujours l'attention qu'elle mérite⁷¹. D'autre part, cela invite à ne pas aborder cette problématique uniquement comme une question se décidant en aval, et pouvant alors prendre,

chrétienne, la ruse de la Raison hégélienne, les fonctions latentes, l'aliénation ou encore les effets pervers.

⁶⁷ Danilo Martuccelli, *La consistance du social*, Rennes, PUR, 2005.

⁶⁸ C'est par exemple ce qui ressort des enquêtes sur l'évaluation du travail scolaire (cf. Anne Barrère, *Les lycéens au travail*, Paris, PUF, 1997) ou sur le fonctionnement des services psychiatriques où, une fois une hospitalisation effectuée, il est difficile de distinguer entre des comportements sains ou pathologiques (cf. David L. Rosenhan, « Être sain dans un environnement malade », dans *L'invention de la réalité*, dir. Paul Watzlawick, Paris, Seuil, 1988).

⁶⁹ Erhard Friedberg, *Le pouvoir et la règle*, Paris, Seuil, 1993.

⁷⁰ C'est par exemple la conclusion à laquelle parvient Declerck à propos de la trajectoire de certains exclus – pas tous : leur indifférence à l'environnement, rendu possible par leur entourage familial, peut les « protéger » pendant longtemps d'une déchéance personnelle. Cf. Patrick Declerck, *Les naufragés*, Paris, Plon, 2001, p. 320.

⁷¹ C'est, par exemple, le postulat implicite des ouvrages, par ailleurs très stimulants, de Morel sur les décisions absurdes : il ne souligne jamais assez les laps de temps longs s'écoulant avant qu'une action ne rencontre une opposition ou ne soit l'objet d'une problématisation correctrice. Cf. Christian Morel, *Les décisions absurdes*, Paris, Gallimard, 2002 et *Les décisions absurdes*, II, Paris, Gallimard, 2012.

comme dans le célèbre exemple de la dissonance cognitive, des proportions extrêmes⁷², mais comme une certitude postulée *en amont* et d'emblée par les acteurs.

Le glissement de l'aval vers l'amont comme lieu de problématisation du rapport entre l'action et la réalité est bien visible dans la lecture que Schütz propose du Quichotte⁷³. Comment Don Quichotte parvient-il à neutraliser l'existence d'une réalité qui va à l'encontre de ses croyances ? La proposition de Schütz est que, pour y parvenir, Don Quichotte est contraint de gérer les contradictions à l'aide d'interprétations *ad hoc* (comme celle, par exemple, produite par les enchanteurs) permettant la coexistence et la compatibilité entre différents sous-univers de signification. Pourtant, menée à partir de considérations exclusivement cognitives, l'analyse de Schütz sous-estime largement les soubassements proprement *pratiques* des aventures du Quichotte, à savoir que les arrangements *pratiques* avec l'environnement peuvent être multiples et se révéler actifs pendant des laps de temps plus ou moins longs. « N'importe quoi » n'est pas opératoire dans la vie sociale. Et pourtant, bien des attentes, voire des croyances (y compris parmi les plus « délirantes », si on se réfère toujours au Quichotte), ne sont en aucun cas immédiatement démenties – comme le montre l'analyse proposée par Nabokov qui finit par distinguer vingt actions couronnées de « succès » et vingt autres sanctionnées par un « échec⁷⁴ ». Certes, une partie de l'explication réside dans des mécanismes de défense proprement cognitifs. Mais cela n'est qu'une partie de la vérité. Si cela se révèle possible, c'est aussi parce que, très pratiquement, les acteurs peuvent souvent continuer à opérer dans la réalité sociale, avec une efficacité certaine, et pendant un laps de temps plus ou moins long, à l'aide de représentations pourtant jugées comme fausses ou discutables à partir d'une croyance dominante⁷⁵. Autant dire que les résistances escomptées de la réalité sont davantage à cerner comme une question imaginaire (en amont donc de toute action et heurt concrets) que comme une affaire pragmatique et en aval.

Il s'agit d'un aspect bien reconnu, au moins implicitement, par Robert K. Merton à l'aide de la notion de prophétie autoréalisatrice. Comment est-ce possible qu'en s'appuyant sur des représentations « fausses » (disons controversées), un acteur puisse finir par produire des conséquences « vraies » (disons réelles⁷⁶) ? D'emblée, Mer-

⁷² Léon Festinger, Hank Riecken, Stanley Schachter, *L'échec d'une prophétie*, Paris, PUF, 1993 [1956].

⁷³ Alfred Schütz, « Don Quichotte et le problème de la réalité » [1953], dans *Essais sur le monde ordinaire*, Paris, Le Félin, 2007.

⁷⁴ Vladimir Nabokov, *Littérature III. Don Quichotte*, Paris, Fayard, 1992 [1983].

⁷⁵ Bien entendu, tout n'est pas arbitraire, mais l'éventail des possibilités est tel, qu'il a parfois été légitime de conclure que presque toutes les solutions peuvent s'adapter à presque tous les problèmes à condition qu'ils émergent à peu près en même temps. Cf. James G. March et Johan Olsen, *Rediscovering institutions*, New York, The Free Press, 1989, chapitre IV.

⁷⁶ Le problème n'a pas échappé à Merton lui-même qui, pour y répondre, fait référence au temps comme critère ultime d'évaluation (par exemple à propos des conséquences de l'exclusion des travailleurs noirs des syndicats américains). Cf. Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965 [1949].

ton a différencié entre une conception plutôt institutionnelle de la prophétie autoréalisatrice (elle n'opère que dans la mesure où elle devient une croyance socialement partagée) et une conception trop subjectiviste de ce qu'il avait lui-même baptisé à l'origine le « théorème de Thomas », et qui risque de faire oublier à quel point l'action sociale est bornée par un grand nombre de facteurs collectifs⁷⁷. Or, comme Merton en viendra à le reconnaître lui-même, la liberté de définition subjective des situations n'est pas illimitée, puisque « si les individus ne définissent pas des situations réelles comme réelles, celles-ci seront néanmoins réelles dans leurs conséquences⁷⁸ ». Or, en évoquant cette dimension, et sans qu'il en soit peut-être entièrement conscient, Merton « glisse » d'une analyse fondée – et uniquement fondée – sur des observations factuelles en aval (pour controversées qu'elles puissent être comme c'est le cas, y compris pour des raisons temporelles, dans les prophéties autoréalisatrices) vers une interprétation s'appuyant sur une croyance en amont – la certitude cognitive de l'existence des résistances effectives dans la réalité malgré la difficulté à l'établir. La problématisation de l'action par la réalité devient davantage une supposition qu'une expérience, la certitude en amont prime sur les constats en aval. Merton ne l'affirme pas explicitement, mais c'est bel et bien le principal postulat de cette seconde variante de l'onto-sociologie de l'action : toute conduite présuppose que la réalité est ce qui résiste, mais dans la mesure où la résistance peut s'avérer opaque au niveau de l'action elle-même, il faut reconnaître le rôle d'éléments proprement imaginaires dans l'établissement du caractère incontournable de la réalité.

Le propre de cette voie de la socio-ontologie de l'action tient justement à ce que les individus opèrent au sein d'un environnement où les limites sont fondamentalement indéterminées du point de vue de la pratique et systématiquement présentes au niveau de l'imaginaire. La relation entre l'action et la réalité, pour ouverte qu'elle s'éprouve dans les faits – en aval donc –, est inséparable du *postulat* de l'existence de moments inévitables de corrections – c'est-à-dire, en amont. Autant dire que ces corrections sont plus une croyance – un « principe de réalité » – qu'une expérience directe (si elles sont toujours supposées, elles sont bien plus rarement éprouvées) ; et en même temps, elles sont bel et bien à la base de la croyance fondatrice de l'expérience de l'action⁷⁹.

La socio-ontologie de l'action oscille ainsi entre, d'une part, une conception pragmatique et proprement factuelle des résistances de la réalité et, d'autre part, une

⁷⁷ C'est ainsi que, comme le montre « l'effet Pygmalion », le fait de considérer certains élèves comme particulièrement aptes à la connaissance induit chez les enseignants un traitement spécifique, qui favorise, dans certaines limites, un réel processus d'apprentissage. Pourtant, comme on le sait, l'exemple n'est pas toujours probant à la fois pour des raisons « objectives » et pour des raisons tenant à la non-institutionnalisation collective des attentes enseignantes. Cf. Robert A. Rosenthal et Lenore Jacobson, *Pygmalion à l'école*, Tournai, Casterman, 1983 [1968].

⁷⁸ Robert K. Merton, « Social problems and sociological theory », dans *Contemporary social problems*, dir. Robert K. Merton et Robert Nisbet, 4^e éd., New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1976, p. 22.

⁷⁹ Danilo Martuccelli, *Les sociétés et l'impossible*, Paris, Armand Colin, 2014.

conception accentuant, souvent en amont de toute conduite effective, la force de la croyance dans les résistances immédiates de la réalité. Dans aucune autre démarche socio-ontologique, les résistances de la réalité ne semblent alors aussi évidentes ; et en même temps, paradoxalement, aucune autre variante socio-ontologique n'a autant de mal à les établir précisément. Au point que la socio-ontologie de l'action finit parfois par faire alliance avec la socio-ontologie de la représentation afin de cerner les résistances de la réalité.

Castoriadis et le projet d'une socio-ontologie totale

Au vu de ces théorisations, la socio-ontologie de Castoriadis possède un intérêt majeur parce qu'elle permet, bien mieux que d'autres, d'analyser en détail les possibles (ou difficiles) enchaînements entre les trois perspectives que nous venons de détailler. C'est en affirmant la réalité-comme-*production*, mais en constatant l'échec de toute planification achevée de la vie sociale (la bureaucratisation), qu'il a bâti une conception particulière de la praxis-comme-*création* qui a fini par ancrer son ontologie davantage du côté de la représentation – l'imaginaire radical – que du côté de l'action et de l'étude, sous cette modalité, des résistances de la réalité. Malgré son souhait de proposer une socio-ontologie totale, son œuvre s'organise autour d'une notion de création qui n'est finalement qu'une variante de la conception de la réalité-comme-représentation (l'imaginaire radical). Son œuvre permet ainsi de revenir sur la principale difficulté de bien des socio-ontologies – rendre compte du caractère effectif des résistances de la réalité.

En tenant en arrière-plan les perspectives socio-ontologiques présentées, explicitons les étapes analytiques de l'ontologie de la création chez Castoriadis. Le point de départ en est explicitement placé dans le sillage des travaux de Marx et d'une ontologie de la production. Les premières analyses que Castoriadis consacre à la bureaucratie, dès la fin des années 1940, ont pour objectif de mettre à jour la nouvelle structure d'exploitation présente dans les régimes soviétiques. Mais dès le départ sa réflexion vise à cerner, au niveau de la production économique, la contradiction principale du monde moderne. En Russie comme dans l'Occident capitaliste, Castoriadis décèle un même mécanisme d'exploitation. « La planification bureaucratique n'est rien d'autre que l'extension à l'ensemble de l'économie des méthodes créées et appliquées par le capitalisme dans la direction "rationnelle" des grandes unités de production⁸⁰ ». Autant le capitalisme de l'entreprise bureaucratisée que la planification de l'État omniprésent sont des manifestations d'une même forme sociale, le capitalisme bureaucratique. Or, et c'est ici que se trouve la véritable source de la pensée ultérieure de

⁸⁰ Cornelius Castoriadis, « La révolution prolétarienne contre la bureaucratie » [1956], dans *La société bureaucratique*, t. II, *La révolution contre la bureaucratie*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, p. 278.

Castoriadis sur la création, le triomphe de la rationalisation dans la modernité ne signifie nullement la disparition des capacités alternatives d'action.

Face à la bureaucratisation capitaliste, Castoriadis oppose en effet, en se réclamant explicitement de la tradition du conseilisme ouvrier, la gestion ouvrière de la production⁸¹. Pour Castoriadis, il existe un conflit irrépressible entre l'ouvrier individuel et les ouvriers auto-organisés informellement d'un côté, et le plan de production et d'organisation imposé par l'entreprise de l'autre côté. C'est là qu'il décèle la présence, toujours à l'œuvre, d'une organisation ouvrière informelle et fragmentaire, en opposition à l'organisation formelle de la production, mais sans laquelle il ne pourrait pas y avoir à proprement parler de production. L'absurdité essentielle du capitalisme (comme d'ailleurs de la planification) et les limites de sa supposée rationalité résident à ce niveau : il doit à la fois exclure les ouvriers de la direction de leur propre travail et, afin de ne pas s'écrouler, faire appel aux groupes informels d'ouvriers et à leur créativité afin de pouvoir assurer la production⁸². Plus tard, Castoriadis dira que ce n'est pas seulement l'économie, mais la vie sociale dans son ensemble qui ne peut pas être régulée par une classe dominante, parce que les problèmes que pose une société moderne échappent au pouvoir de toute couche dirigeante, tant la gestion cohérente de la société est impossible si la « majorité des hommes est réduite au rôle d'exécutant, si leurs capacités d'organisation, d'initiative, de création sont systématiquement réprimées⁸³ ».

Castoriadis a entrevu précocement *et* l'extension de la domination dans le capitalisme bureaucratique à tous les domaines de la vie sociale *et* la nouvelle géographie de la contestation sociale que cela entraînait. Cependant, l'apathie politique prolongée qu'il constate chez les travailleurs et les citoyens à partir des années 1960 l'amène à un diagnostic historique de plus en plus sombre. Il finira même par dire que l'impasse du projet d'autonomie dans la société contemporaine provient de la privatisation intégrale de la sphère publique.

Ne minimisons pas la raison historique qui rend compte de l'inflexion théorique repérable au niveau de la socio-ontologie chez Castoriadis. C'est le renversement d'un cycle historique d'émancipation révolutionnaire et l'hibernation du projet d'autonomie qui le poussent à une réflexion radicale sur l'autonomie. Sans abandonner tous les présupposés de la réalité-comme-production, Castoriadis se déplace progressivement, mais résolument, vers les raisons qui rendent possible, *à tout moment*, l'irruption de l'imaginaire instituant dans la société. Le déplacement est de taille. Le cœur de l'interrogation de Castoriadis va désormais porter (en fait, il est plus juste

⁸¹ Cornelius Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier*, t. I, *Comment lutter*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1974, p. 249-277.

⁸² Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, III » [1958], dans *L'expérience du mouvement ouvrier*, t. II, Paris, Union Générale d'Éditions, 1974, p. 71.

⁸³ Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » [1960-1961], dans *Capitalisme moderne et révolution*, t. II, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, p. 152.

d'affirmer qu'il va alterner entre la production et la représentation) sur ce qui fait tenir ensemble une société, ce par quoi elle se dote d'un monde propre et qui, selon lui, ne peut être compris qu'à partir de la pratique auto-instituante. Disons-le clairement : malgré son oscillation, la ligne centrale de son œuvre se détourne plus ou moins sournement de l'ontologie de la production au sens fort du terme au profit d'une conception socio-ontologique élargie de la réalité comme représentation. La question de l'autonomie et de l'hétéronomie des formes instituées prend dès lors la place centrale dans l'analyse de Castoriadis, en faisant ainsi largement l'impasse sur une étude *effective* des résistances repérables au niveau de l'action – le propre justement d'une socio-ontologie de l'action.

En tout cas, la rupture avec Marx sera profonde et déterminante. Pour Castoriadis, si chez Marx coexistent à l'origine deux conceptions opposées, le déterminisme et la lutte des classes, il verra progressivement dans l'œuvre de Marx une réduction de la deuxième à la première. Du jeune Marx au Marx du *Capital*, la découverte de la véritable signification historique de la lutte des classes cède le pas à l'écriture d'un ouvrage d'économie politique d'où celle-ci est totalement absente. C'est dans le sillage de cette critique que Castoriadis pose sa découverte majeure : aucune théorie ne pourra jamais être exhaustive puisque l'activité humaine est toujours capable de faire constamment surgir du nouveau. Il soutient même avoir mis en lumière un élément caché de la pensée héritée et être arrivé ainsi à penser le mode d'être propre au social-historique – son être comme imaginaire social.

L'imaginaire, au sens que lui donne Castoriadis, est ce dans quoi se produisent les schèmes ou les figures qui sont les conditions dernières du représentable ou du pensable. Il s'agit d'une ouverture inaugurale que Castoriadis dénomme l'« imaginaire radical » tant il définit à la fois le surgissement du nouveau et une capacité d'exister « dans et par la position d'images ». De cet imaginaire radical, les deux principales manifestations étudiées par Castoriadis sont l'imagination radicale de la psyché et l'imaginaire social instituant au plan collectif. Une formation social-historique se constitue en s'instituant, c'est-à-dire en instaurant un magma de significations imaginaires sociales, valables pour tous les membres de la collectivité⁸⁴. Les significations imaginaires sociales structurent donc les représentations du monde en général, elles désignent les finalités de l'action (en imposant ce qui est à faire et à ne pas faire) et enfin, elles établissent les affects d'une société (ce à quoi une société donne de la valeur). Ces formes sont créées par chaque société et font être au sens littéral un monde dans lequel cette société s'inscrit et se donne une place. L'emprise de la socio-ontologie de la représentation (dont atteste également la similitude des formules avec d'autres travaux ayant cette inspiration) est patente.

⁸⁴ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique » [1972], dans *Les carrefours du labyrinthe, I*, Paris, Seuil, 1978, p. 147-217.

Soulignons l'essentiel : l'originalité de Castoriadis, au cœur de la socio-ontologie de la représentation, est d'affirmer (à l'encontre d'autres lectures) que le monde est prêt à accueillir n'importe quel type de signification imaginaire sociale. Ce n'est que sur cette réalité première que les sociétés bâtissent des institutions dont l'objectif explicite est de canaliser (comme c'est le cas avec le capitalisme bureaucratique) les relations entre les différents éléments. Castoriadis insistera maintes fois sur le rapport, hautement complexe, s'établissant entre le niveau « synchronique » d'une société (la dimension ensidique de la réalité, de nature proprement logique, où il est toujours possible de repérer des éléments, des classes, des propriétés, des relations) et le niveau « diachronique », le surplus imaginaire qui dépasse cette logique, et qui s'exprime en opposition, en contraste, voire en s'insérant partiellement en lui.

Pour Castoriadis, le mot « imaginaire » veut donc souligner l'aspect créateur du monde déployé par l'imagination de l'homme. Les éléments ne prennent sens qu'à l'intérieur d'un cadre de signification qui les excède et duquel ils tirent à proprement parler leur signification. Castoriadis souligne la nature ontologique du social-historique en tant que création continue, comme institution, comme monde de significations sociales imaginaires comprises comme primaires, inaugurales, irréductibles. L'imaginaire social est position, création, faire, être. Bien entendu, la « production » et l'« action » sont bel et bien présentes, mais elles ne le sont que cernées et définies à partir de la question de la représentation-comme-réalité. Rien n'en atteste mieux que le fait que ce sont les problèmes propres au regard socio-ontologique de la représentation qui deviennent vraiment actifs dans sa pensée, à commencer par la difficulté à appréhender les résistances effectives de la réalité, sinon sous la forme de « privatisations » des individus ou d'« hétéronomies » des collectifs, autant dire d'« aliénations » (un mot qui cache mal la difficulté à étudier les résistances de la réalité autrement que comme égarement représentationnel).

Ce déplacement matriciel vers la socio-ontologie de la représentation rend compte d'ailleurs de l'analyse historique fort critique que Castoriadis formule : les sociétés ont tendance à se cacher leur origine auto-instituée. La société est hétéronome, puisque le *nomos*, la loi, est supposée être donnée par quelqu'un d'autre. En fait, la création des institutions est imputée à une instance extra-sociale échappant au pouvoir d'action des hommes. Contre cette dérive, une société est autonome lorsqu'elle est ouverte à une interrogation illimitée, lorsqu'elle a à faire l'institution explicite globale de ses institutions, surtout lorsqu'elle sait qu'elle fait ses lois et lorsqu'elle est capable de les mettre explicitement en cause⁸⁵. La « production » semble ainsi avoir

⁸⁵ La redécouverte de la société comme auto-instituée passe par le rachat de la conception primordiale de la praxis. « Nous appelons praxis ce 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 » (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 103). L'autonomie de la praxis désigne donc une nouveauté radicale, puisqu'elle n'est jamais l'application stricte d'un savoir préalable. Dans ce sens, la praxis n'est pas le faire humain dans sa totalité, mais n'est qu'une modalité du faire humain, celui qui vise une certaine transformation de son objet, c'est-à-dire, la pratique qui

toujours une fonction déterminante, mais à bien y regarder, ce sont toujours les « significations » qui structurent son regard socio-ontologique – les résistances « hétéronomes » de la réalité sont conçues comme étant solubles dans des représentations « autonomes ». Autant dire que Castoriadis n'aborde pas, ou guère, les contraintes effectives de la réalité sur l'action. Cette impasse est surtout patente lorsqu'on prend acte que Castoriadis défend une conception radicale de la création davantage associée à l'imagination radicale et à l'inconscient que véritablement à l'action. C'est au final dans la psyché singulière que se trouve la garantie ultime et permanente de la possibilité de création irréductible dans l'histoire⁸⁶.

Comprenons bien ce point. Les significations imaginaires sociales préexistent à l'individu, elles sont toujours déjà-là. L'irréductibilité de l'institution à un agir individuel contraint justement à accepter, selon Castoriadis, l'existence d'un niveau d'être inconnu de l'ontologie héritée, le social-historique comme collectif anonyme, instituant et créateur de significations. Le lien entre le social-historique et les individus est un type de relation inédit et original, impossible à penser sous les catégories du tout et des parties, de l'ensemble et de ses éléments, de l'universel et du particulier. Il s'agit de deux pôles irréductibles : la société fait les individus qui font la société⁸⁷. La sociologie avait, par ailleurs, affirmé cela de maintes manières auparavant. Mais chez Castoriadis, ce qui reste opaque au cœur de cette dialectique est étrangement la réalité ontologique de la société, définie comme « ce qui résiste » – une dimension jamais clairement élucidée. La tension d'ailleurs est bien présente dans l'ambiguïté observable dans l'utilisation de la notion d'imaginaire. Elle renvoie à la fois aux significations communes à partir desquelles l'individu se déploie dans le monde (celles à partir desquelles un collectif d'hommes se dote littéralement d'un monde) *et* à la capacité créatrice des sociétés et des hommes. Le tour de passe-passe de Castoriadis consiste à établir l'irréductibilité de ces deux pôles par le constat de deux déficits : d'un côté, il affirme que l'imagination radicale plonge dans des significations collectives qui l'excèdent par nature et de l'autre côté, il extrapole de cet état de fait, une supposée créativité collective qu'il ne décrit cependant que dans les termes de l'imagination radicale (l'inconscient). Il n'y a pas tant réduction de l'un à l'autre que déplacement – et compréhension – du mode de constitution et d'opération de l'un (l'inconscient) sur l'autre (le social-historique). Il n'y a pas alors à vraiment parler deux grandes manifestations de l'imaginaire radical, individuelle et collective, mais une seule source, l'imagination radicale à l'œuvre dans l'inconscient, et le déplacement intellectuel de son mode de constitution, voire d'être, à l'imaginaire so-

considère l'autre comme autonome et qui tente en même temps de l'aider à accomplir son autonomie. On comprend alors l'importance majeure que Castoriadis octroie aux trois activités pratico-poïétiques que sont la pédagogie, la psychanalyse et la politique (Cornelius Castoriadis, « Psychanalyse et politique » [1989], *Les carrefours du labyrinthe, IV. Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1996, p. 141-154).

⁸⁶ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 431.

⁸⁷ Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » [1989], *Les carrefours du labyrinthe, III. Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 114.

cial⁸⁸. Mais par ce truchement, son œuvre fait systématiquement l’impasse sur les problèmes *pratiques* de la « création », autant dire sur les résistances effectives de la réalité, telles qu’elles sont analysées par les socio-ontologies de l’action.

En fait, le projet d’une socio-ontologie totale autour de l’imaginaire révèle la principale tension constitutive de son œuvre, à savoir qu’il y a au fond deux sources de l’autonomie et de la création chez Castoriadis. La première, de nature plus sociale et historique, trouve son expression initiale, comme on l’a évoqué, dans les luttes ouvrières, dans la réalité irrépressible de l’implication humaine au travail. Cette créativité est d’une nature proprement sociale – et *aurait dû* engager Castoriadis dans la voie explicite d’une socio-ontologie de l’action afin d’analyser en aval et en amont les résistances effectives de la réalité. Cependant, et à la suite d’un diagnostic historique de plus en plus sombre sur la société contemporaine, Castoriadis s’est progressivement focalisé de manière exclusive sur une socio-ontologie de la représentation (l’imaginaire radical). Or, cette deuxième conception de la « création » est de nature avant tout psychique. Ou plutôt, c’est dans la réalité de l’inconscient psychique qu’elle s’exprime le mieux, là où on trouve les éléments allant dans le sens d’une création radicale et irrépressible. En ancrant la possibilité d’un imaginaire radical au niveau de l’inconscient, Castoriadis a sans doute laissé « ouvert » et indéterminé le domaine de la création ; mais ce « sauvetage » théorique n’a été fait qu’au prix de l’abandon de l’étude concrète des contraintes effectives et historiques de la réalité.

Chez Castoriadis, le passage d’une ontologie de la production vers une ontologie de la représentation s’est donc fait en court-circuitant l’ontologie de l’action. Répétons-le, au moment du tournant central de son œuvre, deux ouvertures étaient possibles. D’une part, la socio-ontologie de la production chère au « premier » Castoriadis, ancrée dans une réalité conflictuelle irrépressible, celle de la lutte des classes, et qui aurait pu – dû – l’engager vers une socio-ontologie explicite de l’action. D’autre part, et c’est la voie largement suivie par le « deuxième » Castoriadis, l’enfermement dans une socio-ontologie de la représentation, des significations sociales, du radicalement autre, des capacités irrépressibles de création humaine. La première perspective aurait dû permettre à Castoriadis d’aborder la nature et la force des résistances *effectives* inscrites dans la « matière » sociale. En glissant vers la seconde perspective, Castoriadis n’a fait que retrouver l’opposition, assez classique, entre d’un côté la forte cohérence synchronique repérable entre tous les éléments d’une culture à un moment donné (le fait justement, qu’ils finissent par structurer un monde au sein duquel une forte homologation s’établit entre les individus et leur société) et de l’autre côté, et dans une dimension diachronique, l’appel quelque peu incantatoire à une capacité irrépressible de création radicale dans l’histoire.

⁸⁸ Pour un développement détaillé de ce raisonnement, cf. Danilo Martuccelli, « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 113, 2002, p. 285-305.

Après un long détour, Castoriadis redécouvre l'antinomie kantienne du déterminisme du monde et de la liberté (création) du sujet.

Conclusion

La réflexion socio-ontologique aura donc emprunté trois grandes voies. Si les trois perspectives présentées ne définissent pas tout l'éventail des démarches possibles, elles ont toutes cependant une indéniable centralité dans la sociologie. Chaque fois, en partant d'un noyau dur, il est question d'aborder les résistances de la réalité à partir de différentes problématisations. En premier lieu, à partir de l'agencement des représentations, de leur mise en trame institutionnelle, de leur capacité ainsi à faire-monde. Ensuite par le truchement d'une réalité qui, conçue comme étant globalement fabriquée par les individus, donne lieu à des résistances multiples au fur et à mesure que les objectivations produites s'autonomisent de leurs auteurs. Enfin, en considérant, lors du déroulement des actions, les heurts pratiques effectifs en aval ou les limites imaginaires en amont en tant que double butoir des conduites. Ces perspectives ne sont pas forcément excluantes, mais elles n'en engagent pas moins des problématisations fort différentes.

Dans l'espace de ces débats socio-ontologiques, l'œuvre de Castoriadis est exemplaire pour deux grandes raisons. D'une part, parce que, tout en visant plus ou moins implicitement un agencement particulier entre les différentes ontologies, il a cependant finalement proposé, presque inéluctablement, une socio-ontologie unilatérale de l'imaginaire autour du modèle de la représentation. D'autre part, et cette fois-ci à partir d'un regard critique, parce que son œuvre montre la principale difficulté de bien des socio-ontologies contemporaines – l'incapacité à rendre compte précisément de la nature et de la force effectives des résistances de la réalité. Cette seconde difficulté, étant donnée l'envergure de la pensée de Castoriadis, est une véritable leçon : si la problématisation centrale et la plus heuristique des regards socio-ontologiques concerne – tôt ou tard – la nature et la force des résistances que le monde oppose aux acteurs, c'est du côté des questionnements ouverts sur les liens entre l'ontologie et l'action que résident les principales promesses analytiques à venir.

Castoriadis et la critique sociologique du sujet transcendantal

Thibault TRANCHANT
Université de Rennes 1 et Université de Sherbrooke

La critique du sujet transcendantal et la sociologie

Une voie majeure¹ de la critique du sujet transcendantal kantien est sa critique sociologique, en particulier celle issue de Marx et de Durkheim. L'objectif principal de la critique sociologique du sujet transcendantal est de restituer ses conditions sociales de possibilité, c'est-à-dire de faire du champ social une condition transcendantale du sujet transcendantal lui-même. Il s'agit, dans ce cas, de définir dans quelle mesure le social détermine les formes et le contenu de la subjectivité transcendantale, impliquant, dès lors, son historicisation et, dans une certaine mesure, sa relativisation. Cette critique sociologique n'est bien entendu pas uniforme, puisqu'elle se diversifie selon les définitions possibles des sciences sociales. Les ontologies du social mobilisées par les auteurs marxistes ou par les auteurs durkheimiens conduisent par exemple à des formulations différentes de l'opération et du contenu de la sociocritique du sujet transcendantal. Quoi qu'il en soit de ces différences internes, c'est au premier tiers du XX^e siècle qu'on peut dater le plein développement de ce schème critique. L'entre-deux-guerres est en effet marqué par la constitution d'un véritable programme sociologique visant à expliciter les fondements sociaux de la production, de la circulation et de la légitimation de la connaissance – ce qu'on appelle conventionnellement la « sociologie de la connaissance » –, programme de recherche à l'intérieur duquel l'enquête sur les catégories occupe une place centrale (bien que n'étant pas le tout de la sociologie de la connaissance). C'est de cette époque que date *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), texte où Durkheim pose les fondements de l'enquête sociologique sur les origines des catégories mobilisées dans les activités

¹ Traversant la modernité postkantienne, une des manifestations majeures de la critique du sujet kantien est le perspectivisme nietzschéen. Une autre est la psychanalyse. Il faut aussi tenir compte, ce qui ne sera pas fait à l'intérieur de cet article, des fines thématisations de la subjectivité à l'intérieur du mouvement phénoménologique, de même qu'il convient de tenir compte de l'enrichissement, par exemple avec Habermas, de la subjectivité à partir de la question du langage et de la communication. Dans une intention qui n'est pas sans faire penser à celle d'Habermas (conserver, contre les formes radicales du postmodernisme philosophique, une dimension transcendantale du sujet tout en l'élargissant au social et à l'histoire), nous pouvons également mentionner les travaux de M. Freitag, notamment dans « La dissolution post-moderne de la référence transcendantale », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, 1999, p. 181-217.

épistémiques. Mauss, après Durkheim, a approfondi ce programme de recherche, par exemple dans son texte sur la catégorie du moi : « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi » (1938). C'est aussi à cette époque que paraît *La philosophie des formes symboliques* d'Ernst Cassirer (1923-1929), *Problèmes de sociologie de la connaissance* de Max Scheler (1924) puis *Idéologie et utopie* de Karl Mannheim (1929). Enfin, c'est de cette époque que date la première conceptualisation rigoureuse d'une critique marxiste du sujet transcendantal, à savoir celle proposée par G. Lukács dans la deuxième partie de son essai sur la réification inclus dans *Histoire et conscience de classe* (1923). Lukács donne ainsi le coup d'envoi à un véritable programme de sociologie marxiste de la connaissance qui, développé notamment à l'intérieur de l'École de Francfort, trouve en Alfred Sohn-Rethel un de ses théoriciens privilégiés avec son trop méconnu *Travail intellectuel et travail manuel : une critique de l'épistémologie* (1951, pour la première version). Ainsi, du point de vue du développement interne de l'histoire de la sociologie, la critique de la subjectivité transcendantale occupe une place particulière : non seulement elle doit être située à l'intérieur d'un programme plus large de connaissance sociologique de la connaissance, mais elle prend la forme d'une enquête sur la sociogenèse des catégories mobilisées par le sujet dans l'acquisition ou la production de la connaissance. Ce qu'on peut appeler la « sociocritique du sujet transcendantal » est donc avant tout une sociogenèse de la catégorialité mobilisée par les acteurs de l'activité scientifique².

Castoriadis, la création et la critique sociologique du sujet transcendantal

La sociocritique du sujet transcendantal est donc largement avancée, sinon acquise, lorsque Castoriadis écrit *L'institution imaginaire de la société* (1975), livre dans lequel il soutient clairement la thèse d'une détermination sociale des catégories de la

² Il est coutumier de faire de Durkheim, Marx et Weber les trois fondateurs principaux de la sociologie, tout en évoquant leurs prédécesseurs (De Bonald, Saint-Simon, Comte du côté français, par exemple) dans la constitution de leur propre projet scientifique. On s'étonnera dès lors de ne pas voir Weber apparaître dans la « voie sociologique de la critique de la subjectivité transcendantale ». Sans nous engager ici dans un commentaire serré du rapport de Weber au criticisme, l'absence d'une critique explicite de la subjectivité transcendantale chez Weber tient au maintien d'une perspective criticiste forte au niveau de sa conceptualisation de la méthode sociologique (Cf. Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987). Cela ne signifie pas que la sociologie wébérienne ne permette pas la critique du sujet kantien, mais seulement qu'on ne trouve pas chez Weber un tel projet, contrairement à Durkheim et, dans une moindre mesure, Marx. De fait, c'est en partie sur certains concepts de la sociologie wébérienne, notamment la typologie idéale des formes de la rationalité, que s'est déployée ensuite dans le « marxisme wébérien » (pour reprendre une appellation de Merleau-Ponty dans *Les aventures de la dialectique* et reprise par Löwy dans *La cage d'acier : Max Weber et le marxisme wébérien*) la critique de la subjectivité transcendantale kantienne. Par exemple, la deuxième partie de l'essai sur la réification dans *Histoire et conscience de classe* de Lukács est presque entièrement dévolue, à travers une critique des antinomies de la pensée bourgeoise, à exposer les rapports réciproques entre réification, capitalisme et criticisme kantien. De même, l'absence, chez Weber, d'une sociogenèse du sujet transcendantal ne signifie pas qu'une sociologie de la connaissance y soit absente.

connaissance. Il y soutient notamment, nous y reviendrons en détail, que les fondements catégoriaux des pratiques épistémiques sont à trouver dans un certain nombre de pratiques sociales, et que les variations historiques de ces fondements sont à rapporter à l'autotransformation de l'« imaginaire social » de chaque unité social-historique considérée. Aussi est-il clair pour Castoriadis que les catégories mobilisées par le sujet sont des catégories socialement déterminées. Les catégories de temps ou d'espace, par exemple, ne sont rien, estime-t-il, en dehors de leur inscription à l'intérieur de leur spécification sociale, qui est une spécification imaginaire. Ainsi, sans néanmoins refuser à la subjectivité une certaine indépendance dans la constitution de son expérience, Castoriadis cherche, tout comme le faisaient Durkheim et Marx chacun à leur manière, à réinscrire l'expérience que le sujet fait du monde à l'intérieur de conditions sociales sur lesquelles le sujet n'a pas de contrôle immédiat. Castoriadis réinvestit donc explicitement les traits principaux de la critique sociologique du sujet transcendantal kantien.

Nous sommes donc en droit de nous demander, au regard d'un tel contexte³, quelle est la spécificité de la contribution castoriadienne à ce schème critique. La thèse que nous soutiendrons dans cet article est que la spécificité de sa sociocritique de la subjectivité transcendantale tient à la spécificité de son projet philosophique, à savoir celui d'une critique générale de la raison à partir d'une définition originale de la création comme création *ex nihilo* de nouvelles déterminations formelles de l'être dans le temps. L'apport de Castoriadis au schème sociocritique de la subjectivité transcendantale ne tient pas à la simple idée que les catégories ont une origine sociale – thèse alors largement acquise –, mais à l'articulation de ce schème critique à un concept radical de création impactant sur la conception qu'il convient de proposer de la subjectivité et de l'objectivité. Pour le dire autrement, l'apport de Castoriadis est, d'un côté, de chercher à penser une certaine *modalité* de la sociogenèse des catégories d'après son concept de création et, d'un autre côté, d'interroger le rapport d'une telle institution sociocatégorielle à un monde marqué par la contingence et l'imprévisibilité de la création ontologique. Nous verrons que la théorie de l'institution imaginaire de la société est construite par Castoriadis à l'intérieur d'un projet philosophique plus ambitieux, qui consiste à défaire l'emprise de la rationalité logico-mathématique sur celle de la raison en général, notamment afin de pluraliser les formes de la rationalité et de donner à voir des modalités alternatives de la genèse ontologique, en particulier la création *ex nihilo*. La théorie de l'institution imaginaire de la société de Castoriadis est la dimension sociologique et historique de ce projet philosophique général, et sa sociocritique du sujet transcendantal en est un des aspects internes. Cet article vise donc à expliciter la spécificité de la conception sociogénétique de la catégorialité transcendantale selon Castoriadis, et nous verrons qu'elle tient à son concept de création, qui irrigue l'ensemble de son projet philoso-

³ On pourra consulter l'article de Danilo Martuccelli, qui, dans le même numéro, propose une riche synthèse de ce contexte théorique.

phique. Bref, nous examinerons et expliciterons la thèse castoriadienne selon laquelle les formes du sujet transcendantal sont des *créations social-historiques*, elles-mêmes insérées dans une ontologie de la contingence dont le concept de création est la pièce angulaire.

Nous procéderons en trois temps. Dans un premier temps, nous ferons le point sur les présupposés philosophiques de la critique castoriadienne des sciences sociales. En effet, si Castoriadis remobilise le schème principal de toute sociocritique du sujet transcendantal, à savoir qu'il existe une « construction sociale de la réalité », il reste qu'il le réinscrit dans un projet philosophique plus général en spécifiant le sens. C'est pourquoi nous proposerons, dans un premier temps, une synthèse de la critique castoriadienne de la « pensée héritée », variante originale de la critique postnietzschéenne de la fondation de la philosophie sur les principes de raison suffisante et d'identité. Une fois cette contextualisation philosophique opérée, nous nous tournerons, dans un second temps, vers la critique qu'il propose des sciences sociales à proprement parler. La sociocritique castoriadienne du sujet transcendantal repose en effet sur une critique radicale des sciences sociales et de leur histoire dont le débouché positif est la formulation de la théorie de l'institution imaginaire de la société. Nous examinerons en particulier le schème critique principal de Castoriadis contre les sciences sociales, à savoir qu'elles ne sont guère parvenues, jusqu'à ce jour, à penser, tout d'abord, la spécificité de leur objet d'étude (le social et l'histoire) et, ensuite, la créativité historique comme telle. Bref, nous commenterons sa thèse critique principale à l'encontre des sciences sociales, selon laquelle elles reconduisent en leur sein la « pensée héritée ». Enfin, dans un troisième temps, nous explorerons la *pars construens* de la critique castoriadienne des sciences sociales dans son rapport à la question de la constitution social-historique de la subjectivité transcendantale. Nous examinerons, en d'autres termes, en quoi la formulation de la théorie de l'institution imaginaire de la société, solution apportée par Castoriadis en vue du renouvellement des sciences sociales au-delà de leur critique, conduit à repenser le schème sociocritique de la subjectivité transcendantale. Nous insisterons sur un aspect original de sa sociocritique du sujet, c'est-à-dire son infléchissement résolument politique.

De la critique de la « pensée héritée » à celle des sciences sociales

La théorie castoriadienne de l'institution imaginaire de la société, théorie sociologique à l'intérieur de laquelle s'inscrit sa sociocritique du sujet transcendantal, est une facette parmi d'autres d'un projet philosophique plus ambitieux : la critique de la « pensée héritée », définie comme conséquence générale de la fondation, voire de l'identification, de la pensée sur une forme restreinte de rationalité, celle dite « ensablée-identitaire ». Selon Castoriadis, en d'autres termes, la « pensée héri-

tée » est celle qui n'interroge pas l'emprunt de ses critères de rationalité à cette forme de rationalité restreinte qu'est la rationalité « ensembliste-identitaire ».

Comprendre l'originalité de la sociocritique castoriadienne du sujet transcendantal requiert donc de saisir, dans un premier temps, la signification de sa critique de la « pensée héritée ». Après avoir fait une synthèse de sa définition de la rationalité ensembliste-identitaire, nous verrons en quoi la « pensée héritée » se définit, selon lui, comme procès d'universalisation de l'ensembliste-identitaire. C'est contre un tel procès, dont la conséquence principale est l'occultation de la création et de sa diversité qualitative, que s'élaborent les tâches de la pensée aujourd'hui et, par conséquent, le renouvellement des sciences sociales.

La rationalité ensembliste-identitaire

Le concept d'« ensembliste-identitaire » chez Castoriadis est un *concept de la logique*. Il s'agit d'exhiber les types d'opérations se retrouvant aux fondements de la pensée logique et qu'on peut ensuite identifier dans ses différentes instanciations historiques. Il ne s'agit donc pas de décrire une forme historiquement déterminée de la logique à partir de laquelle se serait bâtie ultérieurement la philosophie, mais plutôt de proposer un inventaire des opérations (des « schèmes » ou « opérateurs fondamentaux ») à partir desquelles se déploient les différentes formes possibles de la logique. C'est la raison pour laquelle nous pouvons dire plus précisément que le concept d'ensembliste-identitaire est un *concept praxéologique de la logique*, puisqu'il s'agit de qualifier la pensée logique à partir des opérations pratiques qu'elle présuppose. En effet, selon Castoriadis, les schèmes sur lesquels reposent les différentes formes de logique ne sauraient être confondus avec les axiomes d'un système logique ni même être produits par inférence logique à partir des axiomes : leur « application présuppose qu'ils [aient] déjà été appliqué[s]⁴ », ce qui signifie que la logique repose sur une série de « capacités » logiques qu'elle ne fait pas elle-même, mais qui sont nécessaires à son fonctionnement.

Dans *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis propose une première exploration et catégorisation de ces schèmes pratiques fondamentaux sur lesquels repose la rationalité ensembliste-identitaire. Le premier d'entre eux est celui de la *séparation*, qui permet d'isoler une portion du réel afin d'en faire un « élément ». Il est ce qui permet à la pensée de constituer un objet, de le définir, bref, de lui attribuer une identité. C'est le schème de la séparation qui permet de poser la « pure identité à soi », ainsi que la « pure différence à tout ce qui n'est pas soi⁵ ». Ce schème de la séparation est étroitement lié à un autre, celui de la *désignation*, qui est la capacité fondamentale de désigner une chose comme singulière, comme un *ceci*. Comment, en effet, séparer sans désigner ? Un autre schème pratique sur lequel repose la ratio-

⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999, p. 331.

⁵ *Idem*.

nalité ensembliste-identitaire est celui de la *réunion*. Il autorise la construction d'ensembles à partir d'entités préalablement identifiées et permet de constituer une « unité identique à soi des différents⁶ », c'est-à-dire un ensemble comme objet distinct et défini de type supérieur par rapport aux éléments qui le composent. Dans *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis nomme aussi, tout en précisant qu'il ne s'agit que d'une « série d'illustrations », les schèmes de la « décomposition », de « l'équivalence opérationnelle propriété \equiv ensemble », de « l'ordre » et de « l'itération⁷ ». Dans un texte plus tardif, « La logique des magmas et la question de l'autonomie » (1981-1983), Castoriadis propose une description plus synthétique et plus conventionnelle des schèmes pratiques de la rationalité ensembliste-identitaire. Il soutient alors que la rationalité ensembliste-identitaire repose sur les « opérateurs logico-ontologiques fondamentaux » suivants : « principes d'identité, de non-contradiction et du tiers-exclu ; l'équivalence propriété \equiv classe ; l'existence fortement affirmée de relations d'équivalence ; l'existence fortement affirmée de relations de bon ordre ; la détermination⁸ ».

L'inclusion d'un schème de la « détermination » dans la définition de la rationalité ensembliste-identitaire peut paraître surprenante, mais lui est pourtant centrale. Dans « Science moderne et interrogation philosophique », Castoriadis définit la « détermination » comme « immanence à ce qui est de la possibilité d'être défini et distingué⁹ », c'est-à-dire présupposition de l'adéquation entre l'être en sa totalité et les opérateurs fondamentaux de la rationalité ensembliste-identitaire. En d'autres termes, la rationalité ensembliste-identitaire n'est pas simplement une logique, mais est aussi, inséparablement, une ontologie : la détermination ensembliste-identitaire de la rationalité est aussi phénoménalisation ensembliste-identitaire du réel ; la position du concept (ensembliste-identitaire) est celle de l'être (ensembliste-identitaire). C'est la raison pour laquelle la

logique identitaire [...] vaut décision ontologique sur ce qui est et la façon dont il est : ce qui est est tel qu'il y existe des ensembles (des choses et des relations identitaires). Décision qui est en même temps expression d'une création, d'une genèse ontologique : des ensembles, ces ensembles et l'*eidos* d'ensemble sont désormais posés-institués et comme tels sont dans une nouvelle région d'être¹⁰.

⁶ *Ibid.*, p. 332.

⁷ *Ibid.*, p. 333.

⁸ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », dans *Les carrefours du labyrinthe, II. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 487.

⁹ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », dans *Les carrefours du labyrinthe, I*, Paris, Seuil, 1986, p. 268.

¹⁰ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 335.

Pour reprendre une expression deleuzienne, nous pourrions dire que la rationalité ensembliste-identitaire est une « image de la pensée », à savoir une détermination transcendante et universelle de l'être à partir d'une création contingente de la pensée humaine.

Enfin, la rationalité ensembliste-identitaire se distingue par la modalité spécifique du sens qu'elle véhicule : la signification ensembliste-identitaire est combinatoire. Ne font sens à l'intérieur de la rationalité ensembliste-identitaire que les propositions construites à partir des opérateurs logiques fondamentaux que nous venons de décrire :

Thèse : la signification au sens ensembliste-identitaire est réductible à des combinaisons de ces deux acceptions du « sens » [ici, Castoriadis désigne le sens comme inclusion dans une classe et le sens comme mise en relation] – et réciproquement : toute signification réductible à des combinaisons de ces deux acceptions du « sens » est ensembliste-identitaire. Autrement dit : les énoncés significatifs au sens ensembliste-identitaire concernent toujours les inclusions dans des classes, les insertions dans des relations, et la combinatoire qui peut être construite là-dessus.

Autre formulation de la thèse : les significations au sens ensembliste-identitaire sont constructibles par classes, propriétés et relations (« par figures et mouvements », aurait dit Descartes).

Corollaire de la thèse : il existe des significations qui ne sont pas constructibles par classes, propriétés et relations¹¹.

La pensée héritée comme universalisation de la rationalité ensembliste-identitaire et ses conséquences

Si la rationalité ensembliste-identitaire est une forme particulière de rationalité, l'histoire de la rationalité occidentale se caractérise selon Castoriadis par l'identification de la raison à la rationalité ensembliste-identitaire. C'est en ce sens qu'il est permis de dire qu'il propose une variante de la critique postnietzschéenne de la philosophie, puisqu'il s'agit d'ouvrir la philosophie à de nouveaux possibles en la rapportant à une série de décisions épistémiques contingentes. Quoi qu'il en soit, Castoriadis ne critique pas la rationalité ensembliste-identitaire comme telle. Il critique les conséquences, au niveau de la pensée et de la pratique, d'un développement historique ayant conduit à la fondation unilatérale de la raison en général sur la rationalité ensembliste-identitaire :

¹¹ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 503.

À cette nécessité, *transhistorique* [celle de création de l'ensembliste-identitaire par chaque société], s'ajoute, pour nous, *un développement historique particulier, et que l'on peut penser dépassable* : le tour spécifique qu'a pris la philosophie depuis Parménide et surtout Platon comme ontologie de la détermination, soit *comme dilatation exorbitante de l'ensembliste-identitaire, recouvrant presque tout le domaine de la pensée*, constituant aussi une « philosophie politique rationnelle », pour finalement aboutir – moyennant certes aussi d'autres apports – au règne de la pseudo-« rationalité » que nous connaissons dans le monde moderne¹².

Aussi la fondation de la raison sur la rationalité ensembliste-identitaire est-elle universalisation de sa modalité spécifique de signification et de sa conception de l'être. C'est cette universalisation que Castoriadis désigne comme « pensée héritée », et ce sont ses conséquences qu'il critique.

La plus importante de ces conséquences est l'occultation du « fait de la création », c'est-à-dire l'invisibilisation d'une modalité spécifique de la genèse ontologique : l'émergence acausale de l'altérité formelle dans le temps. La rationalité ensembliste-identitaire sur laquelle se fonde la pensée héritée ne dispose d'aucune ressource afin de penser ce fait ontologique massif que serait l'émergence de nouvelles formes de l'être à travers le temps. Pour Castoriadis, la « création » n'est pas à comprendre selon sa définition d'origine grecque comme *poiësis*. Elle n'est pas l'imposition d'une forme donnée préalablement à une matière qui s'y prête (à la manière du demiurge dans le *Timée*). La « création », au sens strict, est, selon sa définition d'origine judaïque (Castoriadis ne revendique pas explicitement cette origine conceptuelle), l'émergence « *ex nihilo* » d'une nouvelle *forme* de l'être dans le temps, émergence d'un nouvel *eidos*, c'est-à-dire d'un nouveau principe unitaire de détermination d'une multiplicité qui n'était aucunement donné dans ce qu'il organise. « La création veut dire précisément la *position de nouvelles déterminations* – l'émergence de nouvelles formes, *eidé*, donc *ipso facto* l'émergence de nouvelles *lois* – les lois qui appartiennent à ces modes d'être¹³. » Aussi la genèse de cette « nouvelle détermination » n'est-elle pas un effet de la multiplicité qu'elle détermine : la forme comme principe de détermination n'est pas déterminée par ce qu'elle détermine. « Comme tel, le nouvel *eidos*, la nouvelle forme, est créé *ex nihilo*. En tant que forme, en tant qu'*eidos*, il n'est pas productible ou déductible de ce qui “était là”¹⁴ ». Sur le plan conceptuel, Castoriadis fait une distinction entre « altérité » et « différence » afin de

¹² *Ibid.*, p. 508. Nous soulignons.

¹³ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », dans *Les carrefours du labyrinthe, V. Fait et à faire*, Paris, Seuil, 2008, p. 20.

¹⁴ Cornelius Castoriadis, « Temps et création », dans *Les carrefours du labyrinthe, III. Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 334.

rendre compte de la spécificité de la création comme modalité de la genèse ontologique. « Deux objets sont différents s'il existe un ensemble de transformations déterminées ("lois") permettant la déduction ou production de l'un à partir de l'autre. Si un tel ensemble de transformations déterminées n'existe pas, les objets sont autres¹⁵. » L'existence de l'altérité ontologique, qui est une altérité *formelle*, est pour Castoriadis un fait incontestable : nous ne pouvons pas ne pas penser l'expérience du réel en dehors de la catégorie de l'altérité. Or, d'après lui, la rationalité ensembliste-identitaire n'est d'aucun secours afin de penser la genèse de l'*altérité* formelle : elle ne permet de penser que la *différence*. En effet, les schèmes logiques de la succession dont dispose la pensée héritée, c'est-à-dire les schèmes logiques tels que la causalité ou l'implication logique à partir desquels est conceptualisée la genèse ontologique, ne permettent de penser que le développement d'une identité à travers le temps. Au même titre que l'implication logique, la causalité est une identité développée : l'effet est contenu dans la cause et, comme tel, ne débouche aucunement sur une *nouvelle* configuration ontologique, mais seulement sur une configuration ontologique *différente*. D'un point de vue strictement ontologique, rien, en effet, n'est *ajouté* dans le monde à la suite d'une relation causale. La relation causale n'est pas une création ; elle est, selon Castoriadis, une différenciation, c'est-à-dire une reconfiguration d'un état donné de l'être dans le temps. Il en va de même pour les autres schèmes logiques de la succession dont dispose la pensée héritée.

Castoriadis ne veut pas dire que la rationalité ensembliste-identitaire n'explique rien. Au contraire, son efficience n'est plus à démontrer, du fait, selon lui, de la forte adéquation de l'ensemblisme-identitaire à une part importante du réel « en soi ». La rationalité ensembliste-identitaire « s'étaye » (le concept est repris par Castoriadis à la métapsychologie freudienne, qui permet de désigner la relation des représentations psychiques au biologique) à un réel en partie conforme aux critères de vérité de la rationalité ensembliste-identitaire. Mais, une fois ceci établi, Castoriadis fait remarquer que le réel, comprenant la question de la genèse ontologique, ne se réduit pas à ce que la rationalité ensembliste-identitaire peut en dire, et c'est le tort de la « pensée héritée » que de l'affirmer. La création, comme modalité de la genèse, fait partie de cette « part » du réel que la rationalité ensembliste-identitaire ne parvient pas à exprimer, mais qui appartient pourtant à l'être « en soi », c'est-à-dire à l'être tel qu'il est indépendamment de ce que nous en pouvons dire dans l'état actuel de notre savoir.

Les tâches de la pensée aujourd'hui : raison et création

L'occultation de la création par la pensée héritée appelle donc une reconstruction de la pensée et de la pratique : « il faut casser l'idée de la détermination, c'est-à-dire de

¹⁵ *Ibid.*, p. 333.

l'être comme être déterminé, et revoir que l'être est création¹⁶ ». La reconstruction de la pensée autour de la création se développe chez Castoriadis selon plusieurs axes :

1. La question ontologique : comment penser l'être « en soi » comme créateur ?
2. La question épistémologique : comment penser les conditions de la connaissance de l'être par le sujet une fois considéré qu'il est le créateur de ses propres déterminations de connaissance ?
3. La question de leur co-implication : comment penser la relation entre création ontologique et auto-institution de la catégorialité par le sujet ? C'est la question de l'histoire de la science et de la vérité.
4. La question politique : comment agir dans un monde créateur ?

Les aspects les plus connus de l'œuvre de Castoriadis (théorie de la démocratie, conceptualisation de l'autonomie, théorie de l'imaginaire social et de l'imagination radicale, théorie de la psyché, concept ontologique de « magma », etc.) sont des propositions conceptuelles afin de répondre positivement à la problématique plus générale de la reconstruction de la raison à partir de la question de la création¹⁷. La théorie de l'institution imaginaire de la société est quant à elle l'aspect sociologique et historique de ce projet plus global de reconstruction de la raison à partir de la notion de création, et elle est, à ce titre, concernée par les quatre axes que nous venons d'identifier, puisqu'elle mobilise aussi bien une problématique ontologique qu'épistémologique (ainsi que leurs rapports) et politique. Aussi la reconstruction des sciences sociales et des sciences historiques à partir de la notion de création, qui est réélaboration de la forme de rationalité devant leur correspondre, a-t-elle pour corrélat, sinon pour condition, la critique des savoirs déjà constitués sur le social et l'histoire. C'est ce que nous pouvons désormais examiner, après quoi nous verrons quelles en sont les conséquences pour la sociocritique du sujet transcendantal.

Critique de la « pensée héritée » dans les sciences sociales

Castoriadis remobilise les traits principaux de la sociocritique du sujet transcendantal, notamment dans sa variante « holiste ». D'un côté, il commence par affirmer qu'on ne saurait penser le social que comme domaine de l'être *sui generis* auquel

¹⁶ Cornelius Castoriadis, *Sur « Le politique » de Platon*, Paris, Seuil, 1999, p. 106.

¹⁷ Notons cependant que du point de vue de la genèse de l'œuvre, l'exigence d'une reconstruction générale de la raison à partir de la notion de création est acquise au terme d'une réflexion plus circonstanciée sur la spécificité ontologique du social-historique et sur les méthodes susceptibles d'en rendre compte, notamment le matérialisme historique dans sa variante marxiste-léniniste. Suzi Adams a très bien souligné cette progression interne de l'œuvre de Castoriadis (allant de la question social-historique à une réflexion d'ordre cosmologique) dans son remarquable *Castoriadis's ontology : being and creation*, New York, Fordham University Press, 2011.

doit correspondre une méthodologie spécifique¹⁸. D'un autre côté, il soutient que le point de vue du social-historique nouvellement acquis est celui à partir duquel il faut reprendre les problèmes de la philosophie, notamment ceux en rapport à la constitution du sujet et du savoir scientifique.

Toutefois, cette identité structurelle ne signifie pas qu'il se contente de répéter, pour parler comme Nisbet, la « tradition sociologique ». Il entend, au contraire, construire sa propre théorie sociologique, la théorie de l'institution imaginaire de la société, *contre* la sociologie. Castoriadis considère en effet que l'occultation par *toutes* les sociologies du « fait de la création » ruine leur prétention à la scientificité. Ainsi, la critique des sciences sociales par Castoriadis n'est pas une simple répétition du geste critique ayant rendu possible la sociologie comme discipline autonome, mais reprise de ses problématiques à partir d'une refondation de l'ontologie sur la notion de création. Ce qui est en jeu dans une telle reprise est à la fois le statut scientifique des sciences sociales et, pour ce qui nous concerne plus particulièrement ici, la question de l'autoconstitution du sujet transcendantal à partir d'une conception renouvelée de la nature et de l'objet des sciences sociales.

Conformément à son projet philosophique, il s'agit donc pour Castoriadis de proposer une critique de la pensée héritée dans les sciences sociales. D'une part, il s'interroge sur les conséquences de la fondation des sciences sociales et historiques sur les opérateurs logico-ontologiques distinctifs de la rationalité ensembliste-identitaire (ce qui en fait une ramification de la « pensée héritée »). D'autre part, il s'agit de repenser les sciences sociales et historiques à partir de ce qu'elles auraient exclu jusqu'à maintenant, à savoir la création et la modalité ontologique spécifique de l'être social-historique¹⁹. Dans ce qui suit, nous apprécierons la critique castoriadienne des sciences sociales en reconstituant, dans un premier temps, les tâches qu'il assigne à la pensée sociale et historique, pour, ensuite, examiner les impacts de la fondation implicite des sciences sociales sur la « pensée héritée ».

¹⁸ Voir, dans ce numéro, l'article de Geneviève Gendreau.

¹⁹ La littérature secondaire sur la critique castoriadienne des sciences sociales n'est pas très abondante. On pourra lire : Gérald Berthoud, « Castoriadis et la critique des sciences sociales », dans *Autonomie et autotransformation de la société : la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, dir. Giovanni Busino, Genève, Droz, 1989, p. 441-456 ; Danilo Martuccelli, « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 2, n° 113, 2002, p. 285-305 ; Mathieu Noury, « Cornélius Castoriadis, sociologue ? Critique sociologique de l'ontologie de la création imaginaire sociale », *Aspects sociologiques*, vol. 18, n° 1, 2011, p. 1-19 ; Hans Joas, « L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique de Cornelius Castoriadis », dans *Autonomie et autotransformation de la société : la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, op. cit., p. 173-190 ; Axel Honneth, « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis », dans *Autonomie et autotransformation de la société*, op. cit., p. 191-208 ; Javier Cristiano, *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*, Villa María, Euduvim, 2009.

Les tâches des sciences sociales et leur histoire

La critique des sciences sociales et historiques par Castoriadis repose sur une série de postulats sur les tâches qu'elles sont censées accomplir. D'après lui, en effet, toute pensée du social et de l'histoire doit répondre à ces trois questions principales :

1. La question de la définition du *mode d'être* du social.
2. La question de l'*unité* d'une formation sociale historiquement déterminée.
3. L'élucidation de l'*histoire* comme création de nouvelles formes d'organisations sociales.

Selon Castoriadis, il s'agit là de son expression, il y a deux « noyaux » de la réflexion sociohistorique :

Qu'est-ce que la société ; notamment, qu'est-ce que l'unité et l'identité (*eccéité*) d'une société, ou, qu'est-ce qui tient une société ensemble ?

Qu'est-ce que l'histoire ; notamment, comment et pourquoi y a-t-il altération temporelle d'une société, en quoi est-elle altération, y a-t-il émergence du nouveau dans cette histoire, et que signifie-t-elle²⁰ ?

En d'autres termes, la tâche de toute réflexion sur le social devrait être, sur la base d'une appréciation préalable de la nature ontologique du social, de saisir ce qui fait l'unité spécifique d'une formation sociale, de même que celle de toute réflexion sur l'histoire devrait être de penser les raisons de l'altération d'une formation sociale en une autre (« formation sociale » au sens fort d'*eidos* social-historique, c'est-à-dire de principe ontologiquement et logiquement différencié de totalisation des interactions et institutions individuelles²¹). L'histoire des sciences sociales serait celle des réponses complémentaires ou contradictoires apportées à ces questions.

C'est donc d'après ce postulat que Castoriadis développe sa critique des sciences sociales. Elle consiste principalement à désigner l'écart qui existerait entre, d'un côté, les tâches qu'elles sont censées accomplir et, d'un autre côté, l'incapacité des savoirs constitués afin de les résoudre. Dès lors, sa thèse, on le devine, est que l'origine d'un tel écart est l'occultation de la création par les principes logiques et ontologiques de la « pensée héritée ». Naturellement, la contrepartie de cette thèse critique est celle, contraire, selon laquelle on ne peut satisfaire les fins de la réflexion sociale et historique qu'à condition de la recentrer sur la notion de création.

²⁰ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 255.

²¹ Cf. Sophie Klimis, « Créer un *eidos* du social-historique selon Castoriadis », dans *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, p. 13-42.

En ce qui concerne l'histoire des sciences sociales, Castoriadis considère qu'il n'existe pas de savoirs sur le social et l'histoire qui ne se soient pas fondés ou qui n'aient pas cherché à se dégager des présupposés logico-ontologiques de la rationalité ensembliste-identitaire²². Il classe l'ensemble des savoirs sociohistoriques en deux catégories distinctes. La première est la catégorie « physicaliste », dans laquelle le social et l'histoire sont pensés d'après le modèle des sciences de la nature, réinvestissant ainsi la forme particulière de rationalité leur correspondant – essentiellement causaliste et régie par le principe de raison suffisante. La forme la plus pure en serait le fonctionnalisme, qui se donne une série de besoins biologiques et transhistoriques auxquels les institutions sociales sont censées donner satisfaction²³. Ainsi, dans le cas du fonctionnalisme, « on recouvre [...] le fait essentiel : les besoins humains, en tant que sociaux et non simplement biologiques, sont inséparables de leurs objets, et les uns comme les autres sont chaque fois institués par la société considérée²⁴ ». Le physicalisme sociohistorique, qui est un naturalisme et dont le fonctionnalisme est une variante, occulte ainsi la création social-historique. La seconde est la catégorie « logiciste ». Dans cette catégorie, les phénomènes sociaux et historiques sont expliqués directement à partir des catégories abstraites de la pensée logique. Cette fois, les types les plus purs en seraient la rationalité dialectique d'origine hégélienne et le structuralisme d'origine lévi-straussienne²⁵. Qu'il s'agisse du « physicalisme » ou du « logicisme », Castoriadis soutient qu'aucune de ces approches du social et de l'histoire ne permet de résoudre les tâches constitutives des sciences sociales et historiques. La question de la spécificité de l'être social n'y est pas résolue, puisque le social est pensé à partir de ce qu'il n'est pas (la fonction, la dialectique, la structure, etc.). La question de l'histoire n'y est pas non plus abordée, puisque le temps y est pensé à partir des schèmes de la succession logique, qui sont des schèmes de l'identité et de la différence, non de l'altérité.

Ainsi, la question de l'unité et de l'identité de la société et de telle société est ramenée à l'affirmation d'une unité et identité données d'un ensemble d'organismes vivants ; ou d'un hyper-organisme comportant ses propres besoins et fonctions ; ou d'un groupe naturel-logique d'éléments ; ou d'un système de déterminations rationnelles. De la société comme telle il ne reste, dans tout cela, rien ; rien qui soit l'être propre du social, qui manifeste un mode d'être différent de ce que nous savions déjà par ailleurs. Il ne reste pas non plus grand-chose de l'histoire, de l'altération temporelle produite dans et par la société. Devant la question de l'histoire, le physicalisme devient naturellement causalisme, à savoir suppression de la question. Car la question de l'histoire est question

²² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 254-264.

²³ *Ibid.*, p. 255-256.

²⁴ *Ibid.*, p. 256.

²⁵ *Ibid.*, p. 256-258.

de l'émergence de l'altérité radicale ou du nouveau absolu [...] ; et la causalité est toujours négation de l'altérité, position d'une double identité ; identité dans la répétition des mêmes causes produisant les mêmes effets, identité ultime de la cause et de l'effet puisque chacun appartient nécessairement à l'autre ou les deux à un même²⁶.

Ce qui fait donc défaut à l'ensemble des sciences sociales et historiques est la problématisation d'un écart possible entre l'être du social-historique et les catégories abstraites de la pensée censées l'exprimer. Pour ces formes de la pensée héritée dans les sciences sociales et historiques, le social et l'histoire sont approchés d'après le présupposé distinctif selon lequel il y a immanence des déterminations de la rationalité ensembliste-identitaire à l'être dans sa totalité.

L'occultation du social-historique dans les sciences sociales et historiques : le cas de l'Un social-historique

Cette critique peu généreuse de l'histoire des sciences sociales²⁷ se comprend mieux si on considère plus en détail un des aspects centraux de la critique par Castoriadis des sciences sociales, à savoir celle des conceptualisations sociologiques de l'unité et de la totalité social-historiques.

Ensembliste-identitaire et unité social-historique

Selon Castoriadis, un des aspects distinctifs de la pensée héritée est l'universalisation qu'on y trouve des schèmes fondamentaux de la rationalité ensembliste-identitaire, c'est-à-dire que ses schèmes fondamentaux et concepts logiques sont censés valoir à tous les niveaux de l'être. Un des cas particulièrement révélateurs de cette universalisation s'observe dans les différentes réponses ayant été apportées à la question de l'unité social-historique, qui est celle consistant à déterminer ce qui fait qu'une société tient non seulement comme un tout, mais aussi comme ce tout particulier. Si on examine l'histoire de la théorie sociologique et historique, on y constate en effet que la question de l'unité social-historique y a toujours été pensée à partir d'une conception logique ou mathématique de l'unité : les « schèmes de la coexistence » sont empruntés à ceux de la rationalité ensembliste-identitaire. Or, nous ne saurions penser l'unité social-historique, selon Castoriadis, comme unité numérique, c'est-à-dire comme unité indivisible, ou comme unité spécifique, c'est-à-dire comme unité divisible d'éléments partageant des propriétés communes. Au contraire, le social-historique, en tant que domaine *sui generis* de l'être, requiert non seulement un

²⁶ *Ibid.*, p. 258-259.

²⁷ On pourra lire, avec une bonne présentation de la critique castoriadienne du matérialisme historique : Philippe Caumières, « Le social-historique chez Castoriadis et le poids de la pensée héritée », dans *Cahiers Castoriadis, II. Imaginaire et création historique*, dir. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 31-64.

concept général d'unité non numérique lui étant propre, mais chaque société particulière dans l'histoire requiert à son tour la formulation d'un concept d'unité spécifique. D'où une double exigence épistémologique pour la résolution de la question de la totalité social-historique d'après Castoriadis : produire une conceptualité adéquate à l'étude du mode d'être spécifique de l'unité social-historique *et* la raffiner en fonction de chaque société considérée (chaque société instituant sa forme particulière de coexistence des éléments la constituant).

La société se donne immédiatement comme coexistence d'une foule de termes ou d'entités de différents ordres. De quoi dispose donc la pensée héritée pour penser une coexistence, et le mode d'être-ensemble d'une diversité de termes ?

Ou bien cette coexistence, cet être-ensemble d'une diversité, est considéré comme un système réel, quelle que soit sa complexité. Il doit y avoir alors possibilité de décomposition effective (réelle ou idéale-abstraite) du système en sous-systèmes bien définissables, en parties et finalement en éléments provisoirement ou définitivement derniers. Ces éléments, bien distincts et bien définis, doivent être susceptibles de définition univoque. Ils doivent être reliés entre eux par des relations de détermination causale, linéaire ou cyclique (réciproque), catégorique ou probabiliste – relations elles aussi susceptibles de définition univoque ; et des relations du même type doivent valoir entre parties, sous-systèmes, etc., du système global. Il en résulte aussi qu'il doit y avoir possibilité de reconstitution (réelle ou idéale-abstraite) sans excès ni défaut du système à partir de ses éléments et de ces relations, considérés comme seuls à posséder une réalité dernière. – Ou bien, l'être-ensemble de la diversité est celui d'un système logique (au sens large, incluant la mathématique). Dans ce cas encore, il doit y avoir position d'éléments derniers, bien distincts et bien définis, définis de manière univoque, et de relations univoques entre ces éléments.

Dans les deux cas, ce qui est à l'œuvre est la logique ensembliste-identitaire. Dans les deux cas, la société est pensée comme ensemble d'éléments distincts et définis, se rapportant les uns aux autres par des relations bien déterminées. Dans la mesure où [...] la société est tout autre chose qu'un ensemble ou une hiérarchie d'ensembles, il est exclu qu'on puisse en penser, sur cette voie, quelque chose d'essentiel²⁸.

²⁸ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 264-265.

Ainsi, l'ontologie du social-historique proposée par la pensée héritée est une ontologie dérivée de celle véhiculée par la rationalité ensembliste-identitaire (dans le sens où l'être y est universellement conçu à partir de ses critères de rationalité), laquelle n'est pas compatible avec une conception pluraliste de l'ontologie pour laquelle il existe non seulement des régions de l'être irréductibles les unes aux autres, mais aussi des formes de légalité et d'organisation auxquelles doit correspondre la création de systèmes catégoriaux inédits et irréductibles aux schèmes de la rationalité ensembliste-identitaire. La pensée héritée est un réductionnisme logique universel qui ne se sait pas toujours comme tel et, quand bien même nous trouverions dans les sciences sociales et historiques l'affirmation ontologique de l'existence de la région « social », l'étude de celle-ci se fait à travers les schèmes opérateurs dérivés de la rationalité ensembliste-identitaire.

Sur la distinction entre holisme et individualisme

Cette thèse interprétative de Castoriadis s'applique assez aisément au cas de l'individualisme méthodologique, et on pourrait croire pour cette raison qu'elle ne concerne pas la variante « holiste » de l'histoire des sciences sociales et historiques. Pourtant, Castoriadis prend bien soin de souligner que sa critique des sciences sociales et historiques concerne *aussi* les différentes formes d'holisme sociologique. Il soutient en effet que les sociologies holistes ont été jusqu'à ce jour des réductionnistes inconscients : « Mais lorsque l'on y regarde de plus près, l'on constate non seulement que rien n'est dit [dans les conceptions holistes du social et de l'histoire] sur ce qui resterait ainsi irréductible, mais qu'en fait cet irréductible est en réalité réduit²⁹. » Ainsi, le social serait rapporté à l'individu comme cause finale ou efficiente chez Aristote, aux rapports et moyens de production dans la pensée marxienne ou à la psyché individuelle chez Freud³⁰. Il en irait de même dans le cas des pensées sociologiques faisant intervenir des concepts tels que l'« inconscient collectif » ou la « conscience collective », « métaphores illégitimes [...] dont le seul signifié possible est le problème même ici discuté³¹ ». Si une des tâches de la raison sociologique est de penser la catégorie générale de l'unité sociohistorique à partir du social-historique lui-même, alors le débat entre individualisme et holisme devient un faux débat, puisqu'il n'apparaît que comme une fausse transposition de la définition logico-mathématique de l'unité dans le champ social-historique. Qu'on pense le social comme effet de l'interaction de la multiplicité qui le compose ou bien comme principe de totalisation apriorique à partir duquel doit être pensée l'interaction sociale, le point de vue sur le social reste le même : un point de vue « extérieur » fondé sur les schèmes de la rationalité ensembliste-identitaire. La tâche de la pensée social-historique n'est pas de conceptualiser dans l'abstrait le rapport des individus ou des

²⁹ *Ibid.*, p. 265.

³⁰ *Ibid.*, p. 265-266.

³¹ *Ibid.*, p. 267.

institutions à la totalité, mais le type chaque fois spécifique de coexistence de la multiplicité dans une unité social-historique chaque fois singulière. De ce point de vue, individualisme et holisme échouent tous les deux, puisqu'ils pensent la coexistence de la multiplicité à partir de schèmes logiques n'appartenant pas au social-historique lui-même.

La critique de Castoriadis à l'égard des sociologies holistes paraît outrancière. Durkheim, par exemple, pose au principe de sa démarche scientifique la thèse de l'existence du social comme région spécifique de l'être, existence à laquelle doit correspondre la formulation d'une méthode distincte afin d'en restituer la légalité³². Mais nous comprenons mieux la critique de Castoriadis lorsque nous nous penchons plus précisément sur les formes de rationalité investies par Durkheim afin d'expliquer le social. Chez celui-ci, en effet, la thèse d'une existence *sui generis* du social n'est pas accompagnée d'une interrogation en profondeur sur les rapports entre le social comme modalité de l'être et les conventions logiques dont nous disposons afin de l'exprimer. Par exemple, l'explication sociologique chez Durkheim consiste principalement à recomposer des rapports causaux entre des éléments construits préalablement (la « constitution des types sociaux ») sur le modèle des sciences de la nature. Selon Castoriadis en d'autres termes, l'affirmation d'une existence du social comme mode de l'être, s'il s'agit assurément d'une avancée scientifique, cache toujours la misère d'un usage non problématisé de la rationalité ensembliste-identitaire. Aussitôt l'être du social affirmé, les sociologues, même « holistes », se seraient empressés d'en recouvrir la spécificité ontologique par la permanence, dans leurs constructions méthodologiques, des schèmes et fondements de la pensée héritée.

Dès lors, qu'elle l'ait su ou non, voulu ou non, et même dans les cas où elle a pu viser explicitement le contraire, la pensée héritée a été nécessairement amenée à réduire le social-historique aux types primitifs d'être qu'elle connaissait ou croyait connaître [...] par ailleurs, à en faire une variante, une combinaison ou une synthèse des étants correspondants : chose, sujet, idée ou concept. Dès lors aussi, société et histoire se trouvaient subordonnées aux opérations et fonctions logiques déjà assurées, et paraissaient pensables au moyen des catégories établies en fait pour saisir quelques existants particuliers, mais posées par la philosophie comme universelles [...].

Mais si l'on décide de considérer le social-historique pour lui-même ; si l'on comprend qu'il est à interroger et à réfléchir à partir de lui-même ; si l'on refuse d'éliminer les questions qu'il pose en le soumettant d'avance aux déterminations de ce que nous connaissons ou croyons connaître par ailleurs – alors on constate

³² Cf. Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 [1895].

qu'il fait éclater la logique et l'ontologie héritées. Car on s'aperçoit qu'il ne tombe pas sous les catégories traditionnelles, sauf nominalement et à vide, qu'il force plutôt à reconnaître les limites étroites de leur validité, qu'il permet d'entrevoir une logique autre et nouvelle et, par-dessus tout, force à altérer radicalement le sens de : être³³.

Nous comprenons mieux, au regard de cette critique, pourquoi Castoriadis a également été aussi hostile à l'encontre des différentes formes de rationalité dialectique issues de la dialectique hégélienne³⁴. En effet, la dialectique est une forme de panlogisme ensembliste-identitaire, dans le sens où elle n'interroge pas l'écart toujours possible entre les formes de légalité surgissant de l'autopoïèse ontologique et la création par le sujet de sa propre catégorialité. Pour Castoriadis, la dialectique dans sa variante hégélienne, puis marxienne, exhibe les caractères de la pensée héritée au plus haut point, puisqu'il s'agit de penser l'être universellement à partir d'un ensemble de déterminations logiques sans même questionner le présupposé selon lequel les lois dialectiques puissent être celles de l'ontogenèse. À travers la dialectique, il ne reste, dès lors, plus rien du social-historique, celui-ci étant pensé à partir de ce qu'il n'est pas en lui-même, à savoir un ensemble de médiations logiques censé exprimer les lois de son ontogenèse, notamment la négation et la contradiction. Cela ne signifie pas, par ailleurs, qu'il faille abandonner la question du « concret », à savoir celle de la formulation d'une forme de rationalité permettant d'exprimer la totalité ontologique, mais plutôt qu'elle doit être reprise à partir du point de vue de la diversité régionale de l'être, qui est, pour le sujet, diversité des formes de rationalité : la totalisation épistémologique d'un « monde morcelé » ne peut se faire à partir d'une forme de rationalité, la dialectique, dont un des effets est l'écrasement des différentes formes de donation de la signification.

La création ontologique est celle de formes de l'être, et la création de formes de l'être est chaque fois création d'une légalité spécifique. Le « social-historique » est précisément une de ces formes de l'être émergeant au niveau cosmologique et, à ce titre, il possède une légalité intrinsèque et irréductible aux autres formes de l'être. La tâche du sujet de la connaissance, en tant qu'il lui revient celle de créer ses propres déterminations de pensée, est d'adapter son activité rationnelle à l'objet qu'il étudie. Dans le cas de l'étude du social-historique, il lui faut par conséquent créer une forme de rationalité qui corresponde au plus près à la spécificité ontologique de l'être-social. Selon Castoriadis, cet effort de création conceptuelle et méthodologique n'a pas encore été adéquatement fourni, malgré les tentatives diverses et variées ayant été faites à cette fin.

³³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 253-254.

³⁴ Il s'agit là, au-delà de certaines convergences, d'une des lignes de démarcation les plus importantes entre Castoriadis et Freitag.

La théorie de l'institution imaginaire de la société est la proposition conceptuelle de Castoriadis à ce problème ontologique et épistémologique, et elle est le cadre dans lequel se développe sa sociocritique du sujet transcendantal.

Théorie de l'institution imaginaire de la société et sociogenèse du sujet transcendantal

La sociocritique du sujet transcendantal par Castoriadis présente les traits généraux de celle héritée de la tradition sociologique : les catégories de la connaissance mobilisées par le sujet sont celles mises à disposition par la société. Cependant, elle s'en distingue en raison de son ancrage sur son ontologie de la contingence et du social-historique, elle-même centrée autour de la notion d'imaginaire. Nous allons désormais nous intéresser à la *pars construens* de la sociocritique du sujet transcendantal par Castoriadis. Dans un premier temps, nous allons commenter les rapports entre la théorie de l'institution imaginaire de la société et sa sociocritique du sujet transcendantal. Dans un deuxième temps, nous insisterons sur un aspect original de sa sociocritique, à savoir son infléchissement résolument politique.

Les structures socio-aprioriques de la connaissance : « *legein* », « *teukhein* » et imaginaire social

La sociocritique du sujet transcendantal se fonde chez Castoriadis sur une ontologie du social-historique. Il s'agit de réinscrire l'activité épistémique du sujet de la connaissance à l'intérieur des conditions imposées par le social-historique compris comme domaine *sui generis* de l'être. Cette enquête ontologique, à son tour, se déploie le long des deux axes principaux de son ontologie de l'être social-historique. Tout d'abord, il s'agit de rapporter l'activité du sujet à une condition transhistorique de toute institution social-historique, à savoir le « *legein* » et le « *teukhein* » – dimensions ensemblistes-identitaires de toute institution social-historique. Ensuite, Castoriadis entend rapporter le sujet à une seconde dimension de toute institution social-historique : l'imaginaire social comme tel. Conformément à la théorie de l'institution imaginaire de la société, comprendre le contenu et le sens de l'activité épistémique du sujet de la connaissance consiste donc, en partie, à les rapporter à ces deux structures socio-aprioriques de la pratique. Ce faisant, Castoriadis propose une variante holiste, centrée sur le concept d'imaginaire, du socioconstructivisme.

Le legein et le teukhein comme premières structures socio-aprioriques du sujet transcendantal

En tant que création ontologique, en tant qu'émergence d'une nouvelle forme de l'être³⁵, le social-historique se distingue de ce dont il émerge, notamment la nature. Mais l'irréductibilité du social-historique à la nature ne signifie pas qu'il ne l'ait pas pour condition nécessaire de possibilité. Au contraire, le social-historique ne peut pas exister en dehors d'une relation partielle à la nature, plus particulièrement à sa dimension ensembliste-identitaire, nommée par Castoriadis la « première strate naturelle ».

Il existe des contraintes « externes » – tout spécialement, celles imposées par la première strate naturelle. [...] Dans la mesure où la première strate naturelle contient, à un degré décisif, une dimension ensembliste-identitaire [...], l'institution sociale doit recréer cette dimension dans sa « représentation » du monde et d'elle-même, c'est-à-dire dans son monde propre, son *Eigenwelt*³⁶.

Ainsi, l'avènement d'un monde social passe par la recréation de cette « première strate naturelle » dans et par la pratique sociale. Cette recréation, chaque fois particulière et propre à chaque société historique, est néanmoins un véritable invariant anthropologique. C'est à travers les concepts de *legein* et de *teukhein* que Castoriadis cherche à penser cette relation universelle de l'être social-historique à la dimension ensembliste-identitaire de la nature : le « *teukhein* est la dimension identitaire [...] du faire social ; le *legein* est la dimension identitaire du représenter/dire social³⁷ [...] ». C'est pourquoi les concepts de *legein* et de *teukhein* sont également définis comme « proto-institution[s] de toute société³⁸ ». En les désignant ainsi, Castoriadis veut dire que l'institution de la société comme telle se confond avec la création du *legein* et du *teukhein* comme dimensions ensemblistes-identitaires du dire et du faire. Ils sont « condition et création de la société, condition créée par ce qu'elle-même conditionne³⁹ ». Aussi ne sont-ils pas la création d'individus singuliers, mais bien indissociables de l'auto-institution de la société elle-même : *legein*, *teukhein* et société sont co-originaux, c'est-à-dire que la société n'existe pas en dehors de l'autocréation d'un système d'opérateurs et de catégories ensemblistes-identitaires.

Afin de spécifier la relation entre social-historique, *legein*, *teukhein* et première strate naturelle, Castoriadis parle également de relation d'« étayage ». En empruntant librement ce concept à la métapsychologie freudienne, Castoriadis cherche à désigner

³⁵ « La société est création, et création d'elle-même : auto-création. C'est l'émergence d'une nouvelle forme ontologique – d'un nouvel *eidōs* – et d'un nouveau mode d'être. » Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 319.

³⁶ *Ibid.*, p. 321.

³⁷ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 521.

³⁸ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 64.

³⁹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 330.

une « relation *sui generis* » par laquelle une société *recrée* la dimension ensembliste-identitaire de la nature. Avec le concept d'étayage, Castoriadis cherche à éviter deux écueils : le premier, qui consisterait à penser la création des catégories ensemblistes-identitaires par l'être humain selon une logique causaliste (la nature serait la cause des catégories, à la manière de l'empirisme ou du sensualisme le plus plat), ce qui conduit à occulter la pratique créatrice du sujet de la connaissance ; le second, qui consiste à la comprendre comme une objectivation herméneutique (le sujet de la connaissance révélerait des catégories présentes dans la nature), ce qui, là aussi, conduit à occulter la créativité du sujet de la connaissance. Contre l'empirisme et l'herméneutique, le concept d'étayage permet de dégager la spécificité de la relation du sujet de la connaissance à la nature : il *crée* un ensemble de déterminations épistémiques se trouvant correspondre à une strate de la nature ultimement inconnaissable en soi.

Dire que la logique identitaire peut être formulée et mise en œuvre équivaut donc à dire qu'il y a, qu'il existe *effectivement* des ensembles. Mais en même temps et aussi, il n'existe des ensembles que dans et par la logique identitaire, dans et par le *legein*. En ce sens, la logique identitaire, comme le *legein*, vaut décision ontologique sur ce qui est et la façon dont il est⁴⁰ [...].

Castoriadis suit donc de très près la distinction centrale dans le criticisme kantien entre le phénomène et la chose en soi, à condition néanmoins de préciser, d'une part, qu'il la réarticule à une ontologie du social à travers laquelle une des origines de la catégorialité est le social-historique et, d'autre part, qu'il considère qu'on ne peut pas faire l'économie de l'hypothèse d'une organisation ensembliste-identitaire de la nature (sans quoi l'adéquation entre la pensée et la chose devient impensable). Ce dernier aspect est important, car il constitue un des pivots de la critique du kantisme par Castoriadis, au-delà de la perspective criticiste, voire même constructiviste, qu'il adopte par ailleurs. Selon lui, en effet, la thèse d'après laquelle il n'y a d'objectivité qu'à travers sa constitution transcendantale n'a aucune valeur si elle n'est pas accompagnée d'une réflexion plus profonde sur les caractères ontologiques de la « chose en soi ».

Enfin, il faut comprendre que cette institution social-historique du *legein* et du *teukhein* est elle-même la condition de possibilité de l'élaboration explicite de la rationalité ensembliste-identitaire par les logiciens et mathématiciens :

Les rudiments logiques de la théorie des ensembles [cantorienne, à partir de laquelle Castoriadis exhibe les schèmes distinctifs de la rationalité ensembliste-identitaire] importent ici parce que, quoi qu'il puisse en advenir du point de vue de la mathématique elle-même, ils condensent, explicitent et exemplifient de manière pure

⁴⁰ *Ibid.*, p. 335.

ce qui, de tout temps, était sous-jacent à la logique identitaire et qui, longtemps avant que celle-ci n'ait reçu la moindre ébauche de formulation, constituait une dimension essentielle et inéliminable de toute activité et de toute vie sociale⁴¹.

En d'autres termes, les schèmes et opérateurs logiques fondamentaux qui se trouvent au fondement de la rationalité ensembliste-identitaire, brièvement commentés plus haut, sont avant tout des schèmes et opérateurs trouvant leur origine dans la pratique sociale, et c'est pourquoi le concept de rationalité ensembliste-identitaire est un concept praxéologique de la logique. L'autonomisation ultérieure de la rationalité ensembliste-identitaire dans l'histoire, point de départ de la constitution de la « pensée héritée », est donc à rapporter à la pratique des sujets individuels intéressés par la formalisation et l'abstraction du *legein*, bien qu'encouragée par l'institution nécessaire du social à travers la création d'une forme latente de rationalité ensembliste-identitaire :

Et l'emprise exercée sur nos esprits par les schèmes de cette pensée [héritée], produits d'un effort de trois mille ans de tant de génies incomparables, mais aussi [...] dans et par lesquels s'exprime, s'affine, s'élabore tout ce que l'humanité a pu penser depuis des centaines de milliers d'années et qui reflètent, en un sens, les tendances mêmes de l'institution de la société, ne pourrait être ébranlée, si tant est qu'elle puisse l'être, que par la démonstration précise et détaillée, cas après cas, des limites de cette pensée et des nécessités internes, d'après son mode d'être, qui l'ont amenée à occulter ce qui me paraît essentiel [à savoir la création⁴²].

Le *legein* et le *teukhein* sont donc des structures socio-aprioriques de l'agir humain, chaque fois recréées de manière inédite par chaque société dans l'histoire. Si nous voulions enfermer la thèse de Castoriadis dans un ensemble de dénominations, nous pourrions dire qu'il propose, en ce qui concerne l'origine des catégories logiques, une variante holiste (la création du sujet est à rapporter à ses conditions social-historiques), pragmatique (les catégories logiques ont une origine pratique) et universaliste (chaque système logique est historiquement singulier, mais toute société fait face à la nécessité d'en créer un) du socioconstructivisme : la création historique des catégories logiques, celles qu'il regroupe d'après la dénomination d'« ensembliste-identitaire », a pour condition fondamentale de possibilité l'être social-historique lui-même, lequel se déploie universellement le long de ces deux dimensions que sont le « *legein* » et le « *teukhein* ». À leur tour, celles-ci sont à comprendre comme recréation d'un ensemble catégoriel, conditionnée mais non déterminée, par une immanence naturelle de la catégorialité logique. Aussi l'historicité de la connaissance, qui est

⁴¹ *Ibid.*, p. 329.

⁴² *Ibid.*, p. 6-7.

en partie celle de ses catégories logiques, se loge dans ce triangle relationnel dont chacun des sommets est susceptible de se transformer : autoposition du social-historique ; créativité propre du sujet de la connaissance ; immanence naturelle de l'ensembliste-identitaire.

L'imaginaire social comme seconde structure socio-apriorique du sujet transcendantal

La seconde structure socio-apriorique de l'agir et de la pensée est l'imaginaire social – inextricablement mêlée à sa dimension ensembliste-identitaire, bien que lui étant distincte. Celui-ci, indescriptible à partir des schèmes et catégories de la pensée héritée, est ce qui singularise véritablement le social-historique d'un point de vue ontologique : le social-historique, c'est l'imaginaire social, et chaque société singulière est à rapporter à la spécificité des créations de son imaginaire social propre. « Nous devons reconnaître que le champ social-historique est irréductible aux types traditionnels d'être, que nous observons ici les œuvres, la création de ce que j'appelle l'*imaginaire social* ou la *société instituante*⁴³ [...]. » C'est pourquoi la tâche de la pensée sociologique et historique doit être de développer la rationalité adéquate à l'expression, en dehors des schèmes de la rationalité ensembliste-identitaire, du mode d'être de l'imaginaire social et des relations qu'il entretient avec les autres niveaux ontologiques dont il est voisin, notamment le psychique et la nature⁴⁴. Quoi qu'il en soit, un des rôles principaux que Castoriadis assigne à l'imaginaire est la création d'« images », « position-crédation de figures comme présentification de sens et de sens comme toujours figuré-représenté⁴⁵ ». Cela signifie que l'imaginaire social, distinct de l'imagination radicale comme versant proprement individuel de l'imaginaire, crée de manière immotivée des « images », des « figures », servant de médiations aprioriques à la constitution de l'objectivité et de sa signification. Ces principes socio-aprioriques de médiation de l'expérience, principes à partir desquels l'expérience est constituée pour l'individu socialisé et pour la société en tant qu'être pour-soi, sont ce que Castoriadis appelle les « significations imaginaires sociales ». L'imaginaire social, c'est essentiellement cela : la source impersonnelle, distinctive du champ social-historique, de la création d'« images », de « figures », qui font office de médiations socio-aprioriques de l'expérience. Comme l'écrit Castoriadis, les « significations imaginaires sociales » sont ce par quoi les « objets » et donc aussi la

⁴³ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 280.

⁴⁴ « De même que lorsque nous parlons du social-historique et de l'imaginaire social, la difficulté n'est pas d'inventer de nouveaux vocables pour ce qui est ici en cause, mais de comprendre que ce que ces vocables visent n'est pas catégorisable moyennant les catégories grammaticales (et, derrière elles, logiques et ontologiques) selon lesquelles nous sommes habitués à penser. » Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 532.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 533.

relation de “référence” sont rendus possibles⁴⁶ ». Plus largement, elles sont les principes socio-aprioriques à partir desquels s’institue le monde propre d’une société considérée :

La rupture radicale, l’altération que représente l’émergence du social-historique dans la nature pré-sociale est la position de la signification et d’un monde de significations. La société fait être un monde de significations et est elle-même par référence à un tel monde⁴⁷.

En ce sens, elles ne sont pas uniquement des principes épistémiques, mais elles sont aussi une des origines de la signification affective que l’individu se fait du monde. Les « significations imaginaires sociales » assument donc un rôle bien plus large que la simple constitution d’une objectivité scientifique. Elles sont les « images », les « figures » à partir desquelles le monde est expérimenté dans sa totalité par la société comme être pour-soi et pour les individus historiquement situés, impliquant par ailleurs un certain rapport affectif et émotionnel à celui-ci.

En outre, elles ne sont pas seulement des médiations socio-aprioriques de l’expérience par lesquelles est qualifié qualitativement le réel, mais elles sont aussi les principes de totalisation du social-historique lui-même. Cela signifie, si nous voulons reprendre le vocabulaire kantien, que les significations imaginaires sociales assument, pour chaque société considérée, une fonction de synthèse transcendantale.

Ce qui tient une société ensemble, c’est le tenir ensemble de son monde de significations. Ce qui permet de la penser dans son *eccéité*, comme *cette* société-ci et pas une autre, c’est la particularité ou la spécificité de son monde de significations imaginaires sociales, organisé ainsi et non autrement⁴⁸.

L’origine kantienne de la définition castoriadienne des significations imaginaires sociales a trop peu souvent été remarquée, bien qu’elle soit aussi déterminante que son ancrage merleau-pontien ou lacanien⁴⁹ (dont les définitions de l’imaginaire comme structure apriorique de l’expérience sont d’ailleurs impossibles sans la réorientation criticiste de la philosophie par Kant). Dans la *Critique de la raison pure*, Kant définit l’imagination (*Einbildung*) comme la faculté transcendantale permettant, d’une part, la synthèse unitaire du divers de l’intuition et, d’autre part, la subsumption du divers de l’intuition aux concepts purs de l’entendement par l’intermédiaire

⁴⁶ *Ibid.*, p. 527.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 519.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ Par exemple dans les interprétations proposées par N. Poirier et W. Breckman. Cf. Nicolas Poirier, *L’ontologie politique de Castoriadis : création et institution*, Paris, Payot, 2011 ; Warren Breckman, *Adventures of the symbolic : post-Marxism and radical democracy*, New York, Columbia University Press, 2013.

de ses schèmes transcendants⁵⁰. Pour Castoriadis, le schématisme transcendantal est une des plus grandes découvertes de Kant, dans le sens où il permet de penser le rôle de l'imagination dans la constitution de l'objectivité : nulle expérience possible en dehors des schèmes, qui sont des images, fournis par l'imagination. « Le point le plus fort – et le plus vrai – de la conception kantienne de l'imagination est évidemment l'idée du schématisme comme médiation entre les catégories et les “données sensorielles”⁵¹ ». Tout comme Kant, Castoriadis pense que l'objectivité ne peut se constituer qu'à travers cette médiation apriorique qu'est l'« image » produite par l'imagination – qui n'est d'ailleurs pas une « image » au simple sens usuel du terme, mais dans le sens d'une forme où viennent se couler l'expérience et la perception. Ainsi la distinction que fait Castoriadis entre une imagination seconde et une imagination première recoupe-t-elle d'assez près celle que fait Kant entre l'imagination productive (transcendantale) et reproductive (celle dont traite la psychologie⁵²).

Ceci remarqué, il existe de nombreuses différences entre les conceptions castoriadienne et kantienne de l'imagination transcendantale⁵³. La plus évidente est la pluralisation ontologique des manifestations de l'imagination chez Castoriadis, puisqu'il n'en existe pas chez Kant d'espèce spécifiquement sociale et historique. Cette diversification des genres de l'imagination ouvre un problème absent du criticisme kantien, celui de l'articulation entre les différentes modalités de la constitution transcendantale de l'expérience. Comment doit-on penser l'articulation entre la constitution socio-apriorique de l'objectivité par l'intermédiaire des significations imaginaires sociales, d'un côté, et celle découlant des schèmes fournis par l'imagination radicale (individuelle), de l'autre côté ? La deuxième différence importante est, comme le remarque

⁵⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006, p. 224-227.

⁵¹ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 287.

⁵² *Ibid.*, p. 271.

⁵³ On trouvera dans « Imagination, imaginaire, réflexion » la discussion la plus rigoureuse de Castoriadis avec la conception kantienne de l'imagination. Nous ne le ferons pas ici, mais il y aurait une étude comparative très éclairante à mener à ce sujet entre Castoriadis et Heidegger. Il est en effet frappant que la réintroduction de la question ontologique au-delà du criticisme kantien s'articule, aussi bien chez Castoriadis que chez Heidegger, à un commentaire critique du rôle alloué par Kant à l'imagination transcendantale dans la constitution de l'expérience. Castoriadis était d'ailleurs un lecteur attentif de cette partie de l'œuvre heideggérienne. Il s'y réfère par exemple en notes (*Ibid.*, p. 288, n. 17), ou bien la critique (Cornelius Castoriadis, « La découverte de l'imagination », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 413). On notera par ailleurs que S. Žižek a déjà écrit quelques pages non sans intérêt sur les rapports entre Castoriadis, Heidegger et l'imagination transcendantale kantienne. Il clôt son (bref) commentaire comparatif sur une affirmation péremptoire jurant avec la finesse de ses analyses précédentes, et qui ne signifie d'ailleurs pas grand-chose à défaut d'être mieux développée : « La notion d'imagination de Castoriadis reste cependant prise dans l'horizon existencialiste de l'homme en tant qu'être qui projette son “essence” dans l'acte d'imagination qui transcende tout Être positif. » Cf. Slavoj Žižek, *Le sujet qui fâche : le centre absent de l'ontologie politique*, Paris, Flammarion, 2007, p. 35-36.

opportunément Castoriadis en s'appuyant en partie sur Fichte⁵⁴, que l'imagination transcendantale kantienne n'est pas créatrice : elle ne crée pas les schèmes qu'elle pourvoit à l'intuition et à l'entendement, et elle n'est dotée, par conséquent, d'aucune initiative historique : « Si l'imagination transcendantale commençait à *imaginer* quoi que ce soit, le monde de Kant s'effondrerait aussitôt. Pour cette raison encore, Kant ne peut ou ne veut pas voir la fonction créatrice de l'imagination dans le domaine cognitif (scientifique ou philosophique⁵⁵). » Il s'agit, au contraire, de prendre acte du fait que l'imagination (dans son versant social comme imaginaire et dans son versant individuel comme imagination radicale) a une histoire, celle de la création immotivée de nouveaux schèmes socio-aprioriques à partir desquels le réel est constitué. On voit dès lors l'abîme épistémologique qu'ouvre Castoriadis en réarticulant la notion d'imagination (collective et/ou individuelle) à celle de création : il s'agit à la fois de penser les différents niveaux d'articulation de la constitution de l'objectivité (indiscernablement individuelle et collective) en dehors du référentiel ensembliste-identitaire et la variation historique de cette constitution d'après la modalité de la création *ex nihilo* – cette création étant celle de nouvelles « figures du pensable ». Enfin, cet abîme devient proprement vertigineux lorsqu'on rapporte la réflexion épistémologique de Castoriadis à sa réflexion ontologique : comment penser, en effet, l'articulation entre l'historicité de ce sujet de la connaissance, lequel se constitue au carrefour de l'imagination radicale et de l'imaginaire social, et celle de l'être compris comme émergence toujours imprévisible de nouvelles formes dans le temps ?

La spécificité de la sociocritique du sujet transcendantal chez Castoriadis tient donc à la manière dont il la réarticule à une ontologie du social-historique centrée sur le concept d'imaginaire. Il ne s'agit pas seulement de dire qu'il existe une origine sociale de la connaissance, mais que celle-ci doit être systématiquement rapportée à « l'imaginaire social », principe apriorique de synthèse des interactions sociales et de constitution de la phénoménalité. Là encore, Castoriadis propose une variante holiste et pragmatique du socioconstructivisme : la pratique épistémique, qui est une construction sociale, doit être rapportée aux conditions imposées par l'être social-historique, lesquelles s'énoncent dans la position apriorique de la signification imaginaire sociale. Ainsi, l'histoire de la science est, en partie (nous y reviendrons en conclusion), celle des mutations des imaginaires dans lesquels se déploient les pratiques épistémiques.

Une variante politique de la critique sociologique du sujet transcendantal

Si la question de la sociogenèse du sujet de la connaissance (celle consistant à identifier les structures sociales desquelles découlent les catégories mobilisées lors de

⁵⁴ Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », dans *Les carrefours du labyrinthe, III*, op. cit., p. 247-248.

⁵⁵ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 286.

l'activité épistémique) est centrale pour toute sociocritique du sujet transcendantal, celle de l'individuation des catégories sociales l'est tout autant : par quelles médiations l'individu parvient-il à s'approprier les catégories mises à disposition par le social et à en faire usage lors de ses pratiques épistémiques ? On ne trouve pas chez Castoriadis, contrairement, par exemple, à l'épistémologie génétique piagétienne ou au constructivisme vygotskien, une réflexion approfondie sur cette question. Nous pouvons lire chez Castoriadis une réflexion élaborée sur la socialisation de la psyché⁵⁶, mais nous ne trouvons pas de réflexion précise sur l'appropriation par l'individu des catégories de la connaissance, qui est un aspect plus circonstancié de la question de la socialisation de la psyché.

Cette absence se comprend aisément si on se rapporte à l'intention du projet épistémologique de Castoriadis. En effet, il s'agissait moins pour lui d'élaborer une théorie de l'individuation et des médiations par lesquelles s'opère la sociogenèse de la catégorialité que d'« élucider » les conditions où elle se déploie afin d'ouvrir la science à sa propre pratique créatrice. Or, si on se concentre sur cette deuxième question, nous pouvons voir que Castoriadis propose davantage qu'une simple conception sociogénétique de la connaissance, puisqu'il rapporte la pratique scientifique à certaines de ses conditions politiques. Ainsi, l'originalité de la sociocritique du sujet transcendantal chez Castoriadis ne tient-elle pas seulement à son articulation à la théorie de l'institution imaginaire de la société, mais aussi à son inscription dans une conception de l'histoire centrée autour du « projet d'autonomie ». Ce qui est en jeu, c'est l'avènement d'un sujet réflexif du savoir, c'est-à-dire d'un sujet créateur de ses propres déterminations transcendantales – et non seulement un sujet automate reconduisant les déterminations imposées par l'être social-historique.

En effet, outre son ancrage sur une théorie sociale originale, la théorie de l'institution imaginaire de la société, la seconde grande spécificité du socioconstructivisme castoriadien est de rapporter la constitution du *sujet*, c'est-à-dire la forme spécifique de pour-soi capable de retourner sur ses propres déterminations transcendantales et de les créer consciemment, à des conditions *politiques* uniques : la retotalisation du champ social d'après le projet d'autonomie politique sous la forme d'une constitution démocratique. Pour Castoriadis, il n'y a de sujet à proprement parler qu'à condition que le champ social se soit ouvert à la critique de ses fondements normatifs. En ce sens, il est possible de dire que l'avènement du sujet de la science comme créateur de ses propres déterminations transcendantales est une forme de subjectivation démocratique. Ce sont donc quelques aspects de cette thèse que nous

⁵⁶ On pourra lire : Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., chap. VI ; Cornelius Castoriadis, « Psyché et éducation », dans *Les carrefours du labyrinthe, VI. Figures du pensable*, Paris, Seuil, 2009, p. 239-268 ; Cornelius Castoriadis, « À nouveau sur la psyché et la société », dans *Les carrefours du labyrinthe, VI*, op. cit., p. 289-314 ; Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », dans *Les carrefours du labyrinthe, III*, op. cit. ; Cornelius Castoriadis, *La création humaine, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, Paris, Seuil, 2002.

allons commenter désormais, en prenant notamment pour fil rouge la question de l'émergence d'un « projet de vérité », dont le sujet est le porteur rationnel.

La « clôture » comme position transcendantale initiale

La modalité initiale d'après laquelle la réalité est co-constituée par le social-historique et le psychique est celle de la « clôture », dans le sens où le champ social-historique et l'individu socialisé ne sont pas *de facto* prédisposés à la reprise critique des concepts, catégories et *a priori* par lesquels l'objectivité est construite.

[...] ce qui caractérise l'immense majorité des sociétés est que ces questions [celles relatives à la constitution de l'objectivité] restent toujours limitées, ne peuvent pas dépasser, ni même atteindre, viser, ce que sont pour la société, pour la tribu, ce qu'on appellerait métaphoriquement les axiomes de l'institution sociale, ses règles d'inférence et ses critères déductifs⁵⁷.

De ce point de vue, les individus socialisés et le champ social-historique sont des modalités comme une autre de la constitution du réel comme « pour-soi ». Castoriadis soutient dans une perspective constructiviste que la phénoménalité se constitue toujours pour un être vivant singulier, qu'il s'agisse de la cellule, de l'individu, ou d'une société, et ce, d'après les limites et conditions imposées par les lois de son auto-organisation formelle. Mais la constitution du réel comme « pour-soi » ne signifie pas pour autant que les médiations par lesquelles le réel est constitué soient présentes à la conscience ou à la réflexion du « pour-soi » considérés⁵⁸. En d'autres termes, l'autoréférentialité, c'est-à-dire la position transcendantale sans laquelle le réel ne peut pas être constitué, n'est pas encore la réflexivité comme conscience, et éventuellement transformation, des déterminations transcendantales de l'objectivité.

De la « clôture » à la réflexivité transcendantale : la condition politique

La thèse de Castoriadis est que le passage de l'autoréférentialité à la réflexivité a pour condition nécessaire la retotalisation du champ social d'après la signification de l'autonomie politique. Comme l'écrit Castoriadis,

La philosophie [comprise ici comme forme inaugurale du « projet de vérité »] naît dans la *polis* et ne peut naître que dans la *polis*.

⁵⁷ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », dans *Les carrefours du labyrinthe, V, op. cit.*, p. 327.

⁵⁸ « Si l'on considère le système immunitaire, le *reckoning*, le calcul, la computation y sont évidemment constamment présents ; mais tout autant, l'autoréférence. Le système immunitaire n'est rien s'il n'est capacité permanente [...] de distinguer le *soi* du *non-soi* [...]. Dans la réflexivité nous avons quelque chose de différent : la *possibilité que la propre activité du "sujet" devienne "objet"* [...]. » Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », dans *Les carrefours du labyrinthe, III, op. cit.*, p. 261-262.

Polis doit être pris ici au sens essentiel : une collectivité humaine qui tend à s'autogouverner et à s'auto-instituer. La philosophie elle-même n'est qu'une dimension de cet effort visant à l'auto-institution, puisqu'elle est refus des représentations simplement héritées, simplement instituées, et prétention d'établir les représentations vraies par l'activité autonome de la pensée humaine⁵⁹.

C'est en suivant les développements qu'il propose sur l'essor d'un « projet de vérité » dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique* que nous pouvons nous en convaincre.

Dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Castoriadis commence par « trivialiser » la définition de la vérité comme convenance⁶⁰. Le vrai comme « convenance » est la reformulation par Castoriadis de la théorie classique de la vérité comme adéquation. Selon celle-ci, une proposition émise par un individu est « vraie » lorsque son contenu est adéquat aux propriétés intrinsèques d'un état de choses visé par la proposition. Castoriadis préfère parler de « convenance » plutôt que d'adéquation, notamment afin de marquer la relativité des principes ultimes (les significations imaginaires sociales) qui orientent les propositions linguistiques ayant une prétention à la vérité : est « vraie » une proposition lorsque son contenu convient, d'une part, aux propriétés de l'objet qu'elle vise, et, d'autre part, lorsqu'elle convient aux critères socialement admis du vrai. Une fois cette conception du vrai admise, qui serait universelle, Castoriadis soutient que l'émergence de la raison, associée à l'émergence de la philosophie dans une société démocratique, est *conservation et dépassement* du modèle du vrai comme convenance⁶¹. Elle est « conservation », car il ne saurait y avoir de raison en dehors du rapport du sujet à son objet caractéristique de la vérité comme convenance ; mais elle est *ipso facto* « dépassement », car elle est ouverture à une interrogation illimitée portant sur les critères admis du vrai. La raison portée par le sujet de la science est dès lors définie comme un *mouvement*, comme une dynamique visant l'évaluation et la création des critères de la vérité qui vaudront ensuite dans le cadre du rapport du sujet à l'objet comme convenance. La raison est « création de résultats, création de méthodes et création de critères – sans que, finalement, l'on puisse prétendre s'arrêter et dire : voilà le critères [*sic*] des critères, ce n'est que d'après ce qui est posé par ce métacritère ou cette métanorme que l'on peut

⁵⁹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 316.

⁶⁰ On peut lire : Philippe Caumières, « La vérité comme création social-historique », dans *Cahiers Castoriadis, VI. Castoriadis et la question de la vérité*, dir. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 9-33 ; Arnaud Tomès, « Politique et vérité chez Castoriadis », dans *Cahiers Castoriadis, VI. Castoriadis et la question de la vérité*, op. cit., p. 53-66.

⁶¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 304.

décider du vrai⁶² ». La raison, autrement dit, est une métarationalité visant la redéfinition des critères du « vrai » par création et évaluation des normes du « vrai » qui s'appliqueront ensuite.

Que peut-on dire, dès lors, sur la vérité comme caractéristique d'une pensée ? C'est précisément une caractéristique non pas d'un énoncé ou d'une pensée, mais d'un mouvement de pensée. C'est le mouvement incessant, ou l'effort incessant pour mettre en cause ce que nous avons appelé provisoirement à notre tour la phénoménalité de l'objet⁶³.

Ailleurs dans son séminaire, Castoriadis explicite le rapport que sa définition de la raison entretient avec la question de la subjectivité transcendantale. Il précise que « le mouvement de la vérité » est aussi redétermination des limites de la subjectivité, c'est-à-dire explicitation par le sujet connaissant de ce qui lui appartient comme sujet connaissant, et constitution phénoménale de l'objet. La raison est clairement conçue comme une activité subjectivante dont la fonction est de tracer la ligne de partage entre le sujet et l'objet, mais aussi de retracer cette ligne selon l'expérience que fait le sujet de son objet.

Le mouvement de la vérité, dans l'histoire de la pensée, est la tentative d'éprouver le plus possible les limites [...], de reculer les murs, de distendre la clôture pour voir ce qui, dans ce que l'on pense, vient de l'activité de pensée elle-même et ce qui vient de son extérieur. Le mouvement de la vérité est l'effort de dépasser la phénoménalité, et la vérité est l'ébranlement de la phénoménalité qui en est la résonance⁶⁴.

L'activité de la raison comme reprise critique des principes de la connaissance est comprise ici comme une véritable expérience à travers laquelle le sujet de la connaissance se définit lui-même dans son rapport à l'objet. En explicitant les principes qui déterminent son rapport à l'objectivité, il délimite les contours et la forme de sa propre subjectivité, mais aussi celles de la phénoménalité. Ainsi, la connaissance est une pratique où le sujet *se fait* comme sujet connaissant. L'histoire de la connaissance est celle de la création (non dialectique) des formes de la subjectivité transcendantale.

C'est donc cette différence entre une pratique de la vérité comme adéquation et une pratique autonome de la vérité qui fonde celle entre le simple individu socialisé et le sujet : le *sujet*, au sens strict du terme selon Castoriadis, est l'individu doté de la capacité réflexive lui permettant d'inspecter les fondements aprioriques par lesquels il expérimente le réel, ce qui vaut aussi bien pour la science que d'autres domaines de l'activité.

⁶² *Ibid.*, p. 306.

⁶³ *Ibid.*, p. 314.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 315-316.

[E]n règle générale [...], il [l'être humain] n'est pas en mesure de mettre ces cadres [les cadres imposés par le social-historique] en question ni par conséquent de se mettre en question lui-même. Il n'a pas donc la réflexivité au sens strict et fort du terme [...], caractéristique de ce qu'il faut appeler la *subjectivité humaine*. De celle-ci on doit dire que, création historique relativement récente [...], elle est une virtualité de tout être humain, certainement pas une fatalité. [...] C'est en tant qu'il se fait subjectivité que l'être humain peut se mettre en cause et se considérer comme origine, certes partielle, de son histoire passée, comme aussi vouloir une histoire à venir et vouloir en être le co-auteur⁶⁵.

Nous voyons donc que selon Castoriadis la possibilité pour le sujet de transformer réflexivement sa propre catégoricalité transcendantale n'est pas donnée universellement. Il s'agit, au contraire, d'une situation épistémique singulière et social-historiquement déterminée. Ce n'est que dans une société valorisant collectivement l'inspection critique des fondements de la pratique et de la pensée qu'un tel sujet de la connaissance peut advenir. Aussi le *sujet* en tant qu'individu autonome est-il la forme spécifique de l'individualité correspondant à une société elle-même autonome. Cette société, c'est la société démocratique.

Conclusion

La sociocritique du sujet transcendantal par Castoriadis s'inscrit dans une tradition bien établie et qu'on peut faire remonter à la naissance des sciences sociales et historiques. Nous avons vu notamment qu'il reproduit la structure argumentative distinctive de la variante « holiste » de la sociocritique du sujet transcendantal. Il s'agit de penser le champ social comme une condition transcendantale du sujet transcendantal, plus particulièrement de proposer un cadre conceptuel expliquant l'origine sociale de la catégoricalité mobilisée par le sujet de la science lors de ses activités épistémiques. Aussi Castoriadis pense-t-il qu'on ne peut expliquer les rapports entre individus et société qu'à condition de penser le champ social comme une « réalité *sui generis* », c'est-à-dire de laisser une place au champ social et historique à l'intérieur d'une ontologie pluraliste – réactivant ainsi la classification d'origine aristotélicienne des genres de l'être et faisant de la sociologie la science étudiant le genre « social » – ce qui requiert, d'après lui, une critique des savoirs déjà constitués sur le social et l'histoire. C'est la raison pour laquelle nous avons examiné l'écart considérable séparant la conception castoriadienne des sciences sociales et la tradition sociologique. Castoriadis, en effet, réinscrit sa théorie de l'institution imaginaire de la société, qui est sa théorie sociale à partir de laquelle il pense la constitution du sujet transcendantal.

⁶⁵ Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », dans *Les carrefours du labyrinthe, III*, op. cit., p. 276-277.

tal, à l'intérieur d'un projet philosophique plus ambitieux, à savoir la critique des conséquences de l'universalisation d'une forme restreinte de rationalité, celle dite « ensembliste-identitaire ». L'ancrage de sa théorie sociale dans ce projet philosophique le conduit, comme nous l'avons vu, à poser un regard critique sur l'histoire des sciences sociales et historiques, y compris sur les variantes « holistes » de ces disciplines. La critique des sciences sociales par Castoriadis se présente alors comme une critique de la « pensée héritée » dans les sciences sociales et consiste à montrer comment leur fondation sur les schèmes et opérateurs logiques distinctifs de la rationalité ensembliste-identitaire menace leur légitimité et leur pertinence scientifique. Proposant en contrepartie une théorie du social centrée sur la notion d'imaginaire, Castoriadis reprend la question de la constitution du sujet transcendantal de façon originale dans un dialogue étroit, parfois implicite, avec la conception kantienne du schématisme exposée dans la *Critique de la raison pure*. Une autre originalité de cette critique, nous l'avons également examiné, est sa mise en perspective avec la question de l'autonomie politique.

Bien évidemment, ce qui est en jeu dans cette sociocritique du sujet transcendantal est la question de la vérité. L'exposé que nous avons fait de cet aspect de l'œuvre de Castoriadis, dans lequel nous avons accentué l'ancrage de sa philosophie dans celle de Kant, pourrait laisser penser que Castoriadis propose une variante comme une autre de socioconstructivisme, voire de relativisme, où la vérité ne serait que la propriété d'un énoncé linguistique déterminée par ses conditions social-historiques de possibilité. Or, Castoriadis était particulièrement critique à l'égard de ces conceptions de la science qui, à l'instar de celles de Kuhn ou de Foucault (du moins est-ce l'interprétation qu'il en fait), évacuent la question de la « chose en soi » afin de se concentrer sur la seule question transcendantale. Contre Foucault, notamment, Castoriadis faisait valoir que la problématisation des conditions sociales du savoir – problème que Foucault cherchait à résoudre dans *Les mots et les choses* à travers le concept d'*épistémè* – ne peut pas évacuer celle, ontologique, des propriétés fondamentales de l'être/étant désigné par le savoir, aussi socialement déterminé soit-il.

Poser ces questions [celles portant sur les conditions sociales du savoir], c'est donc, bien sûr, s'interroger sur le contenu du « savoir scientifique » à chaque étape ou à chaque époque ; mais c'est aussi, évidemment, s'interroger sur *ce qui* est ainsi chaque fois connu, autrement dit sur l'organisation et le contenu de ce qui, simplement, *est*. Si cette question n'est pas soulevée, si les « paradigmes » (ou les *épistémè*) successifs sont posés de façon purement descriptive, sans aucune interrogation concernant leur relation réciproque et ce qui, dans l'objet qu'ils visent, rend possible leur existence, leur succession et leur succession dans cet

ordre et non pas dans n'importe quel autre, on ne réfléchit pas vraiment la science, on n'en fait au mieux que l'ethnographie⁶⁶.

L'intention de Castoriadis n'était donc pas de proposer une critique de la raison où elle serait destituée de sa capacité à énoncer une vérité universelle. Il s'agissait plutôt d'ouvrir la science à sa propre pratique en explicitant les conditions ontologiques dans lesquelles elle se déploie. La thèse d'une constitution sociale de la réalité chez Castoriadis n'est pas évacuation d'une conception universaliste de la vérité, mais élucidation d'une de ses conditions de possibilité, à savoir celle ayant trait à la dimension subjective de la relation entre subjectivité et objectivité, laquelle doit par ailleurs être réinscrite à l'intérieur d'une conception cosmologique plus large valorisant la contingence et la pluralité de la création. La sociocritique du sujet transcendantal par Castoriadis ne vise donc pas la relativisation et l'égalisation des formes de discursivité, mais un gain de réflexivité scientifique, notamment en l'exposant à certaines propriétés fondamentales de l'être qui auraient été occultées à ce jour : la création comme émergence immotivée de nouvelles formes de l'être dans le temps et la pluralité qualitative de ses registres organisationnels.

⁶⁶ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », dans *Les carrefours du labyrinthe, I*, op. cit., p. 219-220.

La saisie du social-historique : création et méthode chez Castoriadis

Geneviève GENDREAU
Université d'Ottawa

Castoriadis unifie la société et l'histoire sous l'expression de « social-historique ». Bien plus qu'une posture rhétorique, il s'agit, reprenant l'une de ses expressions, d'une « autopoïèse », de nature tout à la fois politique, ontologique et épistémologique, concernant le mode d'être de la société. Il souhaite par là souligner, d'abord, la consubstantialité de la société et de l'histoire et donc, négativement, l'inanité des découpages entre dimensions synchronique et diachronique. Ceci au sens bien précis où toute société n'est pas simplement « dans le temps », comme si le temps lui était extérieur, mais au sens où toute société *est* son déploiement dans le temps. Il insiste également sur la nécessité de concevoir le social-historique comme étant le siège d'une puissance de création radicale immotivée, niveau d'être qui est à lui-même son propre modèle. Castoriadis a consacré une bonne partie de son œuvre à développer les implications de ce niveau d'être particulier et, comme les textes de Stéphane Vibert et de Thibault Tranchant ici le démontrent bien, à critiquer ce qu'il a nommé la « pensée héritée », philosophie et sciences sociales confondues, pour leur occultation systématique de ce mode d'être.

À vrai dire, Castoriadis a amorcé son questionnement sur l'être de la société très tôt, avant même l'époque de *Socialisme ou Barbarie*, ce dont l'ouvrage *Histoire et création*, publié en 2009 et issu de manuscrits inédits rédigés entre 1945 et 1967 provenant de sa dissertation doctorale inachevée, portant sur Max Weber, témoigne¹. En réponse, ensuite, à la philosophie déterministe de l'histoire marxiste et à son anthropologie philosophique productiviste et economiciste, on trouve, dès les premières pages du texte « Marxisme et théorie révolutionnaire » paru d'abord dans *Socialisme ou Barbarie*, puis repris en première partie de *L'institution imaginaire de la société*, paru en 1975, l'affirmation selon laquelle il avait choisi de rester révolutionnaire plutôt que marxiste, c'est-à-dire de manifester sa « fidélité au projet d'une transformation radicale de la société, qui exige d'abord que l'on comprenne ce que l'on veut

¹ Cornelius Castoriadis, *Histoire et création : textes philosophiques inédits, 1945-1967*, Paris, Seuil, 2009.

*transformer*² ». C'est bien cette « exigence de compréhension » du social-historique tel qu'il est en lui-même qui nous occupera ici.

Ce texte se concentrera dans un premier temps sur la conception castoriadienne du social-historique. Nous aborderons d'abord et avant tout les implications du niveau d'être du social-historique sur les rapports entre le fonctionnel et l'imaginaire, afin d'explicitier les manières de rendre compte de l'« effectif » d'une société par l'analyse, pour ensuite nous tourner spécifiquement vers la question épistémologique de ses modes de saisie, prescrits et proscrits. Peut-on, et si oui, comment, « rendre compte et raison » d'une société ? Quel sens y a-t-il à affirmer, comme le fait Castoriadis, d'une part, que le recours à la causalité en sciences sociales est « légitime », mais que celle-ci est, par ailleurs, foncièrement inapte à saisir le social-historique en tant que tel ? De même, comment faut-il comprendre son affirmation selon laquelle il ne saurait y avoir de « méthode » à même de le saisir, alors qu'il énonce par ailleurs les grandes étapes du processus de compréhension des sociétés ? Plus encore, alors qu'il exprime sans ambages le but que devrait selon lui viser toute tentative d'explicitation des sociétés, en appelant ainsi à une refonte majeure des sciences sociales, tant dans leur contenu théorique que méthodologique, ainsi que dans leur portée normative et proprement politique ? Une fois la nature ontologique du social-historique et ses implications épistémologiques établies, nous reviendrons, dans un troisième temps, sur le paradigme de la création/destruction ontologique, puisque ce dernier informe tout le projet de compréhension totale et d'élucidation qu'il propose en réponse à la pensée héritée. Ce sera alors l'occasion de saisir la création historique castoriadienne comme déployant un double mouvement, à proprement parler indissociable, posant le nouveau comme étant à la fois *immotivé* et foncièrement *circulaire*.

Le social-historique comme niveau d'être *sui generis*

Fonctionnalité, effectivité et imaginaire

Pour Castoriadis, le fait que chaque société s'auto-institue en fonction de son imaginaire est au cœur de l'analyse du social-historique. Le terme d'« institution » est entendu ici au sens le plus large qu'on puisse concevoir, dans la foulée de Mauss, ainsi que des usages de la notion de *Stiftung*³ dans la phénoménologie husserlienne, reprise

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999, p. 21.

³ Dans son premier texte consacré à Merleau-Ponty, « Le dicible et l'indicible. Hommage à Merleau-Ponty », datant de 1971, Castoriadis discute la notion de *Stiftung*, soulignant l'actualité et l'effectivité, à tout moment de l'existence sociale, de l'origine instituante elle-même, de sorte que celle-ci ne puisse être rabattue ni sur le moment de l'origine (*Urstiftung*) ni sur la succession des différentes institutions (*Stiftung*) dans le temps. Nous voyons donc dans cette remarque poindre le thème récurrent de la création du social-historique par lui-même, se manifestant comme auto-institution et travail incessant, toujours actuel et actualisé, de l'instituant. Cf. *Les carrefours du labyrinthe, I*, Paris, Seuil, 1986, p. 183.

notamment par Merleau-Ponty. Or, si Castoriadis reconnaît l'existence, à la suite de Mauss, du niveau *des* institutions, comme l'a déjà indiqué Stéphane Vibert⁴, il a mis au jour un niveau plus fondamental, qui englobe les institutions particulières comme fait générique de l'institution, pensée comme *auto*-institution. En effet, le social-historique est un niveau d'être qui ne se comprend que par lui-même, *sui generis*, dont on ne trouve pas d'équivalent dans le monde naturel. L'institution donne lieu à ce niveau d'être inédit, prenant la forme d'un « collectif anonyme ». Par cette expression, Castoriadis veut souligner qu'il ne s'agit en rien d'une *subjectivité*. Il suffit ici de revoir ses critiques senties de certaines notions bien connues en sociologie, qu'il s'agisse de la « conscience collective⁵ », de l'« inconscient collectif⁶ » ou même des « représentations sociales⁷ ». Le social-historique n'est pas plus une *objectivité*, au sens d'une entité distincte de l'individu, qui se tiendrait face à lui. Il s'agit d'un niveau plus fondamental, qui rend toute objectivité et toute subjectivité possibles :

[...] le social implique quelque chose qui ne peut jamais être donné comme tel. La dimension social-historique, en tant que dimension du collectif et de l'anonyme [...] est ce qui est tous et qui n'est personne [...] un non-être plus réel que tout être, ce dans quoi nous baignons de part en part, mais que nous ne pouvons jamais appréhender « en personne⁸ ».

Cette conception du social-historique et de l'institution tend à ébranler ce que Castoriadis nomme la conception héritée de la société. Elle met entre autres à mal le réflexe de nombre de pensées sociologiques de ne s'appuyer que sur la « fonctionnalité » d'une société. Selon Castoriadis, une partie de la sociologie occulte l'effectivité de l'imaginaire en n'étudiant que ce qui relève de l'ensidique⁹, c'est-à-dire de la dimension fonctionnelle d'une société. Or, pour Castoriadis, toute société s'auto-institue dans et par l'imaginaire : c'est là sa thèse essentielle concernant la réalité sociale. Une bonne partie de la sociologie confond ainsi, selon Castoriadis, *fonctionnel* et *effectif*, sans prendre la pleine mesure du caractère *institué* du fonc-

⁴ Stéphane Vibert, « La référence à la société comme "totalité". Pour un réalisme ontologique de l'être-en-société (sociologie dialectique et anthropologie holiste) », *Société*, automne 2006, n° 26, « La sociologie de Michel Freitag », p. 87.

⁵ Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe, I*, op. cit., p. 258.

⁶ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 528.

⁷ Notons toutefois qu'Adams n'hésite pas à relier les significations imaginaires sociales aux représentations collectives durkheimiennes, en précisant que Castoriadis ne tient pas compte du passage, chez Durkheim, de la « conscience » aux « représentations » collectives, passage qui, selon elle, le rapproche de Castoriadis : cf. Suzi Adams, *Castoriadis's ontology. Being and creation*, New York, Fordham University Press, 2011, p. 122.

⁸ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 166-167. Nous soulignons.

⁹ Néologisme formé de la contraction de l'expression « ensembliste-identitaire », utilisé par Castoriadis pour désigner la partie du réel qui souscrit au rationnel, institué chaque fois social-historiquement, mais existant formellement, dans le monde humain, comme *legein* et *teukhein*, dimensions, respectivement, du dire et du faire social.

tionnel, institution d'ordre imaginaire et non purement technique ou instrumental. Ce faisant, il y a occultation complète, de son point de vue, du fait que le fonctionnel « est agi » par la dimension imaginaire. La fonctionnalité d'une société, d'où sa rationalité procède, ne peut être saisie indépendamment de son imaginaire, au sens où les régularités sont auto-instituées par l'imaginaire d'une société :

Les innombrables régularités de la vie sociale – sans lesquelles, bien sûr, cette vie n'existerait pas – sont ce qu'elles sont parce que l'institution de cette société particulière a posé ce complexe particulier de règles, de lois, de significations, de valeurs, d'outils, de motivations, etc¹⁰.

Castoriadis soutient ainsi qu'il est impossible d'isoler les composantes fonctionnelles *pour elles-mêmes*, puisque la rationalité d'une société est instituée par le social-historique en tant que collectif anonyme.

Il y a donc « effectivité » du magma des significations imaginaires sociales dans la vie sociale. Notons ici que le terme d'effectif, qu'on retrouve très souvent sous la plume de Castoriadis, signifie ce qui est « réel », ce qui se constate et, de ce seul fait, présente des effets dans le réel. Il peut donc signifier en partie des éléments rationnels, mais également, en vertu de l'institution imaginaire des sociétés, des éléments purement irrationnels, et néanmoins agissants¹¹. Ainsi, ce qui est effectif dans une société déborde largement la seule fonctionnalité, et plus encore : la fonctionnalité n'est telle, les régularités d'une société ne sont telles, que parce qu'elles procèdent d'une auto-institution de la société par elle-même :

Il est clair que la société ne peut exister sans une dimension fonctionnelle, mais il est aussi évident que toute société asservit sa fonctionnalité [...] à des finalités non pas « fonctionnelles » [...], mais imaginaires et qui dépendent des significations sociales de l'ensemble considéré¹².

Est-ce à dire qu'il y a antériorité, voire déterminisme, de l'imaginaire sur le fonctionnel, sorte de « marxisme inversé » ? Castoriadis nie explicitement cette possi-

¹⁰ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la question de la démocratie », dans *Les carrefours du labyrinthe, II. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 330.

¹¹ C'est ainsi que Castoriadis décrit la signification imaginaire sociale principale des sociétés capitalistes : « Cette fantasmagorie réelle, ce *constructum* historique d'une pseudo-homogénéité effective des individus et des travaux, est une institution et création du capitalisme » (p. 349), en la caractérisant, plus loin dans son texte, comme « [c]ette signification imaginaire sociale, ce figment plus réel que toute "réalité", ce fictif effectif » (p. 352). Les significations imaginaires sociales d'une société sont effectives et réelles, bien qu'elles puissent être irrationnelles ou carrément fausses, comme Castoriadis le démontre ici à l'égard du capitalisme. Cf. « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », dans *Les carrefours du labyrinthe, I, op. cit.*, p. 325-413.

¹² Cornelius Castoriadis, *La création humaine, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, Paris, Seuil, 2002, p. 24-25.

bilité, mais la question demeure ouverte pour les commentateurs. Il récusé à ce sujet la tentative des néokantiens, notamment, consistant à renverser l'infrastructure et la superstructure marxistes, faisant peser l'origine des déterminations d'une société non plus sur le fonctionnel, mais sur l'imaginaire et le symbolique :

Cette critique [de certains néo-kantiens] participe de la même ambiguïté que la vue marxiste qu'elle veut combattre [...]. Quant au rapport entre l'institution et la vie sociale qui s'y déroule, il ne peut pas être vu comme un rapport de forme à matière au sens kantien, et en tout cas pas comme impliquant une « antériorité » de l'une sur l'autre. Il s'agit de *moments* dans une structure – qui n'est jamais rigide, et jamais identique d'une société à l'autre. On ne peut pas dire non plus, évidemment, que le symbolisme institutionnel « détermine » le contenu de la vie sociale. Il y a ici un rapport spécifique, *sui generis*, que l'on méconnaît et déforme à vouloir le saisir comme pure causation ou pur enchaînement de sens, comme liberté absolue ou détermination complète, comme rationalité transparente ou séquence de faits bruts¹³.

Il ne s'agit donc pas de renverser le rapport marxiste infrastructure/superstructure, mais de renvoyer dos à dos les deux instances et les deux écoles plaçant pour la primauté de l'une sur l'autre. Il importe de penser *pour lui-même* ce rapport intrinsèque à toute vie humaine, de l'instituant et de l'institué, qui sont tous deux traversés par l'imaginaire. L'imaginaire d'une société, affirme-t-il, ne se laisse saisir que par les traces qu'il laisse dans et par la matérialité, ces « ombres [...] projetées sur l'agir social effectif des peuples¹⁴ ». Il ne saurait pour autant se *réduire* au fonctionnel. Il y a plutôt un rapport intrinsèque et consubstantiel entre le fonctionnel et l'imaginaire. « En un sens, les outils et instruments d'une société *sont* des significations, ils sont la «matérialisation» dans la dimension identitaire et fonctionnelle des significations imaginaires de la société considérée¹⁵ ». Il s'agit donc de penser le rapport d'intrication de l'imaginaire et du fonctionnel : si Castoriadis sépare ces deux éléments pour l'analyse, ceux-ci sont en fait constamment liés dans la pratique. L'auto-institution de la société fait être « des significations et des institutions, les deux toujours solidaires¹⁶ ». C'est entre autres dans ce rapport entre l'imaginaire et le fonctionnel que la spécificité de la notion de « social-historique » se laisse voir, c'est-à-dire dans cette « implication circulaire de la dimension identitaire [ou fonctionnelle] et de la dimension significative [ou imaginaire¹⁷] ». Il n'y a donc pas que matérialisation des significations en choses, objets, individus ; il y a figuration et présentifica-

¹³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 187-188.

¹⁴ *Ibid.*, p. 214.

¹⁵ *Ibid.*, p. 522.

¹⁶ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », dans *Les carrefours du labyrinthe, V. Fait et à faire*, Paris, Seuil, 2008, p. 272.

¹⁷ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 522.

tion¹⁸ réciproque des choses sociales (objets et individus) *et* des significations imaginaires sociales :

L'institution de la société est ce qu'elle est et telle qu'elle est en tant qu'elle « matérialise » un magma de significations imaginaires sociales [...]. Nous n'avons pas ici des significations « librement détachables » de tout support matériel, de purs pôles d'idéalité ; c'est dans et par l'être et l'être-ainsi de ce « support » que ces significations sont et sont telles qu'elles sont¹⁹.

La réduction classique de l'effectif au fonctionnel d'une société doit donc, pour Castoriadis, être abolie. En plus d'être la plupart du temps une projection sur l'ensemble de l'humanité de la conception occidentale de la Raison, projection dont le marxisme est sans contredit selon lui le premier coupable, cette conception on ne peut plus réductrice de l'effectivité renvoie l'imaginaire à une chimère, dans le meilleur des cas, ou l'écarte simplement. Si, donc, cette critique de Castoriadis vise en premier lieu le marxisme, elle n'épargne cependant ni Weber ni Durkheim. Ainsi, Weber, dans la perspective castoriadienne, jaugerait toute société à l'aune de la seule rationalité instrumentale, tout en prolongeant une philosophie égologique basée sur un « individualisme ontologique²⁰ ». Durkheim, quant à lui, aurait aperçu la thèse de la réalité *sui generis* du social, mais n'en aurait pas tiré les conséquences épistémologiques, en ce qu'il aurait renvoyé l'imaginaire du côté des « représentations », individuelles et collectives, et serait ainsi resté pris dans une conception objectiviste de la réalité sociale.

En escamotant le niveau de l'institution imaginaire des sociétés, la sociologie se condamne à buter constamment sur cet objet qu'elle se refuse à voir. Ce faisant, elle apparaît nécessairement, aux yeux de Castoriadis, amputée d'une partie essentielle, diminuant d'autant la portée de ses explicitations. Puisque le fonctionnel se laisse saisir beaucoup plus facilement que l'imaginaire, les sciences sociales ont d'autant plus tendance, affirme Castoriadis, à prétendre pouvoir rendre compte des sociétés exhaustivement, par l'explication ou par la compréhension.

Les modes de saisie du social-historique

Explication et causation

Si la conception castoriadienne de l'institution a opéré un élargissement de l'effectivité vers l'imaginaire, on retrouve, cette fois au niveau épistémologique, un

¹⁸ *Ibid.*, p. 514.

¹⁹ *Ibid.*, p. 514-515. Nous soulignons.

²⁰ Cornelius Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire », dans *Les carrefours du labyrinthe, III. Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 55.

élargissement symétrique des types d'analyse de la réalité sociale. À la conception héritée du social centrée sur la fonctionnalité correspond une conception épistémologique pour laquelle celui-ci peut être expliqué en ayant recours principalement, voire uniquement, à la causalité. L'une des idées centrales de Castoriadis consiste ici à *dissocier effectivité et causation*, en élargissant le spectre des relations effectives au-delà de la causalité. Ainsi affirme-t-il que « [t]outes les relations effectives ne sont pas causales²¹ ». Il y a bien, au sein de l'objet des sciences sociales, connexions, liens, rapports, mais de nature d'abord et avant tout *significative* plutôt que causale. Et cela tient à ce que le social-historique est le lieu par excellence où se déploient des significations imaginaires sociales. L'analyse du social-historique permet ainsi de mettre au jour des connexions non pas d'abord causales entre les phénomènes, mais bien de l'ordre des significations imaginaires sociales, soit un registre de signification spécifique au domaine social-historique et autre que celui résultant de la rationalité ensidique.

Le rapport de causalité vise l'établissement de lois dévoilant une régularité absolue entre deux phénomènes. Or, dans le domaine social-historique, pareil déterminisme est, on le sait depuis longtemps, inexistant. Non seulement parce que, comme l'ont déjà souligné Weber et, à sa suite, Aron et Passeron, parmi bien d'autres, le social ne permet pas la reproductibilité exacte d'une expérience, essentielle à l'établissement d'un « véritable » rapport causal²², mais plus encore, comme le démontre Castoriadis, parce que l'être même du social est, en très grande partie, imperméable à la causation. À vrai dire, précise-t-il, « je n'ai pas dans l'objet lui-même les conditions qui me permettraient d'établir un enchaînement causal²³ ».

L'argument central avancé par Castoriadis est un argument non plus épistémologique, mais *ontologique* : le social-historique n'est pas appréhendable causalement de part en part. Il n'est pas suffisamment ensidique pour être compris exhaustivement de façon rationnelle, puisqu'il est d'abord et avant tout d'ordre *imaginaire*. S'il y a bien une part des significations et, plus largement, de la réalité sociale, tout comme de la psyché, qui est d'ordre ensidique, il est toutefois impossible de décomposer ou de

²¹ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 272.

²² L'expression de « véritable rapport causal » soulève des difficultés, en ce qu'elle pose la question de la possibilité ou non d'une extension de la causalité au-delà du rapport causal « classique » qu'on retrouve dans les sciences pures, et qui, dans les sciences sociales, a fait le jeu du réductionnisme positiviste. Il serait intéressant de relever, à travers l'œuvre de Castoriadis, les différentes occurrences de la causalité, afin de mieux saisir s'il conservait l'idée d'un « véritable rapport causal » ou s'il croyait, au contraire, que le rapport causal était protéiforme, suivant le type d'objet auquel il s'attache. Castoriadis élargit-il la notion même de causalité ou, sans la récuser, n'en restreint-il pas plutôt la portée et les prétentions, en y adjoignant un éclairage compréhensif ? Y aurait-il donc une forme d'oscillation chez lui à ce sujet ? Nous y reviendrons au tout dernier point de ce texte.

²³ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 29.

recomposer entièrement le social de manière causale. Et, comme on le verra plus loin, la compréhension n'échappe pas à cette impossibilité. Il faut donc éviter de ramener toutes *conditions* existantes au sein du social-historique à des séquences causales : « L'existence de conditions dans une succession ne suffit pas pour en faire une succession "causale rationnelle"²⁴ ». Le fait qu'existent des relations causales dans la réalité sociale, ce que ne dénie aucunement Castoriadis, est, pour parler en ses termes, une condition « nécessaire » d'une prise en compte de l'histoire, mais non « suffisante » : toute élucidation du social-historique ne saurait donc en faire complètement abstraction ou s'y réduire.

Il importe plutôt de penser des rapports entre les éléments de la réalité sociale qui ne soient pas *que* causaux, voire, à certains niveaux, pas du tout, puisque non réductibles à la détermination qu'exige l'ensidique et qui ne caractérise qu'à un degré extrêmement faible le social-historique. Le lien causal n'est pas le seul type de connexion ou de relation effective entre deux éléments de la réalité sociale ni, surtout, le plus apte à saisir le magma des significations imaginaires sociales instituées. Tout le défi consiste à penser *l'entrelacement* de l'imaginaire et de l'ensidique, leur part respective dans la constitution de la réalité, qui ne peut donc qu'apparaître plus précise par les ressources croisées des deux méthodes, compréhensive et explicative, tout comme de parvenir à séparer les deux dimensions, du moins, analytiquement. Castoriadis affirme que dans la pratique de la recherche, il y a nécessairement un va-et-vient entre ces deux moments, soit la recherche d'une explication/compréhension et la saisie de la spécificité de la forme créée. Il signale même « l'erreur » qu'il y a à séparer complètement ces deux « moments » de l'analyse²⁵. La nature même de la réalité l'incline à privilégier une pluralité de méthodes. Si « nous ne pouvons pas renoncer à la tentative d'établir, autant que possible, les connexions et régularités "causales" ou "quasi causales" qui apparaissent dans le domaine social-historique, portées par sa dimension ensembliste-identitaire²⁶ », il importe néanmoins d'insister sur « les limites très étroites de ce type d'approche [...] et la nécessité de tenir solidement compte, si on veut y *comprendre* quoi que ce soit, de tout le magma de la réalité social-historique²⁷ ». En définitive, on ne saurait produire une « explication » du domaine social-historique qui soit exhaustive ni proposer une analyse causale qui soit à même de fournir un portrait approfondi de la société considérée. « Toute "explication" [y] est soit triviale, soit fragmentaire et conditionnelle²⁸. »

²⁴ Cornelius Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire », dans *Les carrefours du labyrinthe, III, op. cit.*, p. 68.

²⁵ *Ibid.*, p. 54.

²⁶ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe, II, op. cit.*, p. 289.

²⁷ *Idem.* Nous soulignons.

²⁸ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la question de la démocratie », dans *Les carrefours du labyrinthe, II, op. cit.*, p. 330.

Castoriadis ne rejette pourtant pas la causalité. Il soutient même, dans *L'institution imaginaire de la société*, que « l'histoire est par excellence le domaine où la causalité a pour nous un sens, puisqu'elle y prend au départ la forme de la motivation et que donc nous pouvons comprendre un enchaînement "causal"²⁹ ». Comment comprendre cette affirmation, et surtout le statut accordé à la causalité dans l'étude du social-historique ? Une partie du réel est d'ordre ensidique. La causalité ne saurait être complètement éliminée, afin de permettre à cette partie de la réalité d'être explicitée, mais, étant foncièrement inapte à saisir le social-historique, il y aurait donc impossibilité pour ce type d'analyse d'épuiser son objet. Il faut plutôt admettre, comme le fait Castoriadis, que « les significations bâtit[en]t un ordre d'enchaînements autre que, et pourtant inextricablement tissé à, celui des enchaînements de causation³⁰ ». La position de Castoriadis est en effet claire sur ce point : il ne s'agit pas d'embrasser la compréhension contre l'explication, si nous croyons, ce faisant, parvenir à épuiser le sujet de notre étude. Il ne s'agit pas plus de rejeter la causalité, mais de rappeler son incomplétude foncière à l'égard du domaine social-historique, puisque celui-ci est d'abord auto-institution d'ordre non pas rationnel ou fonctionnel, mais *imaginaire*. La causalité n'en a pas moins une importance, en ce qu'elle permet de saisir les éléments qui relèvent de l'ensidique, contribuant ainsi à mieux comprendre les sociétés dans leur fonctionnalité. Une couche de la réalité s'y prête indéniablement, d'où le fait que la « méthode compréhensive » qu'il présente est un entrelacement de compréhension *et* d'explication, où celle-là prime nécessairement sur celle-ci. L'explication à elle seule ne saurait livrer une analyse fidèle de la réalité. En effet, Castoriadis n'a de cesse de préciser que la création radicale à l'origine du social-historique, si elle est *immotivée*, n'est pas pour autant *inconditionnée*. Il revient à plusieurs reprises sur cette distinction capitale entre conditionnement, immotivation et détermination. Prendre acte du caractère créateur du social-historique ne dispense guère de la nécessité d'expliquer ou de comprendre la nature de ces conditionnements.

Il convient d'apporter deux précisions à propos du déterminisme. Premièrement : pour Castoriadis, la création ne récuse aucunement l'existence de « déterminismes locaux, ou sectoriels³¹ », mais seulement la thèse d'un déterminisme « *intégral et exhaustif*³² », intenable, affirme-t-il, même en physique, voire dans l'ensemble des sciences naturelles. À cet égard, bien qu'il ne soit pas ici le lieu de présenter en détail sa conception de la stratification ontologique, notons cependant que cette épistémologie plurielle trouve sa source dans une conception stratifiée, « feuilletée », de la réalité. Le pluralisme épistémologique trouve en effet chez lui sa véritable raison d'être dans la nature de la réalité, qui se compose d'une multitude de strates ou de

²⁹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 63.

³⁰ *Ibid.*, p. 68.

³¹ Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire. L'exemple de la ville médiévale », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 254.

³² *Idem.*

niveaux d'être. La notion de « strate » laisse voir une certaine organisation, en même temps qu'une indéterminité essentielle, de sorte que le réel n'est ni purement inconsistent ni totalement ordonné³³. Si on peut tirer du réel des ensembles délimités, d'où la possibilité d'une exploration scientifique, ou, dans le cas qui nous occupe, compréhensive et réflexive, on ne peut jamais, par la connaissance rationnelle, espérer recouvrer l'être entièrement, le « recomposer » tel qu'il se donne en lui-même, puisqu'il ne se donne qu'en partie de façon rationnelle. En somme, le réel se caractérise par « une *hétérogénéité ontologique* essentielle : soit, une stratification irrégulière de ce qui est ; soit encore une incomplétude radicale de toute détermination *entre* strates de l'être/étant³⁴ ». S'il y a bel et bien des liens possibles et effectifs entre les différentes régions, toute visée d'unité ne saurait se faire que sur fond de différenciations régionales. Et surtout, pour notre propos, « il est clair qu'aucune théorie déterministe du social-historique ne peut prétendre à plus qu'à une validité très partielle et lourdement conditionnelle³⁵ ». Ainsi, la reconnaissance de déterminations objectives à travers tout le tissu du réel, y compris à travers les fibres, indissociablement imaginaires et ensidiques, du social-historique, s'inscrit dans la conception castoriadienne de l'être non pas, *a contrario* de l'ensemble de la « logique-ontologie héritée », comme « déterminité », mais comme stratification ontologique essentielle et irréductible. Il y a certes une part de déterminité ensidique inhérente à l'être – à un degré autrement plus lâche quand on en vient au social-historique, en raison de son institution d'ordre imaginaire –, mais l'être en lui-même, affirme Castoriadis, ne saurait se caractériser par un déterminisme intégral, en raison de cette stratification ontologique. La pensée héritée, que réproouve Castoriadis, conçoit tout l'être et tous les étants à partir de « l'hyper-catégorie fondamentale de la *déterminité*³⁶ », « avatar³⁷ » de la thèse d'un déterminisme intégral.

Deuxièmement : en réalité, loin de l'exclure, la création *implique* le déterminisme. Une lecture approximative et superficielle de la notion de création castoriadienne comme illusion ou simulacre pourrait laisser croire qu'elle exclut toute détermination. La création, rappelons-le, n'est pas pure indétermination, mais bien autopoïèse de nouvelles déterminations, comme Castoriadis le réaffirme avec force dans « Fait et à faire », en réponse à ses détracteurs : « L'idée de création est également étrangère à l'idée d'une indétermination intégrale et absolue³⁸ ». Si la création est position d'une forme, ce sont précisément les *déterminations* instituées par cette création qui

³³ Nous renvoyons, dans le présent volume, au texte de Nicolas Piqué, qui explicite la notion de strate chez Castoriadis.

³⁴ Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 540.

³⁵ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 287.

³⁶ *Ibid.*, p. 273.

³⁷ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 20.

³⁸ *Ibid.*, p. 21.

sont le garant de l'historicité même de celle-ci, d'où l'expression de « déterminisme local ». En ce sens, « [l]e déterminisme local est impliqué par l'idée de création *parce que* cette création est chaque fois création d'une forme, d'un *eidos* déterminé³⁹. » La création castoriadienne rompt bel et bien avec la conception de l'être comme détermination en ce qu'elle est surgissement immotivé de déterminations. Or, ce surgissement, tout immotivé qu'il soit, ne saurait être autrement qu'en posant et instituant un niveau d'être « déterminé », mais en un sens bien précis : non pas en raison d'un causalisme intégral se rapportant uniment à l'être, mais par la signification de la forme ainsi créée, signification *sui generis*. En ce sens, « [l]a création implique seulement que les déterminations portant sur ce qui est ne sont jamais fermées de manière à interdire l'émergence d'autres déterminations⁴⁰ ». L'émergence, *ipso facto* immotivée, de déterminations, porteuse d'un nouveau rapport à l'être et d'une définition nouvelle de la temporalité, on le verra plus loin, est le fin mot de Castoriadis pour contrer la logique-ontologie héritée de la détermination, mais non toute détermination de l'être et des étants. Ces déterminations ne sont toutefois plus génériques et universelles, vu son rejet d'un déterminisme intégral, mais toujours relatives à l'étant considéré. C'est précisément ce qu'il signifie lorsqu'il écrit : « Dans le domaine humain [...] la singularité est essentielle, c'est chaque fois une autre face de l'être de l'homme qui émerge, se crée, à travers tel individu ou telle société particuliers⁴¹ ». En somme, au niveau ontologique, création et déterminations ne s'excluent pas, mais s'impliquent mutuellement, à l'instar de la compréhension et de l'explication au niveau épistémologique. Nous reviendrons sur ces aspects formels de la création historique dans le dernier point de ce texte.

Castoriadis ne délaisse donc pas la notion de causalité dans l'étude du social-historique. 1/ « Comprendre une société » nécessite, selon lui, comme première étape de saisie de l'ensidique, des analyses causales, notamment des recherches documentaires, une démarche qu'on pourrait qualifier, donc, d'« explicative », comprise au sens large ; 2/ Il discute également à de nombreuses reprises la notion de « causation par représentation⁴² », notion heuristique qu'on doit à Freud, et par laquelle Castoriadis démontre que le rapport de causation s'applique aussi à la psyché, au sens où les représentations elles-mêmes, au niveau individuel, peuvent produire un effet sur le monde. Cela témoigne à la fois du fait qu'elles peuvent se coaliser dans le but d'obtenir une action, d'où l'aspect de *causation* par représentation psychique, mais également qu'elles ne sont pas entièrement déterminées, puisqu'elles peuvent être, dans une certaine mesure du moins, « appelées » et « choisies » par l'individu,

³⁹ Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire... », dans *Les carrefours du labyrinthe*, V, *op. cit.*, p. 254-255. Nous soulignons.

⁴⁰ Cornelius Castoriadis, « Temps et création », dans *Les carrefours du labyrinthe*, III, *op. cit.*, p. 334.

⁴¹ Cornelius Castoriadis, « Anthropologie, philosophie, politique », dans *Les carrefours du labyrinthe*, IV. *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007, p. 126.

⁴² Cornelius Castoriadis, *La création humaine*, I. *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, *op. cit.*, p. 151 ; p. 159, n. 1.

qui n'est pas purement à leur merci – bien qu'il ne puisse pour autant espérer maîtriser entièrement son flux psychique. Castoriadis reconnaît donc que la causalité fait partie intégrante du monde social-historique et de la vie de la psyché, bien qu'elle n'y occupe pas la place la plus essentielle.

En somme, alors qu'on pourrait croire, *a priori*, que Castoriadis en appelle à une récusation de la causalité, vu l'ampleur de sa critique envers la conception déterministe de la pensée héritée, ses efforts visant la création d'une conceptualité propre à l'étude du social-historique n'excluent cependant pas la causalité – à la mesure de l'imprégnation de l'ensidique, « partout dense dans l'être », au sein du social-historique⁴³. À l'instar des dimensions ensidique et imaginaire coexistant dans la vie sociale, et selon le refus castoriadien d'une séparation entre méthode et contenu, il y a donc coordination de ce qui relève de la causalité et de ce qui peut être saisi par compréhension. Ce partage, dans le domaine social-historique, est cependant *hiérarchique*, puisque les connexions non causales priment, en fonction du mode d'être du social, tout autant que du but de la recherche – ainsi que nous le verrons plus loin, Castoriadis vise un « projet de compréhension totale ». La causalité demeurerait donc un outil des sciences sociales, mais périphérique – ou plutôt, une sorte de passage obligé qui livre des fruits essentiels à l'analyse, certes, mais dont on ne saurait espérer plus ou autre chose qu'une analyse des déterminismes locaux et des causations s'attachant à la partie ensidique du social-historique. Elle servirait à expliciter la part de la réalité sociale qui est effectivement ensidique : que ce soit les enchaînements d'intentions et d'actions individuelles ou encore le rapport des individus et des collectivités avec leur environnement naturel. Il n'en demeure pas moins que « le social (ou l'historique) contient le non-causal comme moment essentiel⁴⁴ », et c'est pourquoi la compréhension se présente comme la part fondamentale dans l'analyse des sociétés. Ce qui relève de la dimension fonctionnelle est, précise-t-il, « subordonné à ma préoccupation centrale : restituer les significations et les institutions dans lesquelles ces significations s'incarnent, moyennant lesquelles chaque société se constitue comme société et constitue son monde propre⁴⁵ ». Néanmoins, Castoriadis ne laisse jamais entendre que la compréhension ou la causalité sont souveraines et se suffisent à elles-mêmes. La compréhension ne peut en effet prétendre épuiser l'objet qu'est le social-historique, comme nous allons maintenant l'examiner.

⁴³ Aussi affirme-t-il que « la relation déterminée, forme éminente de l'ensidique, est, comme l'ensidique lui-même, partout dense dans l'être ». Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire... », dans *Les carrefours du labyrinthe, V, op. cit.*, p. 255.

⁴⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 65.

⁴⁵ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, Paris, Seuil, 2004, p. 49.

Compréhension du noyau central des significations imaginaires sociales

La compréhension telle que la conçoit Castoriadis ne saurait, pas plus que l'explication, aboutir à une saisie complète du social-historique. Qu'est-ce donc que comprendre une société, selon Castoriadis ? Cela « signifie, d'abord et surtout, pénétrer (ou se réapproprier) les significations imaginaires sociales qui tiennent cette société ensemble⁴⁶ ». Il faut retourner à la conception castoriadienne des significations imaginaires sociales et de la forme sous laquelle elles existent, le magma (qui, lui-même, existe sous la forme d'un « magma de magmas⁴⁷ »), pour y trouver la raison de l'incomplétude foncière de toute compréhension et, plus largement, de toute saisie du social-historique. Celle-ci provient du fait que les significations imaginaires sociales ainsi que la totalité magmatique dont elles font partie échappent, en bonne partie, à une prise d'ordre ensidique.

Le magma des significations imaginaires d'une société se compose de trois éléments. Ces « trois "vecteurs"⁴⁸ » caractérisant la singularité d'une société en sont les *intentions* nucléaires, les *représentations* (qui correspondent aux « significations » au sens strict) et les *affects*. Si les intentions peuvent être lues immédiatement dans les actions effectives qui se déroulent et se sont déroulées au sein de la société considérée, en rendant la restitution somme toute accessible, cela est beaucoup plus difficile en ce qui concerne les représentations, et pratiquement impossible dans le cas des affects. Et, bien entendu, ces trois vecteurs, s'il est possible de les séparer analytiquement, n'existent pas indépendamment les uns des autres dans la réalité sociale⁴⁹. Ni, d'ailleurs, au sein de la psyché elle-même, dans la mesure où le flux psychique se compose également de cette triade intentionnelle/représentationnelle/affective. Le magma des significations imaginaires sociales ne peut donc être donné à qui que ce soit en personne, qu'il s'agisse de l'individu au sein du monde vécu ou du chercheur qui tente de ressaisir l'être de la société en question – la sienne propre ou une autre société, contemporaine ou non.

Ainsi, le social-historique, en tant que collectif anonyme, transcende chaque individu. Si l'individu, affirme Castoriadis, est un « fragment ambulant de sa société⁵⁰ »,

⁴⁶ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la question de la démocratie », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 330.

⁴⁷ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 336.

⁴⁸ Cornelius Castoriadis, « Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe, VI. Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999, p. 329.

⁴⁹ Cf. Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 329.

⁵⁰ Cornelius Castoriadis, « Imaginaire et imagination au carrefour », dans *Les carrefours du labyrinthe, VI*, op. cit., p. 116. Ce faisant, Castoriadis déplace l'opposition classique individu/société, souvent sclérosante en sciences sociales, vers une opposition psyché/société, où l'individu (socialisé) et la société (instituant et instituée) relèvent du même niveau ontologique, soit celui de la socialité et d'un social-historique toujours particulier, alors que la psyché porte pour toujours la trace de sa déliaison primaire, de son asocialité foncière.

il n'est pas pour autant en mesure de saisir le magma des significations imaginaires sociales de sa propre société :

un Athénien du V^e siècle [...] ne pourrait jamais nous dire ce que c'était qu'Athènes. Il ne serait jamais qu'un individu : ce qui se réalisait dans la cité, et dans le siècle [...] tout cela transcende tout individu donné. Jamais ce n'est donné dans l'esprit de quelqu'un [...]. C'est encore d'un autre ordre lorsqu'il s'agit des significations imaginaires sociales d'une société⁵¹.

Ce niveau anonyme se donne ici à voir, du point de vue de l'individu, précisément en ce qu'il échappe à sa conscience, tout en le traversant de part en part : son aspect inconscient témoigne de sa prégnance. Cette totalité indéterminable, sans pour autant être indéterminée⁵², et difficilement décomposable, demeure en elle-même inaccessible au chercheur, à moins de postuler, à la manière du rationalisme et du marxisme, un point de vue absolu sur l'histoire, ce contre quoi Castoriadis n'a cessé de se battre. Il a en effet toujours récusé ce point de vue absolu, tout en maintenant par ailleurs que, dans le réel, il existe bel et bien un magma de significations imaginaires sociales qui « tient » la société ensemble.

C'est en ce sens qu'on peut mieux saisir ses quelques affirmations, qui peuvent *a priori* sembler contradictoires avec ce qu'il avance par ailleurs au sujet de la compréhension, selon lesquelles *aucune méthode* n'est possible pour rendre compte du magma des significations imaginaires sociales :

il n'y a aucun moyen, aucune méthode pour trouver ce qui est le noyau vrai (et même une fois trouvé, on ne pourrait jamais démontrer que c'est cela). Car ce noyau vrai n'est jamais donné à qui que ce soit en personne. [...] Il n'y a donc ni méthodologie au sens strict, ni *possibilité de « démontrer » rigoureusement* quoi que ce soit ; *nous pouvons seulement montrer* [...] que telle ou telle assertion sur telle société est une ânerie, ou très superficielle, ou laisse de côté des éléments beaucoup plus importants, etc. Dans cette recreation d'une société étrangère, *le rôle essentiel appartient à l'imagination*⁵³.

Cette affirmation selon laquelle il ne saurait y avoir de méthode à proprement parler pour saisir les significations imaginaires sociales et, plus encore, leur « noyau

⁵¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 35.

⁵² Ou encore, dans les termes de Poirier, la totalité magmatique des significations d'une société est déterminante : « il faudrait selon Castoriadis penser l'être comme *autocréation*, c'est-à-dire comme puissance d'auto-altération *indéterminée* en même temps que *déterminante* ». Cf. Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 21, 2003, p. 394.

⁵³ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 35. Nous soulignons.

vrai », souligne non pas l'inanité des quelques indications qu'il donne quant à une démarche compréhensive, mais bien la vanité de prétendre à une saisie *rationnelle* exhaustive du magma des significations imaginaires sociales. L'impossibilité d'atteindre un dévoilement et une compréhension exhaustifs du magma des significations imaginaires sociales s'entend également au sens où une « vérité » indiscutable est inaccessible : les résultats de la compréhension sont toujours sujets à discussion. Dans tout processus de compréhension d'un social-historique, énonce Castoriadis :

Le « vrai » ne saurait être soumis [...] aux procédures ordinaires de « vérification » ou de « réfutation » qui, pense-t-on aujourd'hui [...], permettent de tracer une ligne de démarcation entre « science » et « non-science » [...]. Que veut dire vrai en l'occurrence ? Que cette idée rassemble une classe indéfinie de phénomènes historiques et sociaux [...] qui demeureraient autrement sans connexion – pas nécessairement dans leur rapport « causal » ou « structurel », mais dans leur *signification* ; et que sa prétention de posséder un *réfèrent* « réel » ou « effectif » [...] peut faire l'objet d'une discussion féconde, bien [qu']interminable. En bref, elle élucide, et initie un processus d'élucidation⁵⁴.

En somme, « l'imaginaire n'est pas un objet de savoir, il ne peut être posé comme un principe ou une cause rationnelle à partir de laquelle je pourrais déduire la réalité social-historique ; celle-ci est bien plutôt surgissement immotivé, et en tant que telle elle relève de l'imaginaire⁵⁵ ». La saisie du social-historique exige une « conversion du regard » qui rend possible une certaine *monstration*, mais en aucun cas, une « démonstration ».

Ainsi, l'opération compréhensive ne s'avère pas seulement d'une complexité « numérique », cherchant à restituer une infinité d'éléments et de significations, mais bien d'une complexité ontologique, puisque cette saisie intuitive du chercheur a affaire à des contenus d'ordre essentiellement imaginaire, qui dessinent des connexions au niveau de la *signification*, comme Castoriadis le rappelle ici. Castoriadis est donc ici conséquent, en ce qu'il affirme l'impossibilité de restituer l'entièreté du magma des significations imaginaires sociales⁵⁶. Étant d'ordre imaginaire, mais, dans la mê-

⁵⁴ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la question de la démocratie », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 331-332.

⁵⁵ Arnaud Tomès, dans Cornelius Castoriadis et Arnaud Tomès, *L'imaginaire comme tel*, Paris, Hermann, p. 104.

⁵⁶ « [I]l est en principe impossible de restituer, après qu'elle a été détruite, l'*eidōs* qu'elle incarnait et réalisait [...]. C'est tout le monde des significations, des affects et des intentions – des significations imaginaires sociales – créé par ces sociétés et qui les faisaient [*sic*] tenir ensemble qui ne peut pas être retrouvé, mais seulement approché avec les plus grandes difficultés [...]. Ainsi chaque forme social-historique est-elle vraiment et authentiquement *singulière* ; elle possède une singularité essentielle, non

me mesure, tissé à l'ensidique d'une société, nul ne peut espérer le recouvrer entièrement, même rétrospectivement. Se fait jour ici dans toute son originalité « la tentative de Castoriadis pour penser conjointement la *création* et la *détermination*⁵⁷ ». On se trouve devant l'impossibilité logique et ontologique d'en fournir une explication, et même une compréhension exhaustive, en vertu du fait que le social-historique est en grande partie constitué de significations imaginaires sociales, lesquelles ne peuvent être saisies par les moyens de la logique ensidique. Ce n'est donc aucunement par scepticisme qu'il fait cette déclaration incendiaire, mais, pourrait-on dire, par prudence épistémique, ou plutôt, en toute conscience de la nature magmatique du social-historique.

Or, cela n'entame en rien la nécessité de postuler le social-historique comme niveau d'être *sui generis* au sein même de l'analyse, et d'ainsi tendre vers sa restitution. Cette affirmation selon laquelle il n'y a pas de « méthode » à même de saisir le social-historique est à entendre comme la position du cercle de la création au niveau épistémologique. On ne peut isoler une composante de la société étudiée sans la mettre en rapport avec l'ensemble des relations qui y existent, c'est-à-dire, à terme, avec la totalité de la société, en vertu du rapport circulaire, et néanmoins hiérarchique, existant entre la « forme-totale » qu'est chaque société et les éléments de celle-ci, comme on le verra plus loin. Ce rapport de circularité exige de sortir des chemins balisés, tant en philosophie qu'en sciences sociales, d'où la difficulté épistémologique, pour les sciences sociales, de rencontrer leur objet et, conséquemment, de l'examiner le plus finement possible. L'impossibilité d'appliquer une méthode permettant la saisie du social-historique réside à la fois dans cette incapacité d'ordre ontologique de saisir le « noyau central » d'une société et dans la nécessité épistémologique de le viser. Il faut tendre à restituer l'ensemble du magma des significations imaginaires sociales, tout en, paradoxalement, ne pouvant atteindre formellement un tel résultat. Cela ne signifie pas que cette démarche soit impossible pour autant, mais elle se fera avec beaucoup de précautions. À titre d'exemple, Castoriadis revient inlassablement sur les moyens d'éviter le « socio-centrisme⁵⁸ », c'est-à-dire la projection de nos propres catégories sur les autres sociétés. Ce processus est d'une grande complexité : en effet, cette projection est en partie inévitable puisque le chercheur est toujours situé à un moment précis de l'histoire. Il importe néanmoins le plus possible d'opérer un décentrement de nos catégories, sachant qu'il ne saurait être absolu. En somme, la compréhension ne peut jamais être parfaite adéquation et s'ouvre vers une démarche plus large, *l'élucidation*, qui souhaite prendre la pleine mesure du mode d'être, essentiellement imaginaire, mais toujours imbriqué à de l'ensidique, du social-historique.

pas numérique ou combinatoire ». Cornelius Castoriadis, « Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe, VI, op. cit.*, p. 318.

⁵⁷ Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis : création et institution*, Paris, Payot, 2011, p. 26.

⁵⁸ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 50.

Élucidation et projet de compréhension totale

C'est ainsi dans le cadre d'un « projet de compréhension totale⁵⁹ », au sein duquel les moments explicatif et compréhensif (entendu au sens strict) trouvent leur véritable raison d'être, que réside l'originalité de l'épistémologie castoriadienne des sciences sociales et historiques. Qui plus est, ce pluralisme épistémologique trouve sa source dans une conception stratifiée de la réalité, témoignant par là de sa création ontologique continue. Les deux moments que sont l'explication et la compréhension convergent vers une « élucidation » du sens même des significations, c'est-à-dire non seulement la restitution de leur contenu, mais la mise au jour de la *forme* même que représente chaque société.

Dans la « Préface » de *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis définit la démarche d'élucidation en l'opposant à une visée purement théorique, qui se conçoit en position d'extériorité par rapport à son objet. « Ce que j'appelle élucidation est le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent. Cela aussi est une création social-historique⁶⁰. » Bien qu'elle s'oppose à l'« illusion de la *theôria*⁶¹ » comme prétention explicative surplombante, l'élucidation n'en est pas moins « visée de vérité ». Elle ne prétend pas s'extraire complètement de la logique ensidique, puisque c'est encore et toujours dans ces termes, c'est-à-dire par le langage, qui est à la fois code et langue parlée, toujours particulière, qu'elle s'exprime. Mais cette visée de vérité a comme condition même le fait d'appartenir à une société. « Je peux élucider mon rapport à la langue, énonce-t-il, je ne peux pas m'en abstraire et le “regarder” – ou le “construire” de l'extérieur⁶². » Cette affirmation vaut, évidemment, pour toute élucidation. On retrouve ainsi, dans la préface même de l'ouvrage par lequel Castoriadis, avec toute sa verve caractéristique, rompt de manière explicite avec le marxisme, la conception selon laquelle toute pensée est un « faire social », position qu'on peut à bon droit concevoir comme reprise et réélaboration de la philosophie marxienne de la praxis. Retraçant les usages du terme dans l'histoire de la philosophie, somme toute « rares », précise-t-elle, Adams conçoit la visée d'élucidation castoriadienne comme radicalisant les courants existentialistes et prolongeant l'héritage de la phénoménologie, notamment marxiste⁶³.

Cependant, l'élucidation au sens castoriadien est bien un projet, un travail incessant, une visée de vérité. Dans le même temps, par le fait que cette visée est une *création historique*, elle est un travail non seulement pratique, mais « indissociable

⁵⁹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 52.

⁶⁰ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 8.

⁶¹ *Ibid.*, p. 9.

⁶² Cornelius Castoriadis, « Institution première de la société et institutions secondes », dans *Les carrefours du labyrinthe, VI*, op. cit., p. 140.

⁶³ Cf. Suzi Adams, *Castoriadis's ontology. Being and creation*, op. cit., p. 26.

d'une visée et d'un projet politiques⁶⁴ ». Il s'agit bel et bien d'une « autoposition », celle d'un projet politique qui est consubstantiellement projet de vérité, projet philosophique, par lequel on ne peut espérer « expliquer » le réel, la société dans le temps et dans l'espace, mais le comprendre dans une certaine mesure et, toujours, l'expliciter, l'élucider, par les moyens d'un « rendre compte et raison » radicalisé, c'est-à-dire remis en contact avec ses racines, imaginaires, comme l'une des formes qu'a prise l'exigence de signification.

Si l'élucidation est démarche « totale » puisqu'elle se sait prolongement du projet d'autonomie, elle l'est également, au point de vue épistémologique, puisqu'elle se sait reprise d'une totalité, celle du social-historique à l'étude. Castoriadis vise « l'élucidation de l'expérience social-historique totale⁶⁵ », c'est-à-dire, on l'a vu, du noyau central des significations imaginaires sociales d'une société. La notion d'élucidation rejoint ici la distinction faite plus haut entre monstration et démonstration. En effet, comme le précise Tomès, « si nous ne pouvons pas *démontrer* la nécessité de l'imaginaire, nous pouvons au moins *élucider*. [...] Éluclider, c'est [...] éclaircir un phénomène, en rendre raison [...] en montrant en quoi ce phénomène doit être postulé⁶⁶ ». L'essentiel de l'analyse du social-historique demeure cette élucidation, qui ne peut être exhaustive. Celle-ci vise à mettre au jour ce en quoi la société à l'étude constitue une création radicale, ce qui exige de replacer les différents éléments collectés par l'explication et la compréhension au sein de la « forme-totale » en question, afin de repérer, autant que faire se peut, de quoi est fait le noyau des significations imaginaires sociales. On l'a dit, aucune analyse n'est en mesure de saisir entièrement le magma des significations imaginaires sociales d'une société, mais l'élucidation y tend, dans le cadre d'un projet de compréhension totale, sans pour autant être en mesure d'y mettre un terme définitif.

En somme, il y a restitution 1/ des éléments ensidiques par l'explication, 2/ du contenu des significations imaginaires sociales par la compréhension (comprise ici au sens strict), 3/ de ce que Castoriadis nomme le « noyau central » des significations imaginaires sociales d'une société, c'est-à-dire la saisie de l'ensemble de ces éléments (ensidiques et imaginaires) à l'intérieur de leur matrice de sens, dans le but de saisir le « sens du sens » d'une société, puisque ce qui fait sens ou non est lui-même institué⁶⁷. Il s'agit de « comprendre [une société] comme forme pour elle-même et

⁶⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 8.

⁶⁵ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 368.

⁶⁶ Arnaud Tomès, dans Cornelius Castoriadis et Arnaud Tomès, *L'imaginaire comme tel*, op. cit., p. 103.

⁶⁷ Rappelons en effet que, pour Castoriadis, le réel lui-même est institué au niveau de l'imaginaire d'une société, de sorte que ce qui apparaît comme réel ou non, bon ou mauvais, important ou accessoire, n'est pas « naturel » ou universel, mais bel et bien institué. En un mot : les conditions mêmes du sens, c'est-à-dire les « marqueurs » du sens, le sens même des significations imaginaires sociales, sont rendues *effectives* par l'institution imaginaire de la société.

nouveau magma de significations instituées, pour “expliquer” et “comprendre” ce que les éléments qui lui préexistaient y sont devenus par le nouveau sens qu’ils y ont acquis⁶⁸ ». Lorsque Castoriadis vise la restitution du noyau des significations imaginaires sociales, il pose la volonté résolue, qui se comprend réellement comme visée et projet de monstration plutôt que comme volonté de « démonstration », de la restitution du *monde* des significations imaginaires sociales.

La création historique à l’aune du paradigme de la création/destruction ontologique

Castoriadis suit la voie de la mise à nu de la pensée héritée, de manière à montrer l’ampleur de l’ontologie de la détermination et ses conséquences sur la conception de l’histoire humaine et, bien entendu, sur l’épistémologie en général. Dans l’optique de Castoriadis, toute pensée qui reste en deçà de cette « déconstruction » de la détermination paraît inopérante. Toute science sociale, on l’a vu, qui ne prend pas acte de l’action de l’imaginaire radical instituant comme étant à la source de l’institution sociale, manque la nature même de son objet. Comment s’opère cette mise à nu ? À partir de quels principes ontologiques – de quels « faits bruts », dirait-il ?

Cette conception de la création historique trouve son origine, chez Castoriadis, dans la conception du temps comme création. La distinction essentielle, au cœur de toute la pensée de Castoriadis, entre la « différence » et l’« altérité », entraîne celui-ci à élaborer une autre conception lui permettant de lier directement la temporalité et l’être. Ce faisant, il dissocie la temporalité de la spatialité, pour faire de la temporalité non pas le *lieu* du déploiement de l’être, mais ce déploiement de l’être lui-même comme « à-être ». La temporalité n’est donc plus simple répétition ou simple « trajectoire » d’un point à un autre de l’espace, « quatrième dimension » qui ne trouve, dans cette conception héritée de la temporalité consubstantielle à la conception de l’être comme détermination, sa singularité que « par défaut », en référence à la spatialité et avec déférence envers elle. Pour lui, « l’Être n’est pas simplement “dans” le Temps, mais il est par le Temps (moyennant le Temps, en vertu du Temps). Essentiellement l’Être est Temps [...]. Le Temps, rigoureusement parlant, est impensable sans la création ; autrement, le Temps ne serait qu’une quatrième dimension spatiale surnuméraire⁶⁹ ». Cette conception de l’être comme étant fondamentalement temporalité, comprise comme à-être, attribue logiquement à toutes ses manifestations, aux étants et aux différents niveaux d’être, un même rapport de surgissement temporel. Aussi affirme-t-il que « les étants ont en eux-mêmes principe et origine de création de formes, l’être lui-même est défini par l’*alloiôsis* au sens fort,

⁶⁸ Cornelius Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire », dans *Les carrefours du labyrinthe*, III, *op. cit.*, p. 68-69.

⁶⁹ Cornelius Castoriadis, « L’imaginaire : la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe*, II, *op. cit.*, p. 272.

l'auto-altération, l'auto-création⁷⁰ ». C'est bien *du fait* que le temps est création que la création historique présente un double caractère, indissociable par ailleurs : immotivé et holiste. Ainsi retrouve-t-on l'idée séminale, sur laquelle il n'est pas lieu de nous pencher plus avant ici, si ce n'est pour souligner le fait que le temps et la création de l'histoire sont mus par un même principe d'immotivation : « Le temps est l'excès de l'être sur lui-même, ce par quoi l'être est toujours essentiellement à-être⁷¹ », dont on trouve un écho direct dans sa conception de la création historique.

Or, si son ontologie de la création apparaît clairement, le passage à l'épistémologie historique, à même d'enrichir la compréhension des modes de saisie du social-historique précédemment indiqués, demeure de prime abord énigmatique. Si, à sa défense, Castoriadis « offre un mot pour un fait⁷² », force est de constater que le fait de la création, dans toute sa concrétude historique, apparaît parfois difficilement. Et ce, notons-le en passant, d'autant que se côtoient dans ses écrits, en quelque sorte à son corps défendant, vu sa critique dévastatrice de l'interprétation et de l'herméneutique⁷³, les notions de création, certes, mais également, bien que plus rarement, ceux de « recreation », de « suite d'interprétations » et de « recreation poétique ». Faut-il pour autant en conclure, à l'instar de Rusch, qu'en dépit du fait que « [r]égulièrement reviennent des formulations plus dialectiques, qui signalent les vraies difficultés [...] ». Castoriadis renonce à poser ces questions, pour privilégier une ontologie et une dramaturgie du nouveau, qui a besoin d'oppositions radicales [...] et de singularités absolues⁷⁴ » ? Certes, Castoriadis privilégie souvent, au moment de discuter de la création historique, des formules présentant la création comme étant « *ex nihilo* », mais si on s'attarde aux « formulations plus dialectiques » qu'on retrouve ici et là dans certains de ses textes, celles-ci permettent réellement de dégager, à notre sens, le rapport entre le déjà-là historique, les conditions de la création, et la création elle-même. En tous les cas, il nous semble inexact d'affirmer que Castoriadis renonce à répondre aux questions soulevées par Rusch : « Comment dès lors la création historique s'articule-t-elle à ces conditions données ? Quelle est la nature de cette relation d'« intériorité⁷⁵ » ? » En nous basant sur certains textes de

⁷⁰ Cornelius Castoriadis, « *Phusis*, création, autonomie », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 243.

⁷¹ Cornelius Castoriadis, « Institution de la société et religion », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 470.

⁷² Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 290.

⁷³ Cf. Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, op. cit., p. 51-53 et *La création humaine, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 48, p. 330-335, p. 359, p. 383-384, p. 391.

⁷⁴ Pierre Rusch, « La vérité à l'épreuve du système. Lukács et le modèle esthétique », *Cahiers Castoriadis, VI. Castoriadis et la question de la vérité*, dir. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 84.

⁷⁵ *Idem*.

Castoriadis où il s’y attelle, nous pourrions dégager plus précisément sa conception de la création historique.

La création comme position de totalités

La création est création de formes et, toujours, de « formes-totales ». Toute création est d’emblée totalisation : « la seule création qui importe est celle de formes (de lois⁷⁶) ». La position de nouvelles formes crée du nouveau, qui prend toujours la forme d’une totalité – de sens, de significations, de déterminations liées entre elles par un sens d’être inédit. Comment, plus précisément, se forme cette totalité, dans le cas d’une création historique ?

Comme le souligne Bruno Bernardi, ce ne sont pas les significations imaginaires sociales qui, mises bout à bout, forment de manière purement additive une totalité. Le magma des significations imaginaires sociales d’une société est *en lui-même* une totalité, qui émerge d’emblée lors de sa création :

La notion à certains égards obscure de *magma* n’en signale pas moins un des points forts de la pensée de Castoriadis : l’insistance sur le fait que les significations imaginaires sociales d’une société ne sont pas des éléments discrets de la combinaison desquels résulterait un imaginaire social, mais inversement que celui-ci est *un fait global dont ces significations (ces concepts) sont l’explicitation*⁷⁷.

Bernardi met ici le doigt sur un aspect essentiel de la pensée de Castoriadis, soit le fait que la création est chaque fois création de totalités, de magmas, dont l’hétérogénéité et la stratification n’en excluent pas le caractère synthétique. Cela permet de démonter une lecture nominaliste du magma et de la forme comme purement additifs. Il n’en demeure pas moins qu’il y a, entre la forme et les significations, les « éléments » qui la composent, non pas relation d’*antériorité logique* ou de *fondation unilatérale*, mais plutôt relation *indissociablement mutuelle*, bien que hiérarchique, entre les significations et la nouvelle forme.

Il y a en effet relation proprement « dialectique », comme le souligne Rusch, d’interpénétration, entre la nouvelle forme et les éléments qui la composent. Donnant l’exemple de la ville médiévale, Castoriadis affirme qu’il y a « position d’une signification imaginaire sociale nouvelle – la “ville médiévale” – et d’un magma de

⁷⁶ Cornelius Castoriadis, « *Phusis*, création, autonomie », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 241.

⁷⁷ Bruno Bernardi, « En marge de Castoriadis : sur le concept d’auto-institution de la société », dans *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l’expérience démocratique*, dir. Nicolas Poirier, Lormont, Le Bord de l’eau, 2015, p. 154. Nous soulignons.

significations *qui va avec* celle-ci⁷⁸ ». La position de la nouvelle forme comme « forme-totale » implique la position conjointe d'un nouveau magma de significations imaginaires sociales. Aussi affirme-t-il de la « “forme” au sens plein du terme⁷⁹ » qu'elle est l'« union de l'organisation et de l'organisé⁸⁰ ».

Entre la forme comme totalité et ses éléments, hétérogènes, bien que tous partie prenante du magma des significations imaginaires sociales ainsi auto-institué, il n'y a toutefois pas simple relation de « cause à effet » : il y a « excès de l'“effet” sur les “causes⁸¹” » et circularité de l'apparition de la nouvelle forme. La relation de cause à effet implique une relation où la cause mène à l'effet « sans reste », au sein de laquelle l'effet est appelé par la cause entièrement. Il s'agit plutôt, pour Castoriadis, de « mettre en lumière le caractère “intrinsèquement circulaire” de l'apparition de la nouvelle forme, et donc [...] l'impossibilité de la “produire” ou de la “dédire” d'éléments déjà donnés – car les “éléments” présupposent la forme, laquelle présuppose les “éléments⁸²” ».

Partant, peut-on affirmer que Castoriadis inverse la relation causale classique ? La nouvelle forme n'est pas effet, mais plutôt « cause », du moins « émergence », de nouvelles déterminations de processus non descriptibles par les niveaux d'être antérieurs. Rappelons qu'il utilise comme synonyme de l'expression « cercle de la création », qui revient à de nombreuses reprises dans ses écrits, celle de « causalité circulaire⁸³ », bien qu'il affirme sa préférence pour la première. Celle-ci laisse effectivement penser à une sorte d'inversion de la relation causale, dont on pourrait dire qu'elle devient « prospective », par opposition à rétrospective, au sens où la relation s'effectue *à partir* de la forme, laquelle comporte ses « raisons », son fonctionnement, ses déterminations, en elle-même. La forme n'est pas un effet ou, à tout le moins, n'est pas l'effet d'une « cause » préalable, mais plutôt l'effet de la création d'une forme *sui generis*. D'un point de vue ontologique, Castoriadis récuserait toutefois cette affirmation d'une simple inversion de la relation causale, puisque cette forme renouvelée de « causalité circulaire » rompt avec la double position d'identité du rapport causal « classique », qui exclut toute position immotivée d'une altérité : « identité dans la répétition des mêmes causes produisant les mêmes effets, identité

⁷⁸ Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire... », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 267. Nous soulignons.

⁷⁹ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 513.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ Cornelius Castoriadis, « La source hongroise », dans *Le contenu du socialisme*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, p. 383.

⁸² Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire... », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 254. Nous soulignons.

⁸³ *Ibid.*, p. 267.

ultime de la cause et de l'effet⁸⁴ ». Néanmoins, il y a bel et bien une relation déterminée entre la forme et ses éléments, en vertu du fait que celle-ci

doit persister dans l'existence comme tel, ce qui requiert une relation déterminée (mais, *chaque fois, à sa propre façon*) entre les « états » successifs de cette forme, et aussi, puisque chaque forme est une multiplicité avec des relations déterminées (*chaque fois, à leur propre façon*), entre ses composantes⁸⁵.

On l'a vu, chaque forme pose, à partir de ce qui est déjà-là, une singularité absolue : un nouveau sens ou niveau d'être. Si la forme devient elle-même une cause, cause d'elle-même, reprenant le déjà-là *en fonction* de son magma de significations imaginaires sociales, elle échappe effectivement à cette identité de la cause et de l'effet, dont on a vu qu'il est inéluctablement en excès. En somme, pour Castoriadis, l'histoire elle-même est tout sauf « circulaire » ou vaste répétition du même, puisqu'elle procède par création/destruction ontologique radicale. Toute nouvelle forme est bel et bien circulaire, du fait qu'elle est d'emblée position d'une totalité.

La création comme immotivée

Quoi qu'il en soit, cet excès de l'effet sur la cause se manifeste au sein de la forme-totale en tant que telle, mais on trouve, de manière plus large, pareille relation entre la nouvelle forme et le « déjà-là » historique. Voyons en quoi se repère le caractère immotivé de la création historique chez Castoriadis.

La nouvelle forme se « découpe » sur le fond (de ce) qui était là, se détache du tissu temporel, de la surface de l'être. Bien que la métaphore spatiale soit sans doute mal avisée dans le cas de Castoriadis, vu sa critique de la pensée héritée dans laquelle la temporalité est aliénée à la spatialité, filons-la néanmoins encore un peu, quitte à ce que la fécondité s'en avère toute négative. Peut-être vaudrait-il mieux dire : un horizon, un champ, une profondeur et une durée historiques. Ou encore, pour marquer « l'action » de laquelle elle procède, une nouvelle forme émerge comme niveau d'être inédit à travers une multitude de strates, comme *auto-institution*. Quoi qu'il en soit, toute nouvelle forme historique *se découpe*, s'abstrait, s'extrait, se détache au sens où elle *se pose*, s'autopositionne dans l'être. Et pourrions-nous ajouter, non pour en marquer l'existence de manière négative, mais pour en démontrer la positivité : elle émerge non pas *de* ce qui était déjà-là, mais *dans* et *avec*. Castoriadis reconnaît ainsi la présence agissante d'une part de création et aussi de conditions, d'où l'action simultanée et non indifférenciée, au moment de l'auto-institution du social-historique, d'une création *ex nihilo* (à partir de rien), mais ni *in nihilo* (dans rien), ni

⁸⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 259.

⁸⁵ Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire... », dans *Les carrefours du labyrinthe*, V, *op. cit.*, p. 255. Nous soulignons.

cum nihilo (avec rien) : « le social-historique est création continuée et création dense⁸⁶ ».

La nouvelle forme historique est faite du même *matériau*, c'est-à-dire de significations imaginaires sociales *matérialisées*, comme l'est toute histoire – Castoriadis, rappelons-le, établit une équivalence entre l'histoire et le sens, l'histoire comme position de nouveau sens : « pour moi, ontologiquement, la société comme l'histoire c'est du sens⁸⁷ ». Or, à partir du moment où la nouvelle forme historique se découpe, elle ne *signifie* plus la même chose. Elle existe en elle-même, *sui generis*, elle inaugure une nouvelle totalité et un niveau d'être inédit. L'aspect de totalité, une fois de plus, va de pair avec celle d'institution. L'institution est position d'une totalité.

La forme est ainsi beaucoup plus et surtout *autre chose* que cette abstraction : elle signifie quelque chose *en elle-même*. Le premier moment de ce nouveau cycle n'est jamais un effet de ce qui vient avant, mais marque plutôt l'instauration, *l'institution*, d'une nouvelle forme qui se détache de ce qui vient avant. On l'a dit, il y a une transformation d'ordre ontologique dans le nouveau. C'est précisément la *signification* de la totalité instituée qui marque l'altérité de la forme créée. Il faut donc comprendre la forme-totale comme un sens nouveau. Alors qu'il discute de l'histoire européenne, Castoriadis atteste du fait que cette création se situe au niveau des significations qu'elle institue : « ...la "provenance" des composantes sociales de cette bourgeoisie, et notamment les éléments féodaux [...] a peu d'importance ; *l'essentiel est que ces éléments ne se comportent plus en tant que féodaux, ni quant au pouvoir ni quant à leurs activités*⁸⁸ ». La création de la nouvelle forme est autodétermination, en ce sens qu'elle vise à préserver son mode de fonctionnement, qui signe son historicité foncière.

Dans le même texte, il écrit, toujours à propos du monde occidental : « Au fur et à mesure qu'il se dégage de son héritage proprement médiéval – à la fois par ses créations propres et moyennant les "ré-interprétations" continues de son héritage qui sont fonction de celles-là –, le monde européen fait surgir deux significations imaginaires sociales et finalement s'organise sous la forme où nous le connaissons aujourd'hui⁸⁹ ». Les éléments déjà-là « sont fonction » des créations, d'où un rapport hiérarchique entre, d'une part, la nouvelle forme créée et les créations desquelles elle procède – les nouveaux « éléments » qui la composent, à savoir de nouvelles significations imaginaires sociales et, d'autre part, les « réinterprétations » de ce qui était déjà-là, qui perdurent dans la nouvelle forme. Ce rapport atteste également de

⁸⁶ Cornelius Castoriadis, « Anthropologie, philosophie, politique », dans *Les carrefours du labyrinthe, IV*, op. cit., p. 142.

⁸⁷ Cornelius Castoriadis, dans Cornelius Castoriadis et Paul Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 48-49.

⁸⁸ Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire... », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 262. Nous soulignons.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 261-262. Nous soulignons.

l'hétérogénéité essentielle de toute création historique et, *a fortiori*, de tout étant. En effet, la création signale « une différence temporelle du surgissement, de la constitution des couches de l'objet⁹⁰ ». Cette hétérogénéité témoigne du caractère stratifié de l'être social-historique, dont on a parlé plus haut. « C'est parce qu'il y a *histoire au sens fort, temporalité au sein de laquelle consécution et rupture coexistent*, où il y a création au sens fort d'un nouveau qui ne "digère" pas, ni ne peut être intégralement "digéré" par, ce qui était déjà-là que l'objet effectif est magmatique⁹¹. » On touche ici à ce qui constitue un être comme être « historique ». Comment alors rendre compte et raison de ce type d'être ?

On peut bien « recoller » ou « replacer » la nouvelle forme d'où on l'a extraite, dans le but d'en expliquer l'origine, en montrant que ses contours ont été abstraits de ce qu'il y avait avant, faisant la preuve qu'elle n'est ni *in nihilo*, ni *cum nihilo*. Castoriadis récuse toutefois cette façon de faire, puisque se contenter de montrer la forme découpée dans la surface déjà-là, de manière à pointer du doigt, pourrait-on dire, le « négatif » de la forme, ne permet pas de *comprendre* la nouvelle forme. Celle-ci, comme toute forme et toute création, est à elle-même son propre modèle, a-t-on dit : il faut donc *la regarder elle-même*, en tant que telle, *la saisir du dedans*, autant que faire se peut, ou à tout le moins *à partir d'elle-même*, des significations qu'elle déploie. C'est là la seule façon, en dernière analyse, d'en saisir le magma de significations imaginaires sociales, le « complexe total de ses institutions particulières ». Comme tout pour-soi, la forme historique « exige que l'on tente de [la] penser de "l'intérieur", à savoir du point de vue de son auto-constitution⁹² ». Castoriadis le spécifie expressément, en référence à la ville médiévale : « la création de la ville "médiévale" [...] n'est certes pas une "nouveau historiquement absolue" *du point de vue extérieur*, mais [...] à la fois *par ses modes d'institution et par les significations imaginaires qu'elle porte*, constitue une forme historique nouvelle⁹³ ».

Cette rupture dans les significations instaure donc un nouveau cycle de déterminités, dont la « logique » (ou, plutôt, la cohésion et la consistance) est interne à cette nouvelle forme. La circularité même de la nouvelle forme impose son mode de saisie, endogène : on ne peut comprendre la forme qu'*à partir d'elle-même*. On a vu plus haut que, si le projet de compréhension totale et d'élucidation du magma des significations imaginaires sociales ne peut, en vertu de la pénétration de l'ensidique dans l'être, faire l'économie d'éléments explicatifs, on ne saurait toutefois imaginer une élucidation du social-historique par ses seuls moyens. Castoriadis renchérit :

⁹⁰ *Ibid.*, p. 258.

⁹¹ *Idem.* Nous soulignons.

⁹² Cornelius Castoriadis, « *Phusis*, création, autonomie », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 246.

⁹³ Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire... », dans *Les carrefours du labyrinthe, V*, op. cit., p. 261. Nous soulignons.

Pourquoi l'analyse [ensidique] échoue ? Parce que la ville médiévale est une forme social-historique que l'on peut comprendre à partir (aussi) d'elle-même – non pas « expliquer » à partir d'autre chose. Elle est création – intelligible, difficilement, en aval, non pas productible ou déductible en amont⁹⁴.

En somme, la forme est nouvelle par les *significations* qu'elle recèle. On ne peut espérer élucider celles-ci qu'en prenant en compte la nouvelle forme et ses modes de détermination, inédits, qui lui sont propres et véritablement en rupture avec les modes de détermination qui avaient cours jusque-là. Il y a circularité, rupture, « *position de nouvelles déterminations*⁹⁵ ». Le champ social-historique, pour Castoriadis, se définit par sa créativité. La création social-historique au sens fort réside dans l'abstraction, sur le réel, d'un nouveau « cycle » de déterminations. La nouvelle forme s'abstrait du déjà-là, partiellement, pour marquer, dans le temps, ou plutôt : temporellement, son institution – au sens où elle représente une *rupture* temporelle au sein du social-historique, une sorte de déchirement, de déchirure de (plutôt que « dans », comme l'être *est* ce temps et ses émergences, cette temporalisation même) la temporalité. Bref, toute création est non pas dans le temps, mais *est* Temps ; le temps et l'histoire sont création tout autant que destruction.

Conclusion

Partie de la critique castoriadienne de la conception de la société, particulièrement en sciences sociales, nous avons voulu souligner le geste castoriadien d'élargissement de l'effectivité social-historique pour y inclure non seulement les éléments ensidiques et fonctionnels, mais également les éléments jugés « irrationnels » ou « irréels », découlant de l'imaginaire social. Plus encore, il s'est agi de montrer toute la radicalité de ce geste de Castoriadis, en ce qu'il retourne à la racine même du social, pour faire voir que l'institution des sociétés, entendue ici comme niveau générique et fait anthropologique, réside, à proprement parler, et dans une indéniable positivité, dans leur imaginaire. Castoriadis met ainsi de l'avant ce « fait massif » d'une création des sociétés à partir de ce qui a semblé, pour l'ensemble de la pensée héritée, au mieux, un épiphénomène, dans le pire des cas, un élément irrémédiablement marqué du sceau d'une incomplétude ontologique irréductible. Il inverse la perspective héritée afin d'en montrer l'impensé, c'est-à-dire l'autoposition sociétale d'ordre imaginaire plutôt que simplement fonctionnelle et, plus encore, le lien indissociable, traversant toute société et toute psyché, entre l'ensidique et l'imaginaire.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 267.

⁹⁵ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », dans *Les carrefours du labyrinthe, V, op. cit.*, p. 20.

Les rapports de la raison et de l'imaginaire sont sous-tendus par le principe selon lequel « il y a irréductibilité de la signification à la causation⁹⁶ ». On retrouve la manifestation de ce principe à tous les niveaux chez Castoriadis. D'abord, au niveau ontologique, il donne lieu à une relation de circularité entre fonctionnel et imaginaire, ainsi qu'entre le déjà-là et le créé, mettant au jour le « cercle de la création ». Ce rapport se retrouve tel quel dans l'épistémologie castoriadienne : aussi avons-nous vu que Castoriadis ne rejette nullement la causalité, ni même le déterminisme, mais qu'il les remet en quelque sorte « à leur place », évaluant la part de l'être du social-historique qu'elles sont en mesure d'éclairer. Ainsi, la causalité s'applique à la partie ensidique de la réalité sociale et la compréhension au sens strict pallie les manques de celle-ci, en se concentrant sur le contenu des significations imaginaires sociales. Ces aspects compréhensif et explicatif de l'analyse du social-historique convergent vers un « projet de compréhension totale », s'appuyant sur l'élucidation. Ce projet dépasse alors l'épistémologie pour se transposer sur le terrain proprement politique, celui du projet d'autonomie et de ses conditions d'avènement et de pérennité.

L'originalité de l'apport de Castoriadis pour les sciences sociales se dessine ainsi dans l'entrelacement des différents moments et dans leur hiérarchisation, au profit d'un type d'analyse qui dépasse les fonctions strictement logiques de la raison pour prendre en compte l'entière de la réalité social-historique, soit la triade représentationnelle, affective et intentionnelle qu'elle constitue, sous la forme d'un magma de significations imaginaires sociales. Elle se donne également à voir au plus haut degré dans sa volonté ferme de penser ensemble ce projet d'élucidation comme méthode philosophique et politique, ainsi que le paradigme de la création/destruction ontologique. Ainsi, la création historique apparaît dans toute sa complexité : ses caractères principaux et principiels révèlent ce rapport inextricable de l'ensidique et de l'imaginaire, de l'institué et de l'instituant, au sein même du social-historique. La création, d'un côté, n'abolit pas les réinterprétations continues : la création d'une nouvelle forme « coexiste », pourrait-on dire, avec la reprise d'un héritage. En d'autres termes : la création, si elle est *ex nihilo*, n'est ni *in nihilo*, ni *cum nihilo*, ou encore, la création *implique* le déterminisme. En effet, toute création est autoposition de nouvelles déterminations ; mais le *fait* de la création témoigne de l'indétermination même de l'être, indétermination à la mesure, précisément, de l'existence de créations ontologiques et, dans le cas qui nous occupe, historiques. De l'autre côté, s'il y a bien coexistence entre le nouveau et le déjà-là, se présentant sous la forme d'un processus d'interprétations continues d'un donné historique et culturel, la neutralité du terme de « coexistence » ne doit pas masquer le rapport *hiérarchique* qui existe entre les deux. En effet, cesdites réinterprétations *dépendent* des créations. En somme, c'est en posant la création ontologique radicale, avec ses implications au niveau épistémologique, que Castoriadis en arrive à formuler une redéfinition de la raison.

⁹⁶ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 68.

Réalité, strates et chaos : enjeux historiographiques de l'œuvre de Cornelius Castoriadis

Nicolas PIQUÉ
Université de Grenoble

Un auteur ne se résume pas seulement à la somme de ses propositions et de ses thèses, dont il est alors possible de rendre compte de manière interne et analytique. Une œuvre comporte également ce que l'on pourrait appeler un pouvoir d'orientation. Elle permet de créer des perspectives généalogiques ou rétrospectives (comprises, on y reviendra, par Castoriadis sous les auspices de la notion de « pensée héritée »), elle rend aussi possible de repérer des polarités dans des champs au sein desquels elle permet alors de se situer. Ce sont ces pouvoirs généalogique et heuristique de l'œuvre de Cornelius Castoriadis qui seront sollicités dans les remarques qui vont suivre. Je m'y suis moins attaché à élucider ses positions que je m'en suis servi pour repérer des singularités qu'elles permettaient de faire apparaître, comme en résonance.

Il s'est donc agi de sonder la façon dont ses concepts et ses positions théoriques peuvent permettre, à partir de leur singularité, de repérer des programmes de recherche tout aussi particuliers ; de dépasser le cadre doxographique pour circonscrire des usages, non pas en repérant des influences explicites ou revendiquées – ce serait un autre travail –, mais discriminer ceux des programmes de recherche qui entrent en résonance en quelque sorte avec ce que Castoriadis contribue à penser de façon plus théorique.

On se concentrera ici sur le champ historique en prenant les positions de Castoriadis comme guide de lecture pour repérer comment, dans la pratique même de l'écriture de l'histoire, on peut être attentif à l'historicité indépassable de la réalité social-historique. Plus précisément, c'est donc à partir des analyses que propose Castoriadis des notions de chaos et de strates irrégulières qu'ont été abordées, dans la suite de cet article, les références à l'histoire de la philosophie tout autant que les paradigmes historiques plus contemporains. D'abord parce qu'elles occupent, dans le corpus castoriadien, une place théorique fondamentale ; mais aussi parce que, en plus de leur importance conceptuelle interne, elles constituent également les conditions d'un paradigme historiographique tout à fait singulier.

Thèses : chaos et strates irrégulières

Il ne saurait être question, ici, d'analyser de manière systématique les propositions de Castoriadis, d'en étudier la genèse dans ses textes, d'en éprouver la cohérence ou d'en tester les limites. Il s'agira, plus modestement, de repérer et circonscrire les éléments théoriques concernant l'histoire dont les attendus, interprétatif et généalogique puis heuristique et contemporain, pourront ensuite être testés, comme matrice de lecture.

Commençons par présenter la radicalité et la singularité des positions de Castoriadis relatives à l'histoire : elles permettent d'échapper à une conception éternitiste de l'histoire. On reviendra plus loin sur ce barbarisme, qui me paraît toutefois nécessaire : la pensée héritée a longtemps analysé l'histoire à partir ou en vue d'un possible et nécessaire dépassement de l'histoire. Cette dernière n'a longtemps été étudiée qu'en fonction de lois tendant à faire apparaître des déterminations anhistoriques et surplombantes : étudier l'histoire pour échapper à l'historicité en quelque sorte. Or les positions de Castoriadis conduisent, à l'inverse, à la critique radicale d'une telle entreprise. La stratification irrégulière de la réalité social-historique et l'ontologie chaotique interdisent tout espoir de dialectisation, tout espoir d'une position de surplomb stable, à même de dessiner ou de dresser la carte des possibles.

La notion de chaos est souvent mise de l'avant par Castoriadis lui-même dans ses écrits. On peut penser aux diverses formulations, assez solennelles, de « thèses », c'est le terme alors employé¹, qui lui permettent de caractériser l'être comme « Chaos », « Abîme » ou « Sans-Fond² ». Cette position ontologique a pour enjeu fondamental de remettre en cause le paradigme essentiel de la détermination, qui caractérise, limite et réduit la philosophie depuis Platon. Le caractère chaotique de l'être empêche toute réduction déterministe au profit d'une approche nouvelle, dont Castoriadis pense et présente les nécessaires nouveaux concepts. Parmi ceux-ci, en rappelant encore le caractère schématique de cette présentation, on se concentrera sur la notion de stratification irrégulière. C'est dans « La logique des magmas et la question de l'autonomie » et dans « Portée ontologique de l'histoire des sciences³ » que le caractère irrégulier est souligné alors même que la notion de stratification apparaît plus tôt, en particulier dans « Science moderne et interrogation philosophique⁴ ». Cette caractérisation est décisive pour rendre compte et du caractère chaotique de l'être et de l'impossible clôture de la réalité, autres notions décisives ; c'est aussi à

¹ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », dans *Les carrefours du labyrinthe, II. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1978, p. 385, Castoriadis parle ailleurs d'« affirmations tout à fait dogmatiques » (« L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe, II. Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 219).

² *Idem.*

³ Ce sont les deux derniers articles publiés dans *Les carrefours du labyrinthe, II. Domaines de l'homme, op. cit.*

⁴ En 1970-1971 donc ; texte repris dans *Les carrefours du labyrinthe, I*, Paris, Seuil, 1978.

cette irrégularité, à cette complexité que sont sensibles les historiens que nous allons lire.

Si l'historicité ne peut être relevée par une dialectique dépassant l'histoire, c'est en raison de cette stratification dont l'irrégularité (non pas accidentelle ou fortuite, mais fondamentale) interdit d'envisager une position ou posture théorique à partir de laquelle l'ordonner, la stabiliser et la réduire. Cette irrégularité relève quant à elle de l'impossibilité pour l'être d'être systématisé. Historicité fondamentale, irrégularité et chaos sont donc liés.

L'indétermination foncière de la réalité⁵ se trouve ainsi caractérisée, rendant compte aussi de la densité. Chaque strate peut en effet être accessible à un mode de causalité, mais leur ensemble échappe essentiellement, fondamentalement à une prise globale, pérenne et consistante. Apparaît alors une dualité décisive pour le travail de Castoriadis. Sa singularité philosophique (plus encore rapportée à l'histoire) réside en effet dans la double reconnaissance *et* de l'historicité essentielle de l'être *et* des moments de stabilité régionale ou épocale. On reconnaît là la double tâche de pensée souvent tracée par Castoriadis, par exemple quand il insiste sur le nécessaire double questionnement : « Deux questions fondamentales surgissent dans le domaine social-historique. Premièrement, qu'est-ce qui tient une société ensemble ? [...] Deuxièmement, qu'est-ce qui fait surgir des formes de sociétés autres et nouvelles⁶ ? »

Ce programme intéresse tout particulièrement l'historien, confronté à la fois à la stabilité relative d'une époque, d'une société, et à la façon dont jamais aucune institution de sens n'est totalement pérenne, quoi qu'elle en dise ou prétende. Une telle historicité résulte de la dimension chaotique de l'être ; elle est également le résultat du caractère irrégulier de la stratification de la réalité. La notion de densité, telle que définie par Castoriadis, rend également compte de cette double dimension, en permettant de dépasser les oppositions héritées (universel/relatif, ordre/changement, parmi d'autres), de manière toutefois non dialectique.

Ces précisions ne sont guère que des rappels pour tout lecteur de Castoriadis. Elles n'ont d'autre but que de clarifier les positions à partir desquelles mettre en œuvre leur portée interprétative et heuristique. Interprétative dans leur capacité à revenir sur et circonscrire ce que Castoriadis appelle la pensée héritée : il s'agira, dans un premier moment, de repérer comment ces schèmes de pensée rompent avec les paradigmes préexistants (chez Bossuet, Kant, Herder, E. Troeltsch ou C. Schmitt pour la notion de chaos), de localiser aussi des usages précurseurs (chez G. Cuvier et F. Nietzsche pour la notion de strate). Ils proposent une autre systématité, permettant de discriminer, de saisir la puissance d'impensé et de déni à l'œuvre dans

⁵ On trouve dès *L'institution imaginaire de la société* une formulation de ce type, Paris, Seuil, 1999, p. 513.

⁶ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 222.

l'histoire de la philosophie. Heuristique, dans un deuxième moment, consacré davantage à la lecture d'historiens⁷. On y tentera une sorte de cartographie de quelques paradigmes historiographiques contemporains, analysant successivement les positions et pratiques de C. Ginzburg, d'E. P. Thompson et des promoteurs de l'histoire connectée. Ce sera alors l'occasion de discuter de la dimension possiblement architectonique des propositions de Castoriadis.

C'est à partir de ces positions que l'on pourra repérer dans les travaux de ces historiens le lien entre strate, chaos et dimension irrémédiablement dynamique de la réalité historique ; c'est aussi à partir de ces positions qu'il sera possible de dépasser, du point de vue historique, la pensée héritée. De telle sorte que l'analyse de la réalité par le biais de ce schème de la strate permet d'échapper au paradigme aristotélicien, pour lequel le repos constitue la fin du mouvement et le stable anhistorique, la fin de l'historicité.

La notion de « pensée héritée⁸ », à laquelle Castoriadis se réfère de manière régulière et structurante, est d'un usage délicat, toujours susceptible de schématiser et réduire un ensemble de références irréductiblement plus divers que ne pourrait le laisser penser cette notion. Je m'y risquerai toutefois ici pour caractériser la pensée héritée de l'histoire par l'hypothèse éternitiste qui vient d'être évoquée, par un paradigme anhistorique : l'analyse de l'histoire, au sens d'ensemble des événements passés, vise à faire apparaître du stable, à faire advenir de l'ordre au-delà du chaos événementiel. Le chaos y est pensé comme défaut d'ordre, menace morale ou scandale rationnel. Loin de toute visée exhaustive, les références qui vont suivre (philosophes scrutant l'histoire ou historiens la pratiquant) sont là pour exemplifier et caractériser la pensée héritée ; pour souligner aussi son inertie, au-delà même des limites chronologiques auxquelles on pense pouvoir la circonscrire.

Chaos ou profondeur

Pour nous en tenir à l'époque moderne, le *Discours sur l'histoire universelle* de Bosuet en propose une expression presque exemplaire quand il écrit que « par le temps

⁷ Castoriadis souligne les attendus historiques, voire historiographiques de son ontologie : « nous avons à comprendre que l'être est stratifié essentiellement – et cela, non pas une fois pour toutes, mais “diachroniquement” ». Cf. Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », dans *Les carrefours du labyrinthe, II*, op. cit., p. 455.

⁸ Rappelons que par cette notion Castoriadis désigne l'ensemble des systèmes composant l'histoire de la philosophie, ensemble caractérisé par des propositions dont il se démarque fortement. Ayant trait principalement au principe de détermination, elles lui apparaissent incapables de saisir la dimension chaotique de l'être, caractéristique pour lui essentielle et fondamentale tant pour ses attendus épistémologiques que politiques. Voir le commentaire que propose Vincent Descombes de ce schème dans « Un renouveau philosophique », dans *Autonomie et autotransformation de la société : la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, dir. Giovanni Busino, Genève, Droz, 1989, p. 69-85.

elle [l'étude historique de la suite de l'Église] vous mène à l'éternité⁹ ». Analyser l'histoire n'a de sens qu'à y faire apparaître un ordre anhistorique sans lequel la vie humaine ne saurait avoir de sens. Une même tension se retrouve chez Kant au début de *L'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, où l'enjeu de l'étude de l'histoire est présenté comme lieu de recherche de stabilité ; sans stabilité, c'est le chaos et le désespoir moral qui guettent, sous les apparences d'une « forme embrouillée et irrégulière » ou de la « situation chaotique où se trouvent les relations entre États ». Cette défiance morale du chaos se retrouve encore chez Herder, qui fait du « doute de la vertu » et du « scepticisme à l'égard de toute vertu » la conséquence du « chaos¹⁰ » que manifeste le défaut de prise en compte de plan de progression dans l'histoire. Le même dilemme agite Voltaire dans le « Poème sur le désastre de Lisbonne » : le spectacle du tremblement de terre comme plus généralement celui de l'histoire du monde permettent de conclure que « tout est en guerre¹¹ » et que domine le « chaos de malheur », le « chaos fatal¹² ».

À chaque fois, l'enjeu et le sens de l'analyse de l'histoire sont présentés dans le cadre d'une opposition au chaos¹³. La pensée historique héritée reste prise dans un horizon épistémologique nomothétique ou dans une approche morale ; le chaos y est pensé comme ce qui fait échec à la pensée, comme ce qui menace aussi la possibilité et le sens d'une morale.

Dans le cadre de la pensée héritée, l'histoire relève donc de la recherche d'un point d'Archimède à même de stabiliser l'histoire, à même d'en faire surgir le sens dans une perspective qui ne peut être qu'anhistorique. Deux dernières références vont souligner combien même les coups de semonce de Nietzsche¹⁴, dans *La généalogie de la morale* en particulier, n'auront pas suffi à épuiser ce paradigme.

La visée ordonnatrice que l'on a dégagée se retrouve encore chez Ernst Troeltsch, qui en fait l'un des enjeux de la crise de l'historisme : « Par son relativisme qui exprime et comprend tout [...] l'histoire a préparé la voie à cet ébranlement des valeurs¹⁵ ». La crise est radicale (« L'État, le droit, la morale, la religion, l'art, tout est dissout [*sic*] dans le fleuve du devenir historique, et nous ne pouvons dorénavant les comprendre que comme des éléments inscrits dans des développements histori-

⁹ Jacques-Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, II, 31.

¹⁰ Johann Gottfried Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1964, p. 187, 193.

¹¹ Voltaire, « Poème sur le désastre de Lisbonne », dans *Mélanges*, Paris, Gallimard, 1961, p. 307.

¹² *Ibid.*, p. 308.

¹³ Marx encore pense dans ce cadre, peut-être en partie seulement. Dans l'*Introduction à la critique de l'économie politique* (Paris, Éditions sociales, 1972), il caractérise comme « représentation chaotique du tout » (p. 165) la pensée des économistes classiques là où sa propre logique évolutionniste (dans ce texte en tout cas) permet d'établir et fonder une conception continuiste et ordonnée de l'histoire.

¹⁴ Voir le commentaire qu'en propose Michel Foucault dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 145-172.

¹⁵ « La crise de l'historisme », dans *Religion et histoire*, dir. Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 206.

ques¹⁶ »), le désarroi total. Face à cette rhapsodie, que convient-il de faire ? Comment accepter ce « polythéisme des valeurs¹⁷ », problématique tant il rend difficile l'orientation dans un monde ayant perdu tout « gouvernail¹⁸ » ? Face à ce bouleversement, cet ébranlement, cette secousse (les termes abondent chez Troeltsch pour décrire cette crise des valeurs), face au constat que « [t]out est en lutte contre tout¹⁹ », une seule solution, il devient urgent de retrouver « la voie qui mène de l'historique relatif à des valeurs culturelles effectives ». « Il s'agit de construire à partir des études historiques le fondement d'un système culturel présent, qui assurera aussi le prochain avenir » ; « il s'agit de dépasser l'histoire par l'histoire²⁰ ». Aussitôt entrevue²¹, la représentation proprement historique de la temporalité, caractérisée par l'acceptation de discontinuité et donc par la remise en cause des notions essentialisées, est immédiatement recouverte par une recherche synthétique dont le but est de retrouver une stabilité. Pour Troeltsch, il est humainement impossible de vivre dans un monde désorienté, c'est-à-dire dans un monde qui aurait perdu sa stabilité et son universalisme traditionnel²².

Dernière occurrence chez Carl Schmitt, plus tard encore, lorsqu'il présente la notion de *katéchon* : même si la notion de chaos n'apparaît pas explicitement chez lui, l'opposition chaos-ordre structure bien un ensemble de passages qui compose ce que l'on pourrait appeler la théorie du *katéchon*. Il s'agit d'une série de références au deuxième chapitre de la deuxième *Épître aux Thessaloniens* de Paul : dans le contexte de l'attente de la venue de Jésus, il convient de ne pas s'agiter (v. 2), le « mystère d'Iniquité est déjà à l'œuvre » (v. 7). Paul conclut : « Et maintenant vous savez ce qui le *retient* pour qu'il ne soit dévoilé qu'en son temps » (v. 6). À plusieurs reprises, Schmitt se réfère à cette assez mystérieuse force de rétention (en quoi consiste le *katéchon*), en soulignant l'enjeu consistant à s'opposer à l'accélération de l'histoire : « Je crois au *katéchon*, c'est pour moi la seule possibilité de comprendre l'histoire en chrétien et de lui trouver du sens²³ ». La pensée du *katéchon* seule permet alors d'échapper à « l'accroissement entropique du chaos du monde²⁴ ».

¹⁶ *Ibid.*, p. 226.

¹⁷ *Ibid.*, p. 220.

¹⁸ *Ibid.*, p. 219.

¹⁹ *Ibid.*, p. 220.

²⁰ Ernst Troeltsch, cité par Jean-Marc Tétaz, « Religion et conscience historique », dans *ibid.*, p. 45.

²¹ L'historisme est pour Troeltsch la « forme de pensée spécifique de la modernité » (*ibid.*, p. 206), au-delà des Lumières.

²² Rappelons que la position de M. Weber est radicalement opposée à celle de son contemporain et ami. Elle se trouve exprimée clairement dans un texte datant de 1904 (« L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », dans *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1992, p. 164) : il y qualifie d'« absurdité » l'idée « que le but des sciences de la culture, aussi lointain soit-il, puisse être de former un système clos de concepts dans lequel la réalité pourrait être synthétisée selon un plan à quelque égard que ce soit définitif et dont elle pourrait ensuite être à nouveau déduite ».

²³ Carl Schmitt, *Glossarium*, cité par Jean-François Kervégan, dans « Les ambiguïtés d'un théorème. La sécularisation de Schmitt à Löwith et retour », dans *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg*,

L'histoire, entendue comme analyse des faits passés, consiste donc, dans cette logique, à faire apparaître ce qui, au-delà du chaos apparent, permet de dépasser la dynamique désordonnée en laquelle consiste l'historicité. Paradigme éternitiste, hypothèse du point, ces expressions analytiques sont là pour cerner et circonscrire cette entreprise qui légitime et justifie cette modalité d'analyse historique.

Les historiens participent également de cette recherche de la stabilité seule à même d'ordonner le chaos des faits. On y trouve à l'œuvre l'ambition d'une recherche de ce qui, point ou profondeur, permet d'ordonner l'histoire en la dépassant, en la stabilisant, en l'ordonnant.

Les travaux et positions d'Augustin Thierry²⁵ témoignent bien de cette ambition. Il convient de commencer par l'identification du « grand fait²⁶ », la fréquentation des faits permet de construire un récit « continu²⁷ ». À partir de cette circonscription du « fait primitif », il devient possible de passer à une entreprise fondationnelle, capable de circonscrire la « base » de la nation française à partir d'un principe originel (l'hostilité, résultant de la conquête, qui structure l'histoire de France comme celle de l'Angleterre) ; il devient alors possible de « fixer le point précis²⁸ » à partir duquel ordonner et donner du sens à l'histoire de France.

Je terminerai cette présentation en évoquant un texte de ce point de vue passionnant, l'important article de Fernand Braudel « Histoire et sciences sociales. La longue durée²⁹ ». Ce texte est particulièrement intéressant pour notre propos tant il met en scène une tension (à mon sens en partie irrésolue dans cet article) entre reconnaissance de la temporalité et recherche de la profondeur et des structures. Il faudrait, pour le commenter, en restituer le contexte sociologique relatif à la lutte d'influence entre l'histoire et cette nouvelle science qu'est l'anthropologie pour le magistère des sciences sociales. Braudel contre Lévi-Strauss, en quelque sorte, pour diriger (théoriquement, mais aussi institutionnellement) le champ des sciences sociales à l'orée des années 1960 en France. Au-delà, on pourra ne retenir ici que la prégnance du schème du stable, des profondeurs. Certes Braudel insiste sur le fait que « l'historien ne sort

Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss, dir. Michaël Fössel, Jean-François Kervégan, Myriam Revault d'Allonnes, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 107-117.

²⁴ *Ibid.*, p. 116.

²⁵ Augustin Thierry (1795-1856) fait partie de cette génération d'historiens français du début du XIX^e siècle ayant rénové méthodologiquement les études historiques (voir *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, textes réunis et présentés par M. Gauchet, Paris, Seuil, 2002 [1988]). Je me référerai principalement à un article présentant l'essentiel de ces positions, « Dix ans d'études historiques », qui paraît en 1834, repris dans l'anthologie citée de M. Gauchet. Les références qui suivent faites à Thierry y renvoient.

²⁶ *Ibid.*, p. 47.

²⁷ « Ma narration devint plus continue » précise-t-il, *ibid.*, p. 51.

²⁸ *Idem.*

²⁹ Dans *Annales ESC*, vol. 13, n° 4, oct.-déc. 1958, p. 7-37.

jamais du temps de l'histoire³⁰ », mais il souligne aussi combien « tous les étages, tous les éclatements du temps de l'histoire [...] se comprennent à partir de cette profondeur [celle de la longue durée “presque à la limite du mouvant³¹”] ».

Ce paradigme de la profondeur permet aux historiens, du moment romantique à l'école des Annales, d'échapper au chaos superficiel de l'histoire étroitement politique et factuelle ; il peut aussi être vu comme symptôme d'une ontologie (aristotélicienne ?), pour laquelle l'être est repos, ordonnable, et son développement, finalisé.

Cette énumération, un peu fastidieuse peut-être, de références aura permis de circonscrire l'une des caractéristiques de la pensée héritée : sa défiance par rapport au chaos. Le chaos, loin de pouvoir définir l'être, représente un risque pour la pensée ; heureusement, il n'est que réalité superficielle, défaut de perspective. Dès lors, la stabilité et l'ordre représentent ce qu'il convient de rechercher, dans une perspective gnoséologique ou plus normative (pour Schmitt par exemple).

C'est par rapport à ce modèle qu'apparaît la singularité des positions ontologiques de Castoriadis. C'est par rapport à ce paradigme de l'ordre que ses thèses relatives à la dimension chaotique de l'être apparaissent dans toute leur radicalité : le chaos n'est plus pensé comme défaut d'ordre ou scandale moral pour devenir l'une des, sinon la caractéristique ontologique fondamentale.

Strates irrégulières et complexité ou ordre et continuité

La notion de chaos constitue donc un lieu à partir duquel saisir les présupposés de la pensée héritée, à partir duquel souligner l'emprise d'une incapacité à penser le caractère essentiellement historique de l'être au-delà de toute stabilité. Le postulat naturaliste d'un ordre et d'une stabilité, les recherches de point ou de profondeur n'apparaissent alors que comme des tentatives de dénégation face à la reconnaissance du caractère chaotique de l'être. Le champ des études historiques apparaît tout à la fois comme le lieu de cette dénégation et comme le lieu de cette reconnaissance.

On l'a annoncé, il est une autre notion, également présente dans l'œuvre de Castoriadis, dont il convient de souligner l'importance, la notion de strate. On s'y attachera en montrant comment elle introduit une nouveauté décisive, une nouvelle façon d'analyser l'historicité, rendant compte de sa dynamique interne et indépassable.

Considérer la réalité sur le mode de la stratification conduit, en effet, à reconsidérer son statut ontologique. La réalité ne peut alors pas plus être considérée comme stable que comme univoque, dont pourrait rendre compte une causalité simple, clas-

³⁰ *Ibid.*, p. 32.

³¹ *Ibid.*, p. 18.

sique, elle aussi univoque. La stratification appelle un nouveau modèle de causalité en même temps qu'elle permet d'échapper à l'impératif ontologique de stabilité.

Une des premières conceptualisations de cette notion de strate, en relation déjà avec des enjeux historiques, se trouve dans les textes de Georges Cuvier, entre la toute fin du XVIII^e siècle et le premier tiers du XIX^e siècle³². L'approche de Cuvier est scientifique, stratigraphique au sens où l'entend la géologie naissante ; il est l'un des premiers à analyser le globe par l'accumulation de strates, dont le jeu et les tensions permettent de rendre compte des catastrophes auxquelles le globe fut et continue d'être soumis. L'histoire (l'histoire du globe terrestre pour Cuvier dans ses écrits géologiques) ne peut être analysée que par le biais des notions de catastrophe, de rupture, de discontinuité radicale et non par la référence à une temporalité continue. Strates, catastrophe et discontinuité s'articulent, au sein d'un système toutefois encore marqué par une ambition nomothétique régulatrice, le système de causalité antérieur reprenant ses droits après l'épisode catastrophique. Il y a cependant chez Cuvier une attention aux révolutions géologiques, aux catastrophes qui rythment fondamentalement l'histoire essentiellement discontinue de la Terre. Le temps historique ne peut être conçu comme *continuum*, il convient de penser l'articulation entre stabilité et discontinuité sans qu'aucune résolution définitive ne soit envisageable. Le modèle aristotélicien pour lequel le repos est la fin du mouvement ne peut rendre compte de la temporalité historique.

L'enjeu discontinuiste de la notion de strate se retrouve chez Nietzsche, dernière référence faite ici pour cerner le sens de l'usage et de la référence à cette notion. On retrouve cette notion à de très nombreuses reprises dans les textes de ce que l'on peut cerner comme le deuxième moment nietzschéen, entre l'influence wagnérienne et les derniers textes de la fin des années 1880.

Dans *Humain, trop humain* en particulier, au §223, un passage illustre cette nouvelle façon de concevoir l'histoire comme résultat d'une stratification complexe. Le texte commence par l'affirmation selon laquelle « [l']observation directe de soi-même ne suffit pas pour se connaître³³ » ; saisir le « flot de notre être apparemment le plus singulier³⁴ » conduit à la nécessaire prise en compte de l'histoire. Il convient « pour comprendre l'histoire [de] rechercher les vestiges vivants des époques historiques³⁵ ». S'exprime ici une caractéristique essentielle du modèle de la strate, qui consiste à cerner l'actualité de chacune d'entre elles, au-delà de leur caractère enfoui, mais sans recherche d'exclusivité et de réduction. Car les strates jouent sans cesse au pluriel. La suite du texte souligne combien les strates « continuent » d'agir de

³² Dans le *Discours sur les révolutions de la surface du globe, et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal*, Paris, Christian Bourgois, 1985 [1825].

³³ Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, Paris, Gallimard, 1968, p. 113.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

concert, sans qu'il soit possible d'en ordonner, et encore moins d'en hiérarchiser l'influence. De telle sorte qu'il sera possible de « redécouvrir les aventures vagabondes de cet ego en devenir et métamorphose³⁶ ».

La mobilisation théorique du modèle de la strate conduit donc à penser l'historicité complexe, de l'ego chez Nietzsche, de la Terre chez Cuvier. Mais il faut souligner qu'il ne s'agit nullement d'une historicité pensée comme moment transitoire, comme étape d'une analyse finalisée par la recherche d'un niveau architectonique. En effet, la stratification de la réalité conduit à reconnaître l'inexistence d'une quelconque infrastructure. Nous nous trouvons face à une multiplicité de strates jouant indéfiniment les unes sur les autres, dans une rémanence de leurs effets.

Il convient maintenant, deuxième moment plus heuristique annoncé, de préciser les attendus historiques de la logique conceptuelle qui vient d'être rappelée. Cela va nous conduire à dépasser le cadre de l'analyse de la pensée héritée en auscultant l'historicité indépassable de la réalité historique, à repérer comment son organisation stratifiée rend compte du caractère dynamique et toujours à être de la réalité social-historique.

Précisons qu'il ne saurait être question de repérer des traces explicites d'influence (à l'exception éventuelle du cas d'E. P. Thompson) ; les repérages qui suivent relèvent bien plus de l'usage sauvage que permet une œuvre, usage qui ne se justifie que par les perspectives qu'il rend possibles.

Strate et rémanence

La première référence, Carlo Ginzburg, sera l'occasion de retrouver la tension évoquée précédemment entre reconnaissance de l'historicité des sociétés humaines et tentation-tentative d'identification de lieux pérennes structurant l'organisation de ces mêmes sociétés humaines.

Ginzburg s'est d'abord fait connaître par ses travaux relevant de la micro-histoire, avec *Le fromage et les vers*³⁷ en particulier. Il a par la suite tenté de préciser son approche méthodologique dans « Signes, traces, pistes³⁸ ». Si la notion de trace y a des enjeux essentiellement méthodologiques, on la retrouve, associée alors à la notion de strate, dans un livre qui va nous intéresser, *Le sabbat des sorcières*³⁹, qui prolonge et

³⁶ *Idem.*

³⁷ Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier frioulan du XVI^e siècle*, Paris, Aubier, 1980 [1976].

³⁸ Carlo Ginzburg, « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », dans *Le Débat*, vol. 6, n° 6, 1980, p. 3-44.

³⁹ Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992.

transforme radicalement des recherches initiées dans *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e-XVII^e siècles*⁴⁰.

L'objet et son exposition sont, comme souvent chez Ginzburg, complexes et difficiles à résumer ; je vais pourtant m'y risquer. Il s'agit de rendre compte d'une anomalie surgie au sein de l'analyse de la sorcellerie à laquelle Ginzburg s'était attachée dans un premier temps dans *Les batailles nocturnes*. Certains récits recueillis par l'Inquisition lui apparurent trop singuliers pour n'être pas les traces d'influences lointaines de pratiques chamaniques ; ces récits racontent des batailles nocturnes, sorties extatiques des corps dont l'enjeu concerne la fertilité des récoltes. L'entreprise du *Sabbat des sorcières* prend alors des proportions et un style méthodologique tout à fait singuliers pour réussir à circonscrire, puis analyser les voies par lesquelles se transmettent et se construisent ces récits de bataille nocturnes. Il s'agira de circonscrire la « couche mythique et rituelle très profonde d'où naquirent les croyances populaires qui ont été par la suite intégrées de force dans le sabbat⁴¹ ».

Il est hors de question ici de détailler cette « imbrication de morphologie et d'histoire⁴² » cherchant à articuler « événement » et « lente sédimentation⁴³ ». Ginzburg commence par pointer la résurgence, jusqu'au XVII^e siècle, de procès de sorcellerie révélant de profondes similitudes ; l'étalement dans le temps et dans l'espace de ces récits (dans lesquels les accusés racontent s'être rendus au sabbat, en présence du diable et en se livrant à des festins, orgies et autres profanations) constitue une énigme dont le livre va constituer la tentative de résolution. Au-delà des enjeux méthodologiques et épistémologiques aussi intéressants que parfois déroutants, ne seront ici retenus que deux aspects, entrant en tension de façon finalement peut-être problématique. D'abord, donc, le vocabulaire, qui emprunte à la géologie : il est question de couche, de sédimentation, d'affleurement, de strate. Le vocabulaire de la strate est omniprésent. Il permet de rendre compte de la coexistence, de la superposition de différents schèmes culturels, Ginzburg s'attachant plus particulièrement à retracer l'avènement du plus archaïque, à partir d'une lointaine origine sibérienne. Dans un premier temps, son entreprise semble alors s'apparenter à celle qui fut la sienne dans *Le fromage et les vers*, et qui rappelle celle d'E. P. Thompson à laquelle il sera fait référence plus bas : contre la « violence historique⁴⁴ » d'imposition de représentations sociales à la fois dominantes, normatives et uniformisantes, l'historien a vocation à rappeler la pluralité et la complexité des strates composant les représentations sociales. La réalité sociale apparaît alors comme le résultat de cette stratification historique et irrégulière parce que résultat aussi des rapports de force sociaux au tra-

⁴⁰ Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e-XVII^e siècles*, Lagrasse, Verdier, 1980.

⁴¹ Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.*, p. 22.

⁴² *Ibid.*, p. 267.

⁴³ *Ibid.*, p. 269.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 24.

vers desquels elle se constitue. La réalité historique résulte de cette superposition non systématisable, de la rémanence aussi de ses composantes.

Dans « Complexité, magmas, histoire⁴⁵ », Castoriadis ébauche un modèle d'analyse analogue : après avoir dégagé les attendus ontologiques et épistémologiques (y compris dans le champ mathématique) de « l'hétérogénéité des axiomes⁴⁶ », il en circonscrit et caractérise les termes et attendus historiques. En prenant le cas de l'histoire moderne européenne, il identifie quatre « principes d'origine historique diverse et essentiellement *hétérogènes*⁴⁷ », qui s'insèrent de surcroît dans un monde à la fois romanisé et christianisé. Cette hétérogénéité est décisive, le jeu indéfini de leurs relations rendant compte du caractère toujours à être de l'être.

Mais il convient de reconnaître, dans l'entreprise même de Ginzburg, un autre aspect qui va nous ramener à l'un des enjeux déjà évoqués de la pensée héritée, la recherche du stable et de l'anhistorique. L'aveu peut étonner, mais Ginzburg reconnaît : « il y a bien longtemps je m'étais proposé de démontrer de manière expérimentale, d'un point de vue historique, l'inexistence de la nature humaine ; je me suis trouvé, vingt-cinq ans plus tard, soutenir une thèse exactement inverse⁴⁸ ». L'analyse des strates, dont on a souligné les enjeux chaotiques, au sens où Castoriadis souligne la dimension chaotique de l'être, peut également mener à l'entreprise diamétralement opposée d'une recherche de strate fondamentale, originelle et finalement pérenne et naturelle.

Cette hypothèse d'une strate naturelle illustre l'inertie de la pensée héritée dans le champ historique. Alors même qu'une partie des analyses de Ginzburg conduit à penser la réalité historique comme intrinsèquement instable en raison de la multiplicité instable des strates la composant, la quête et l'espoir d'une stabilité presque substantielle et pérenne viennent limiter cette première reconnaissance.

Une telle supposition n'obère toutefois pas ce que les travaux de Ginzburg ont permis de faire apparaître, soit une représentation complexe de la réalité historique, représentation qui empêche de la considérer comme système dialectisable de systèmes. La multiplicité de ses composantes, leur caractère rémanent, les rapports de normalisation toujours incomplets qui les transforment, tout cela concourt à penser le caractère dense de la réalité historique. La stratification irrégulière conduit à une pensée du caractère essentiellement historique ou dynamique de la réalité, à l'opposé d'une représentation stable ou substantielle.

⁴⁵ Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire. L'exemple de la ville médiévale », dans *Les carrefours du labyrinthe, V. Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 217 (je souligne).

⁴⁸ Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.*, p. 36.

Émergence et cercle de la création

La question du statut de la réalité historique constitue encore l'enjeu de la seconde référence historique, les travaux d'E. P. Thompson ; moins en tension par rapport aux positions de Castoriadis, elle va nous permettre d'aborder la question, sensible aux dires même de Castoriadis, du cercle de la création.

Il faut peut-être rappeler que Thompson publia dans le n° 5 de *Libre* un article important, intitulé « Temps, discipline du travail et capitalisme industriel », lien explicite entre les deux penseurs. Ce n'est toutefois pas à ce texte que je vais me référer, mais à son maître livre qu'est *La formation de la classe ouvrière anglaise*⁴⁹. Le titre l'indique assez, Thompson y analyse un lent processus d'émergence ; pour ce faire, il se lance dans une vaste et dense analyse des influences et rémanences des diverses traditions qui vont permettre d'expliquer la façon dont se transforme le champ social en Angleterre entre les XVIII^e et XIX^e siècles. L'insistance sur le processus est rappelée dès la préface : « Le titre de ce livre est maladroit, mais il a le mérite d'être adéquat. Le mot "formation" [*making*] indique que l'objet de cette étude est un processus actif, mis en œuvre par des agents tout autant que par des conditions⁵⁰ » ; il convient de mesurer la part que prennent à sa dynamique les traditions dont Thompson va étudier à la fois la teneur et la force dynamique.

De ce point de vue, son livre est une plongée assez passionnante, parce que très informée et donc très proche, dans les évolutions concrètes des acteurs de la transformation, de l'émergence de la classe ouvrière. Il suit, comme un enquêteur, la rémanence, la postérité, la continuité de diverses « traditions » (c'est le terme qu'il utilise), comme les niveleurs, les millénaristes, les jacobins, etc. Certaines disparaissent pendant quelques années ou décennies, pour réapparaître à l'occasion d'un nouveau contexte, prenant la place d'une autre dont l'influence décroît pour quelque temps. La virtuosité de l'analyse et son information plongent le lecteur au centre de cette réalité mouvante dont on finit presque par sentir le flux et les dynamiques.

Le problème qu'aborde alors Thompson, et qui va nous ramener à la question du cercle de la création, s'énonce de la sorte : il s'agit « d'aborder la complexité et la continuité de ces traditions » pour cerner les conditions d'émergence du nouveau : « il nous faut essayer de comprendre deux choses : la continuité des traditions et la modification de leur contexte⁵¹ ». L'attachement à cette relation dialectique (au sens de relation non univoque) structure nombre d'analyses du livre. Lequel met en œuvre un schème singulier d'étude du nouveau, qui se trouve pensé sur le mode de la combinaison, non pas aléatoire, mais non prédictible, des traditions dont les chapitres suivent les flux et les reflux.

⁴⁹ Edward Palmer Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil, 1988 [1963].

⁵⁰ *Ibid.*, p. 15 ; est ici également circonscrit l'enjeu d'une analyse de l'*agency*/agentivité.

⁵¹ *Ibid.*, p. 34.

Le nouveau et la transformation de la structuration du champ social résultent ainsi de ce qu'il est possible d'appeler une logique des effets. Jamais Thompson ne cherche à surdéterminer les destins ou les destinées des traditions ; il en suit les histoires qui interagissent les unes avec les autres pour créer de nouvelles configurations inédites et inattendues. La formation de la classe ouvrière apparaît alors comme le résultat non prédictible de causalités plurielles et hétérogènes. La logique du processus que décrit Thompson échappe à toute logique causale classique ; les formules par lesquelles Castoriadis présente, dans « La source hongroise » en particulier, sa critique de la causalité classique, en insistant sur « l'excès de l'« effet » sur les « causes⁵² », paraissent tout à fait proches de ce que Thompson circonscrit. Il y a de la nouveauté parce qu'il y a plus dans les effets produits par la rencontre des traditions, que dans ce que les traditions comportaient chacune.

La lecture rapide de ce texte nous reconduit donc au schème de l'« excès » (formulation par ailleurs peut-être plus efficace et heuristique que celle qu'il emploiera plus tard, présentant la création *ex nihilo*, en la distinguant des créations *in nihilo* et *cum nihilo*⁵³). Thompson, en insistant sur le lien complexe et finalement assez obscur entre tradition et nouveauté, peut s'inscrire dans ce débat, en le travaillant « *from below* », pour reprendre une formule par laquelle il caractérisa méthodologiquement (et politiquement) son travail.

L'énigme de la création de formes nouvelles renvoie au statut de la réalité. Cette dernière est constituée de composantes dont les temporalités sont différentes, irréductibles les unes aux autres. La complexité de la réalité historique, qui tient aux relations de ses composantes, explique l'impossibilité de réduire l'émergence du nouveau à un schème causal simple.

Réalité stratifiée ou société chaotique ?

La dernière série de références, faites au paradigme de l'histoire connectée à travers deux de ses représentants que sont Sanjay Subrahmanyam et Serge Gruzinski, dessine un lien incontestablement plus lâche à l'égard des positions de Castoriadis. L'enjeu de reconnaissance de l'historicité y est cependant bien présent, en lien encore avec une conception de la réalité historique décrite alors comme métisse, et cette reconnaissance est fondamentale. Une divergence apparaîtra toutefois dans l'usage de la notion de chaos (pourtant lien *a priori* entre les corpus), dont l'enjeu concerne alors plus le statut de l'ordre social que celui de la réalité historique.

⁵² Cornelius Castoriadis, « La source hongroise », dans *Le contenu du socialisme*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, p. 383.

⁵³ Voir « Complexité, magmas, histoire... », dans *Les carrefours du labyrinthe, V, op. cit.*, p. 212, l'une des occurrences de cette problématisation.

Subrahmanyam est spécialiste de l'étude des relations entre l'Inde et l'Europe aux XVI^e et XVII^e siècles. Il est également le promoteur d'un programme de travail qu'il présente sous le nom d'« histoire connectée⁵⁴ ». La question qui constitue l'objet de cet article-manifeste est la notion d'incommensurabilité. Ce faisant, il s'inscrit dans le cadre de la critique des modèles historiographiques traditionnels, accusés de dépendre d'un centrement européen abusif. Ces critiques ont, pour certaines, conduit à souligner l'indépendance des cultures, aboutissant à une supposée incommensurabilité. C'est à cette thèse que s'en prend Subrahmanyam, sans pour autant, on s'en doute, réactiver une position ou une logique européocentrée. Il présente alors ses positions comme résultat d'un double refus, celui d'une prééminence européenne, mais celui aussi d'un relativisme postmoderne (qu'il identifie parfois à certaines productions des *Subaltern studies*).

La position du problème est la suivante. Après avoir identifié les références lui semblant permettre de penser le repli sur soi des cultures (Herder, entre autres), après avoir rappelé les travaux de N. Wachtel sur le processus d'acculturation, après avoir donc souligné les interactions composant le tissu de l'histoire du monde, il en vient à préciser sa position :

Ce que je veux dire, au fond, est assez simple. On a pu le comprendre à travers mes commentaires sur l'approche de Bernard Cohn. La plupart des théorisations de « l'incommensurabilité culturelle » reposent sur une conception structuraliste de la culture et se heurtent de ce fait à une question qui est centrale pour les historiens : celle du changement, de l'évolution⁵⁵.

Cette critique du structuralisme, du déni de l'histoire qu'induit ce modèle, a pour enjeu la reconnaissance d'une historicité indépassable du social-historique. Une telle critique, révélant le même enjeu, constitue l'un des moments importants du début de *L'institution imaginaire de la société*. Castoriadis y souligne combien le structuralisme est fondamentalement incapable de rendre compte et de penser la réalité irréductible de l'événement. Or le travail de l'histoire consiste précisément, pour Castoriadis comme pour Subrahmanyam, à circonscrire et penser cette solution de continuité, laquelle définit l'objet même de la discipline historique.

Plusieurs de ses travaux s'inscrivent dans une dimension d'abord synchronique, cherchant à décrypter, par exemple, les conditions des rencontres impériales entre puissances européennes et asiatiques⁵⁶. Même si elles n'emploient pas explicitement

⁵⁴ Voir l'une des présentations dans l'article-manifeste « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 5, n° 54-4bis, 2007, p. 34-53.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁶ Voir par exemple Sanjay Subrahmanyam, « Du Tage au Gange au XVI^e siècle : une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 56, n° 1, 2001, p. 51-84.

la notion de strate, les analyses de Subrahmanyam s'attachent à souligner combien les mondes asiatiques plongent eux aussi leurs racines dans une épaisseur temporelle, bien souvent déniée par les puissances européennes⁵⁷, faisant intervenir une épaisseur stratifiée. Le programme de l'histoire connectée permet à Subrahmanyam de souligner combien les sociétés ne constituent jamais des totalités closes sur elles-mêmes et consistantes. Parce qu'elles sont des sociétés *historiques*, mais aussi parce qu'elles sont toujours en lien, en relation avec d'autres, qui agissent sur elles, qui connaissent un effet en retour dont on ne peut à l'avance mesurer l'enjeu.

Les travaux de Serge Gruzinski s'inscrivent en partie dans le même contexte théorique et épistémologique. Il est spécialiste de l'histoire du Mexique et de la monarchie espagnole dans sa configuration impériale aux XVI^e et XVII^e siècles (1580-1640). Il a également dernièrement mené une réflexion plus générale et en partie décontextualisée, menant à la rédaction de *La pensée métisse*⁵⁸.

Il définit le centre de son travail par l'étude des « mondes mêlés de la monarchie catholique⁵⁹ » ; il souligne le « réagencement de l'histoire » que l'on peut y trouver, contribuant à une « pluralité des histoires⁶⁰ ». Le travail de l'historien est comparable à celui de l'électricien chargé de (re)connecter ce qui l'a été pour être ensuite séparé et oublié. L'analyse de la monarchie espagnole, dans la complexité et l'interaction des liens qui s'y tissent entre trois continents, lui apparaît comme un champ d'étude tout à fait remarquable de ce point de vue, celui d'une compression des distances, d'une planétarisation aboutissant à des interactions, des effets en retour multiples et incessants, ainsi qu'à de constants réagencements. Il s'agit d'en « parcourir [l]e tissu dans toutes ses épaisseurs⁶¹ ».

Dans *La pensée métisse*, il précise encore ce programme de recherche. Les concepts les plus opératoires sont ceux de « chaos », de « complexité » et de « désordre », de « bifurcation », le modèle théorique n'étant par ailleurs pas totale-

⁵⁷ « Ce monde plongeait ses racines dans des “profondeurs temporelles” et des étendues spatiales spécifiques, qui ne coïncidaient que marginalement avec les juridictions coloniales. Ce sont précisément ces bassins d'historicité, débordant largement le cadre anachronique des histoires nationales, que l'histoire connectée permet de mettre au jour. L'histoire connectée nous rappelle en effet, si besoin en était, que la forme impériale d'État n'était nullement l'apanage de l'Europe. L'Asie du Sud-Est était d'évidence, à l'aube de l'arrivée des Portugais dans l'Océan Indien, un monde profondément impérial, travaillé depuis des siècles par des processus de centralisation politique (fiscale, militaire et idéologique) » : Romain Bertrand commente ainsi les travaux de Subrahmanyam (« Rencontres impériales. L'histoire connectée et les relations euro-asiatiques », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, « Histoires globales », vol. 5, n° 54-4bis, 2007, p. 82).

⁵⁸ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

⁵⁹ Serge Gruzinski, « Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres “connected histories” », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56^e année, n° 1, 2001, p. 85-117.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ *Ibid.*, p. 116.

ment systématisé. Il s'agit de penser les « formes de temporalité et d'historicité⁶² » résultant de « l'empilement des époques⁶³ ».

Pour prendre un exemple des analyses de Gruzinski, citons la Vierge de Guadalupe, dont il analyse minutieusement⁶⁴ les diverses composantes, les différentes strates, qui doivent à la Conquête comme aux représentations autochtones, dans une unité aussi nouvelle qu'irréductible à ses composantes.

Le modèle du « mélange », de l'« empilement des époques » et des « différentes temporalités⁶⁵ », créant ce que Gruzinski caractérise comme « société fractale⁶⁶ », renvoie au schème de la stratification que l'on a déjà relevé. Cette stratification fait intervenir des éléments hétérogènes, comme le souligne l'analyse de la Vierge de Guadalupe. Ce que l'on a circonscrit comme stratification irrégulière, Gruzinski le désigne comme réalité métisse pour en faire une caractéristique fondamentale des sociétés humaines.

On retrouve alors la conception singulière de la réalité historique mise à jour chez Castoriadis, une réalité mêlée, complexité chaotique⁶⁷, dirait Gruzinski, faite d'influences, de conquêtes, d'empilements et de rémanences, d'interactions et d'effets en retour. Les ensembles produits sont non consistants, complexes ou métis, au sens où aucun de leurs éléments ne peut prétendre au rang architectonique d'infrastructure pérenne.

L'histoire connectée ne vise aucune forclusion de l'histoire. Ce point est, pour notre propos, décisif.

Il s'agit là d'un des intérêts de l'histoire connectée que de lancer un programme de recherche ne visant pas à établir de stabilité finale, mais cherchant au contraire à mettre en évidence les dynamiques complexes, les émergences inattendues de nouvelles significations. À l'instar du vers d'un personnage d'un roman de Mario de

⁶² Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, op. cit., p. 50.

⁶³ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁴ Dans *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1988 ; voir, du même, *La guerre des images de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1990 ainsi que « Colonisation et guerre des images dans le Mexique colonial (XVI^e-XVII^e siècle) », dans *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle*, dir. Laurier Turgeon, Denis Delâge, Réal Ouellet, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996.

⁶⁵ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, op. cit., p. 33, 44, 67.

⁶⁶ Serge Gruzinski, « Les Indiens du Mexique face à la conquête espagnole : du chaos aux premiers métissages », dans *Destins croisés. Cinq siècles de rencontres avec les Amérindiens*, dir. Joëlle Rostkowski, Sylvie Devers, Paris, Unesco-Albin Michel, 1992, p. 57 ; Gruzinski utilise aussi la notion de « société baroque » (« Événement, bifurcation, accident, hasard... Regards sur l'histoire depuis les périphéries de l'Occident », dans *Relier les connaissances. Journées thématiques conçues et animées par Edgar Morin*, Paris, Seuil, 1999, p. 313).

⁶⁷ On reviendra plus bas sur le sens de cette expression.

Andrade, « Je suis un Tupi qui joue du luth⁶⁸ », les mondes dans lesquels nous vivons résultent de cette complexité tout à la fois chaotique et organisée. Dès lors, le travail de l'historien est à la fois diachronique (analyser le choc de la Conquête, par exemple, pour analyser la façon dont émerge un monde nouveau, au sens arendtien) et synchronique (identifier, par exemple, les strates composant le culte de la Vierge de Guadalupe). L'histoire ne peut alors qu'être connectée, reconstituant les lignes d'échange, circonscrivant les traces qui en résultent dans chaque partie du monde, monde qu'il faut alors comprendre comme tissu de relations incessantes aux effets imprévisibles.

Relèvent aussi de cette même configuration les recherches de Romain Bertrand⁶⁹ et de Denys Lombard⁷⁰, pour ne prendre que deux références travaillant la même aire culturelle, l'Asie du Sud-Est. Lombard en particulier souligne combien la compréhension de l'Indonésie se doit de délaisser l'ordre chronologique classique : « Cherchant à privilégier la notion de strate qui, dans le cas présent au moins, nous paraît éclairante, nous avons présenté les différentes nébuleuses mentales dans l'ordre même où elles affleurent⁷¹. » L'analyse de ces strates (culture indienne, influences chinoise et islamique, civilisation européenne enfin) et de leur enchevêtrement permet seule de comprendre la dynamique intrinsèque et mélangée de ce « monde des réseaux⁷² ».

Pour autant, l'emploi, par Gruzinski en particulier, de la notion de chaos reste problématique, eu égard en tout cas à son usage castoriadien. La notion de chaos revient en effet à de très nombreuses reprises dans *La pensée métisse* ; elle permet à Gruzinski de rendre compte de la complexité de la réalité, résultat de mélanges et de syncrétismes non univoques. L'objet de l'historien consiste alors à étudier des « situations instables, imprévues et imprévisibles⁷³ ». On pourrait donc discuter de l'emploi par Gruzinski de la notion de chaos qui désigne le mode d'être d'une société analysée comme tout chaotique, ce qui n'est pas le cas chez Castoriadis. Ce dernier,

⁶⁸ Cité dans *La pensée métisse*, *op. cit.*, p. 17.

⁶⁹ En témoigne l'intérêt pour l'analyse des moments de rencontre entre puissances coloniales et peuples conquis. Ces moments ne peuvent être réellement compris, « à parts égales » (Romain Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2011) qu'en prenant en compte les strates spécifiques de l'histoire des pays conquis, pour éviter de ne voir dans ces pays que des terres vierges à l'historicité vide à l'instant de la rencontre : voir Romain Bertrand, « “Des gens inconvenants”. Javanais et Néerlandais à l'aube de la rencontre impériale » (*Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n°171-172, 2008, p. 104-121), « Rencontres impériales. L'histoire connectée et les relations euro-asiatiques », (*op. cit.*, p. 69-89), « La rencontre coloniale, une affaire de mœurs ? L'aristocratie de Java face au pouvoir hollandais à la fin du XIX^e siècle » (*Genèses*, vol. 2, n° 43, juin 2001, p. 32-52).

⁷⁰ Denys Lombard, *Le carrefour javanais. Essai d'histoire globale*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, 3 vol.

⁷¹ « Avant-propos », dans *ibid.*, vol. 1, *Les limites de l'occidentalisation*, p. 9.

⁷² *Ibid.*, vol. 3, *L'héritage des royaumes concentriques*, p. 155.

⁷³ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, *op. cit.*, p. 104.

on l'a évoqué, souligne combien la société instituée possède un ordre, et finalement une consistance, fût-elle régionale et limitée. Il y a donc divergence quant à la modalité et au degré d'institutionnalité, en quelque sorte. En soulignant la dimension métisse, bigarrée de la réalité sociale, l'analyse de Gruzinski est redevable d'un autre modèle théorique que celui de Castoriadis, un modèle pour lequel les notions de réseau, de flux et d'échange paraissent fondamentales. Au prix, du point de vue des analyses castoriadiennes, de l'importance et de l'enjeu de la notion de clôture. À l'inverse, l'intérêt de Subrahmanyam et de Gruzinski pour les phénomènes d'échange et de métissage comme vecteur d'institution de sens peut permettre de circonscrire, en retour, un défaut dans les analyses de Castoriadis, en partie aveugle à cette dimension dans l'élaboration de ce qui permet à une société de se singulariser. On peut en effet noter que les analyses de ce dernier restent souvent focalisées sur les conditions internes de la nouveauté, dont l'insuffisance le conduit d'ailleurs à faire l'hypothèse de créations *ex nihilo*. Ce faisant, ses analyses ne cherchent peut-être pas assez à rendre compte de l'historicité des sociétés par les phénomènes d'emprunt et de rencontre, auxquels s'attachent précisément aussi bien Subrahmanyam que Gruzinski.

Travailler les schèmes castoriadiens dans ce sens permettrait alors d'échapper aux difficultés posées par la notion de création *ex nihilo*. L'une d'entre elles, et pas la moindre, me paraît résider dans la difficulté d'en repérer une occurrence historique. Alors qu'il s'intéresse précisément à l'analyse d'une rupture majeure dans l'histoire occidentale, la Renaissance, Hans Blumenberg⁷⁴ relève pourtant que « l'idée d'un commencement absolu [...] est aussi peu rationnelle que n'importe quelle *creatio ex nihilo*⁷⁵ ». Ce jugement est d'autant plus intéressant qu'il est porté dans le cadre d'une critique du théorème de sécularisation, soutenu par C. Schmitt dans sa *Théologie politique*⁷⁶, lequel tente à l'inverse de délégitimer toute nouveauté à la Modernité en réduisant ses principes, supposés novateurs, à de simples reformulations de thèses. Le sens des analyses de Blumenberg consiste donc bien à proposer un schème d'analyse de la nouveauté, qui la légitime tout en évitant en même temps ce qu'il considère comme les affres du modèle de la *creatio ex nihilo*. Son intérêt pour les seuils historiques, pendant lesquels se jouent les bouleversements, est à la mesure de la complexité consistant, dans le détail foisonnant de ses analyses, à essayer de pointer les transformations sourdes et complexes menant d'une époque à une autre. Mais « il n'existe pas de témoins d'un bouleversement d'époque. Un tournant d'époque est une limite imperceptible qui n'est liée à aucune date ou événement marquant⁷⁷ ». Et ce d'autant que « l'objectivation historique » (les progrès de l'érudition, dont

⁷⁴ Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁶ Jean-François Kervégan en propose une lecture dans « Les ambiguïtés d'un théorème. La sécularisation de Schmitt à Löwith et retour », *op. cit.*

⁷⁷ Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, *op. cit.*, p. 533.

Blumenberg est un représentant éminent !) semble induire le « nivellement théorique⁷⁸ » des notions d'époque et de seuil historique.

L'analyse des modèles théoriques à même de rendre compte de la nouveauté semble dès lors devoir choisir entre la critique schmittienne, la radicalité des propositions de Castoriadis, en distinguant peut-être les deux formulations relevées plus haut, le nivellement érudit de Blumenberg et enfin l'attention aux rencontres de l'histoire connectée.

Nul doute que l'on se trouve là face à une alternative théorique importante quant aux statuts et même au mode d'être de la réalité sociale. On se contentera ici de retenir des analyses de Gruzinski leurs attendus historiques entérinant l'historicité indépassable, pour laquelle l'analyse du temps historique est détachée de tout paradigme d'ordre et de stabilité pérenne.

Au-delà de l'ébauche du débat par laquelle on vient de terminer, le principal enjeu historique, ou historiographique, des positions de Castoriadis concerne le statut de la réalité. Sa constitution irrégulière, résultat d'une succession d'institutions, explique l'historicité essentielle du social-historique ; on peut également rendre compte de cette dernière par le caractère chaotique de l'être. La systématité de ces thèses, liant propositions ontologiques et attendus historiographiques ou épistémologiques, circonscrit la singularité et l'intérêt de l'œuvre de Castoriadis, ouvrant un possible dépassement du seul niveau descriptif ou analytique des études historiques. On pourrait rajouter des attendus politiques, plus obsédants encore à l'heure du consensus libéral pour lequel « *There is no alternative* ».

Pour autant, ce dépassement ne présuppose nullement la possibilité d'un ensemble totalement et définitivement consistant et dense de positions disant la vérité ultime de la réalité. Il ne résulte pas plus, comme chez Marx, d'une logique de l'histoire à laquelle on ne saurait échapper en dernière instance. Se dessine alors un programme de recherche alliant descriptions régionales ou épocales et reconnaissance du caractère abyssal ou insondable en dernière instance de la réalité social-historique. Ce sans-fond n'obère en rien l'enquête, il en dessine les limites, l'analyse de ce qui fut n'empêchant en rien d'imaginer ce qui pourrait être.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 534. On peut ici également citer Alexandre Koyré, lui aussi sensible à la complexité des positions de ceux que l'on présente de manière univoque comme des novateurs ; voir en particulier « L'apport scientifique de la Renaissance » et « Galilée et la révolution scientifique du XVII^e siècle », tous deux repris dans *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.

Castoriadis et la critique de l'économie politique

Maxime OUELLET
Université du Québec à Montréal

Dans son « Bilan provisoire du marxisme » qui tient lieu de chapitre inaugural à son œuvre phare *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis énonce la phrase célèbre : « Partis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires¹ ». Dans ce texte, qu'il convient d'appeler, suivant Daniel Bensaïd, son « règlement de compte » avec le marxisme ainsi qu'avec son propre passé militant², Castoriadis soutient que la pensée de Marx serait demeurée prisonnière des catégories de l'économie politique et n'aurait donc pas permis « de poser un projet politique alternatif axé sur la créativité humaine³ ». Castoriadis reproche principalement à Marx son objectivisme scientiste – qu'on retrouve notamment au sein de la théorie de la valeur-travail – lequel serait au fond tout à fait compatible avec les postulats productivistes, utilitaristes et technicistes du capitalisme. Face à ce constat sans équivoque proposé par l'ancien militant trotskyste, il convient de se demander si Castoriadis ne serait pas qu'un énième représentant de la génération de philosophes marxistes français ayant cédé au chant des sirènes postmodernes⁴ ?

Nous reviendrons donc dans le cadre de cet article sur le rapport qu'entretient Castoriadis avec la critique de l'économie politique élaborée par Marx et le marxisme. Il ne s'agit pas tant de proposer une analyse exhaustive du rapport critique qu'entretient Castoriadis avec Marx et le marxisme, exercice qui a déjà été effectué ailleurs⁵, que de montrer l'originalité de son analyse et sa pertinence pour la sociolo-

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999, p. 21.

² Daniel Bensaïd, « Politiques de Castoriadis, Castoriadis corrige Marx », *Contretemps*, 26 septembre 2017. En ligne : <http://www.contretemps.eu/politiques-de-castoriadis/> (consulté le 11 janvier 2018).

³ Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot, 2011 p. 185.

⁴ C'est du moins ce que semble soutenir la philosophe marxiste française Isabelle Garo dans sa critique de Castoriadis. Voir Isabelle Garo, « Imagination et représentation. De Castoriadis à Marx : rester marxistes ou rester révolutionnaires », *Séminaire « Marxisme au XXI^e siècle »*. En ligne : http://semimarx.free.fr/IMG/pdf/GARO_Castoriadis_et_Marx.pdf, séminaire Marx (consulté le 13 décembre 2016).

⁵ Voir entre autres Daniel Bensaïd, « Politiques de Castoriadis, Castoriadis corrige Marx », *op. cit.* ; Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, *op. cit.* ; Isabelle Garo, « Imagination et représentation. De Castoriadis à Marx : Rester marxistes ou rester révolutionnaires », *op. cit.*

gie contemporaine. Suivant l'analyse de Nicolas Poirier⁶, nous soutiendrons que les critiques de Castoriadis s'adressent davantage au marxisme qu'à Marx lui-même. Il ne s'agit pas d'argumenter contre Castoriadis qu'il existerait un vrai Marx caché derrière « l'ensemble des contre-sens qui a été fait en son nom⁷ », mais plutôt de souligner la pertinence de la critique castoriadienne à l'endroit du « marxisme traditionnel ». Nous voulons toutefois souligner que la théorie critique de la société capitaliste moderne formulée par Castoriadis demeure malgré tout fortement inspirée par la pensée de Marx, pensée de laquelle il n'a jamais véritablement réussi à se libérer, et ce, en dépit de sa prétention à instituer une rupture définitive avec cette dernière. Cette première trame argumentative servira d'assise pour juger de la postérité de la pensée castoriadienne dans les sciences sociales contemporaines en général, et dans le domaine de l'économie politique et de la sociologie économique en particulier. En effet, bien que Castoriadis soit davantage considéré comme un théoricien de la philosophie politique que de l'économie politique⁸, nous montrerons que certains éléments de sa pensée nourrissent la réflexion contemporaine en sociologie économique et en économie politique critique. Tant sa critique du marxisme traditionnel que sa réflexion sur le rôle des représentations dans l'orientation de l'agir économique trouvent écho dans certains travaux contemporains en économie politique critique qu'on pourrait qualifier de « post-marxistes ».

Pour ce faire, il s'agira dans un premier temps d'exposer les similitudes entre la critique du « marxisme traditionnel » développée par le courant de la critique de la valeur⁹ et celle de Castoriadis. Nous présenterons d'abord schématiquement les principales critiques adressées par Castoriadis envers ce qu'il nomme le marxisme traditionnel pour ensuite présenter les éléments de sa critique de l'imaginaire capitaliste. Nous verrons que sa critique de la conception de la valeur comme substance, qui est au fondement de la théorie de la valeur-travail au sein du marxisme traditionnel, possède des similarités avec certaines relectures contemporaines de Marx, notamment celles développées par le marxisme critique de Lukács et de l'École de Francfort et, plus près de nous, dans la relecture critique de la théorie de la valeur proposée par Moishe Postone¹⁰. Ensuite, nous verrons que la critique du marxisme traditionnel développée par Castoriadis s'inscrit dans le contexte des transformations institutionnelles du capitalisme avancé, qu'il nomme capitalisme bureaucratique. Finalement, il s'agira de montrer comment la conception castoriadienne de l'imaginaire économique et de la valeur comme institution social-historique inspire un certain nombre

⁶ Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, op. cit.

⁷ Michel Henry, *Marx : une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1991, vol. 1, p. 9.

⁸ On oublie trop souvent qu'en plus d'avoir été philosophe et psychanalyste, Castoriadis a été économiste à l'OCDE de 1948 à 1970.

⁹ Pour un aperçu du courant de la critique de la valeur, voir Éric Martin et Maxime Ouellet (dir.), *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*, Montréal, Écosociété, 2014.

¹⁰ Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et une nuits, 2009.

d'écrits post-marxistes qui cherchent à réactiver la critique de l'économie politique à l'ère du capitalisme financiarisé.

Castoriadis et la critique du marxisme traditionnel

La critique du marxisme élaborée par Castoriadis débute lorsqu'il militait au sein du groupe *Socialisme ou Barbarie*. Celle-ci vise principalement à remettre en question les postulats sur lesquels s'est édifié le marxisme traditionnel. Par « marxisme traditionnel », Castoriadis réfère à la lecture « objectiviste » de Marx qui était alors largement prédominante tant comme doctrine officielle des régimes du « socialisme réellement existant » que dans la lecture académique proposée par le marxisme dit « scientifique » dont le structuralisme althussérien représentait, du moins en France, la forme hégémonique. On peut résumer la critique du marxisme traditionnel formulée par Castoriadis en trois points. Premièrement, le marxisme traditionnel reproduit les failles des tendances positivistes et utilitaristes des économistes libéraux en consolidant une vision déterministe fondée sur le développement technique comme moteur de l'histoire. Ce développement se fonderait sur des lois *objectives* et *scientifiques* et ses contradictions mèneraient inévitablement à l'effondrement du capitalisme. Deuxièmement, l'approche traditionnelle transhistorise les catégories d'analyse comme la valeur, le travail, la marchandise, alors que celles-ci ne possèdent un sens selon Castoriadis que dans les sociétés capitalistes. Troisièmement, le marxisme traditionnel reproduit le postulat anthropologique libéral et essentialiste selon lequel il existerait une nature humaine inaltérable reposant uniquement sur la motivation économique¹¹.

Ce type d'analyse transhistorique qui définit la dynamique objective des contradictions du capitalisme comme résultant du conflit entre le développement illimité des forces productives et les rapports de production a conduit le marxisme traditionnel à conclure que la suppression de la propriété privée et du marché conduirait logiquement à l'abolition du capitalisme. C'est à partir de l'exemple du socialisme réellement existant tel qu'il s'est légitimé en prenant appui sur les écrits de Marx, que Castoriadis en vient à la conclusion de l'invalidité des thèses marxistes. Comme il l'écrit dans un texte publié en 1959-1961 intitulé, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » :

La critique du capitalisme consiste finalement à dire qu'il ne développe pas assez vite les forces productives (ce qui revient à dire qu'il n'est pas assez capitalisme). Pour réaliser ce développement plus rapide, il faudrait et il suffirait que la propriété privée et le marché soient éliminés : nationalisation des moyens de produc-

¹¹ Cf. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 42-43.

tion et planification offrirait alors la solution à la crise de la société contemporaine¹².

Si Castoriadis voit dans le marxisme traditionnel une idéologie qui sert de discours de légitimation à une forme particulière de capitalisme, c'est-à-dire le capitalisme bureaucratique d'État de type soviétique, il soutient également que les errances du marxisme reposent sur des antinomies qu'on retrouve au sein même de la pensée de Marx. Antinomie entre le germe révolutionnaire et antispéculatif – sur lequel Castoriadis prendra appui tout au long de son œuvre pour souligner l'aspect créatif de la praxis –, et ce qu'il considère comme l'élément théorique systématique, objectiviste et déterministe de Marx. C'est principalement cette dimension de la pensée de Marx qu'il critiquera tout au long de son œuvre.

Or, à regarder de plus près, on peut dire que la démarche de Castoriadis n'est pas si différente de la pensée de Marx, à condition bien sûr d'en expurger les antinomies qui peuvent effectivement apparaître dans son œuvre¹³. Sur le plan de la méthode, l'approche de Castoriadis s'apparente à la critique catégorielle opérée par Marx dans sa critique de l'économie politique. Dans un texte intitulé « La rationalité du capitalisme », Castoriadis dit procéder à une critique immanente du capitalisme, c'est-à-dire qu'elle

essaie de montrer que, sur le plan théorique, les constructions de l'économie politique académique sont incohérentes, ou privées de sens, valables seulement pour un monde fictif ; et que, sur le plan empirique, le fonctionnement de l'économie capitaliste n'a que peu de rapport avec ce qui en est dit dans la théorie¹⁴.

Il s'agit donc selon Castoriadis de faire une critique du capitalisme selon ses propres critères. C'est également à partir de la même démarche que Moishe Postone propose sa relecture de Marx dans son ouvrage *Temps, travail et domination sociale* qui repose sur une critique du marxisme traditionnel s'apparentant à celle de Castoriadis¹⁵.

¹² Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », dans *Capitalisme moderne et révolution, II. Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne*, Paris, Union générale d'éditions, 1979, p. 103-104.

¹³ Caumières souligne d'ailleurs que Castoriadis a utilisé les munitions théoriques du marxisme pour les retourner contre ce dernier : « Une des originalités de la critique de Castoriadis, qui apparaît ici clairement, consiste à emprunter au marxisme un de ses principes fondamentaux – qui veut que la connaissance historique est historique – pour le retourner contre le marxisme même ». Philippe Caumières, « Le social-historique chez Castoriadis et le poids de la pensée héritée », dans *Cahiers Castoriadis, II. Imaginaire et création historique*, dir. Philippe Caumières, Sophie Klimis et Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 43.

¹⁴ Cornelius Castoriadis, « La rationalité du capitalisme », dans *Les carrefours du labyrinthe, VI. Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999, p. 83.

¹⁵ Pour une analyse des similitudes entre la critique du capitalisme de Postone et celle de Castoriadis, voir Bernard Pasobrola, « Fin du travail : version Postone ou Castoriadis », *La Revue des ressources*,

En dépit de leur démarche similaire, la lecture proposée par Postone soutient cependant que la pensée de Marx ne serait pas aussi antinomique que le prétend Castoriadis. À cet égard, il faut se rappeler que, dans un texte célèbre intitulé « Valeur, égalité, justice, politique, de Marx à Aristote et d'Aristote à nous¹⁶ », Castoriadis reprend le commentaire formulé par Marx à propos d'Aristote dans le premier chapitre du *Capital*¹⁷. Marx se pose la même question qu'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*¹⁸, à savoir : comment est-il possible d'échanger deux choses qui sont par nature incommensurables ? À cette question, Aristote répond que l'échange n'est possible qu'à partir d'une convention relevant de « l'œuvre du *nomos*, de la loi, de l'institution social-historique¹⁹ ». Selon Marx, si Aristote pose la bonne question, il ne peut trouver une réponse adéquate à celle-ci puisque la société grecque qui reposait sur l'esclavagisme n'avait pas encore institué la norme du temps de travail abstrait comme fondement de la valeur. Aussi affirme-t-il :

Mais ce qu'Aristote ne pouvait pas lire dans la forme-valeur proprement dite, c'est que, sous la forme des valeurs marchandes, tous les travaux sont exprimés comme du travail humain égal, comme du travail valant donc la même chose, et cela parce que la société grecque reposait sur le travail des esclaves, et qu'elle avait donc comme base naturelle l'inégalité des hommes et de leurs forces de travail. Le secret de l'expression de valeur, l'égalité et l'égale validité de tous les travaux parce que et pour autant que ceux-ci sont du travail humain en général, ne peut être déchiffré qu'à partir du moment où le concept d'égalité humaine a acquis la solidité d'un préjugé populaire. Or ceci n'est possible que dans une société où la forme-marchandise est la forme générale des produits du travail, et où donc également c'est le rapport entre les hommes en tant que possesseurs de marchandises qui est le rapport social dominant. Tout le génie d'Aristote éclate précisément dans le fait qu'il découvre un rapport d'égalité au sein de l'expression de valeur des marchandises. C'est seulement l'obstacle historique de la société dans laquelle il vivait, qui l'empêche de déceler en quoi consiste « en vérité » ce rapport d'égalité²⁰.

vendredi 2 octobre 2009. En ligne : <http://www.larevuedesressources.org/fin-du-travail-version-postone-ou-castoriadis,1290.html>.

¹⁶ Cornelius Castoriadis, « Valeur, égalité, justice, politique, de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », dans *Les Carrefours du labyrinthe, I*, Paris, Seuil, 1978, p. 325-413.

¹⁷ Karl Marx, *Le Capital, Livre I*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

¹⁸ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

¹⁹ Cornelius Castoriadis, « Valeur, égalité, justice, politique, de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », dans *Les carrefours du labyrinthe, I, op. cit.*, p. 350.

²⁰ Karl Marx, *Le Capital, op. cit.*, p. 68.

C'est pourquoi Castoriadis soutiendra que Marx se fait métaphysicien en posant le travail comme substance transhistorique de la valeur. Pour Postone, cette conception substantialiste doit plutôt être comprise comme un métacommentaire portant sur les formes fétichisées de pensée qui sont propres aux sociétés capitalistes. En ce sens, la catégorie de la valeur-substance permettrait de comprendre comment Marx saisit la valeur à la lumière de la catégorie hégélienne du Sujet. La valeur qui s'autovalorise, constituée par la médiation des rapports sociaux au moyen du travail abstrait, serait le Sujet du capitalisme au sens hégélien du terme ; il s'agit d'un « sujet automate ». Alors que Castoriadis perçoit la conception substantialiste comme un voile empêchant de saisir la nature historique de la valeur, Postone y voit un moyen de comprendre le fonctionnement effectif du capitalisme. Bref, selon Postone, ce ne serait pas Marx qui serait métaphysicien, comme le soutient Castoriadis, ce serait plutôt le Capital qui fonctionnerait de manière métaphysique en ce que ses rapports sociaux constitutifs se présenteraient sous la forme d'une entité naturelle et transhistorique²¹.

Castoriadis reproche en effet à Marx de dire une chose et son contraire au sein d'un même chapitre, soit de défendre, d'un côté, une conception social-historique de la valeur qui repose sur la spécificité historique des rapports sociaux médiatisés par la marchandise et le travail abstrait et, d'un autre côté, une conception substantialiste qui ferait du travail une essence transhistorique au fondement de la richesse dans toutes les sociétés à travers l'histoire. Or comme le souligne Postone :

[Castoriadis] oublie la nature immanente de la critique de Marx lorsqu'il affirme qu'elle est métaphysique et implique une ontologification du travail. Castoriadis lit implicitement la critique négative de Marx comme une science positive et il la critique donc sur cette base ; il n'examine pas la relation entre l'analyse catégorielle de Marx et le concept de fétiche-marchandise, et prête à Marx un incroyable degré d'incohérence²².

²¹ Selon Pierre Dardot, malgré leurs divergences, Castoriadis et Postone en arrivent à la même conclusion, mais par des voies opposées. Ils se tromperaient toutefois tous les deux puisque Marx n'utiliserait pas le concept de substance dans un sens métaphysique dans le premier chapitre du *Capital*. Son concept de substance référerait à une « substance sociale » et non à une « substance-essence », qui, elle, serait métaphysique. Dardot clôt le débat en donnant une inflexion plutôt foucaldienne à l'analyse de Marx, en disant que plutôt que de voir le capitalisme comme une institution au sens castoriadien du terme, il serait préférable d'y donner un sens plus sobre, c'est-à-dire « celui de règles ou de normes dont la mise en place ne procède pas de “conventions” et dont la logique est de produire des sujets qui se rapportent à eux-mêmes comme à des valeurs à valoriser “toujours plus” ». Pierre Dardot, « La valeur n'est pas une substance », dans *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*, dir. Éric Martin et Maxime Ouellet, *op. cit.*, p. 144.

²² Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, *op. cit.*, p. 254.

Castoriadis et la critique de l'imaginaire capitaliste

Pourtant, si l'on suit l'analyse proposée par Castoriadis dans son œuvre majeure, *L'institution imaginaire de la société*, force est de constater qu'elle prend appui sur deux concepts marxistes fondamentaux, ceux de fétichisme et d'aliénation. Ces catégories ont effectivement été éliminées du vocabulaire du marxisme traditionnel sous prétexte qu'il s'agissait là de coquetteries hégéliennes – pour reprendre les termes d'Althusser – relevant de résidus d'une pensée non scientifique qu'il était nécessaire de surpasser au profit d'une réelle « science marxiste ». Castoriadis souligne d'ailleurs que lorsque Marx « parlait du fétichisme de la marchandise, et montrait son importance pour le fonctionnement effectif de l'économie capitaliste, il dépassait de toute évidence la vue simplement économique et reconnaissait le rôle de l'imaginaire²³ ». En ce sens, on peut dire que Castoriadis rejoint en partie la relecture de Marx proposée par Postone, pour qui les formes de conscience humaine, tout comme les formes objectives que prennent les rapports sociaux, sont des éléments médiatisés par la totalité, c'est-à-dire par l'institution symbolique du social. Cette lecture rejette explicitement l'analyse déterministe du marxisme traditionnel selon laquelle la base matérielle déterminerait la superstructure symbolique, politique et institutionnelle, au profit d'une analyse des médiations sociales constitutives des formes d'objectivités et de subjectivités sociales, donc des formes de conscience humaine. Comme le dit également Castoriadis :

Il serait finalement moins faux de dire que l'*homo œconomicus* est un produit de la culture capitaliste que de dire que la culture capitaliste est une création de l'*homo œconomicus*. Mais il ne faut dire ni l'un ni l'autre. Il y a chaque fois homologie et correspondance profonde entre la structure de la personnalité et le contenu de la culture, et il n'y a pas de sens à prédéterminer l'une par l'autre²⁴.

Suivant cette lecture, la critique de l'économie politique doit donc tenir compte des modes d'abstraction et d'objectivation propres à un contexte social-historique donné. Par exemple, la théorie de la valeur-travail est la forme de représentation symbolique, culturelle et normative accordée au travail, en tant que forme objectivée de médiation sociale spécifique aux sociétés capitalistes. Ce type de médiation sociale est inintelligible dans les sociétés antérieures ; le sujet ne pouvait y être imaginé comme une chose mesurable en temps de travail et transformable en force productive, c'est-à-dire sous une forme réifiée. L'analyse de ce type de médiation doit donc considérer le moment historique dans lequel ce nouveau sens accordé à l'activité

²³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 198.

²⁴ *Ibid.*, p. 41.

sociale comprise comme « travail » a été institué en tant que fondement de l'ordre symbolique²⁵. À cet égard, Castoriadis souligne que :

Un esclave n'est pas un animal, un ouvrier n'est pas une chose ; mais la réification n'est ni une fausse perception, ni une erreur logique [...]. La réification est une signification imaginaire (inutile de souligner que l'imaginaire social, tel que nous l'entendons, est plus réel, que le « réel »). Du point de vue étroitement symbolique, ou « linguistique », elle apparaît comme un déplacement de sens, comme une combinaison de métaphore et de métonymie. L'esclave ne peut « être » animal que métaphoriquement, et cette métaphore, comme toute métaphore, s'appuie sur une métonymie, la partie étant prise pour le tout aussi bien chez l'animal que chez l'esclave et la pseudo-identité des propriétés partielles étant étendue sur le tout des objets considérés. Mais ce glissement de sens – qui est après tout l'opération indéfiniment répétée du symbolisme –, le fait que sous un signifiant survient un autre signifié, est simplement une façon de décrire ce qui s'est passé, et ne rend compte ni de la genèse, ni du mode d'être du phénomène. Ce dont il s'agit dans la réification – dans le cas de l'esclavage ou dans le cas du prolétariat –, c'est l'instauration d'une nouvelle *signification opérante*, la saisie d'une catégorie d'hommes par une autre catégorie comme assimilable, à tous égards pratiques, à des animaux ou à des choses²⁶.

D'ailleurs, selon Castoriadis, l'imaginaire de l'institution social-historique du capitalisme repose sur une forme de réification qui consiste à remplacer des valeurs sociales par le critère économique. L'économie réifiée s'érige ainsi comme « valeur suprême de la vie sociale²⁷ » :

L'économie au sens le plus large (de la production à la consommation) passe pour l'expression par excellence de la rationalité du capitalisme et des sociétés modernes. Mais c'est l'économie qui exhibe de la façon la plus frappante – précisément parce qu'elle se prétend intégralement exhaustivement rationnelle – la domination de l'imaginaire à tous les niveaux²⁸.

²⁵ Éric Martin et Maxime Ouellet, « Introduction : la crise du capitalisme est aussi la crise de l'anticapitalisme », dans *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*, *op. cit.*, p. 20.

²⁶ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 212-213.

²⁷ Cornelius Castoriadis, « La rationalité du capitalisme », dans *Les carrefours du labyrinthe, VI*, *op. cit.*, p. 84.

²⁸ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 236.

C'est en ce sens que Castoriadis reprendra le concept d'aliénation développé par le jeune Marx afin de montrer que la spécificité de la domination sociale propre au capitalisme ne peut se comprendre en dehors de sa fonction symbolique. Il définit l'aliénation comme l'autonomisation et la domination des moments imaginaires dans l'institution, « qui entraîne[nt] l'autonomisation et la domination de l'institution relativement à la société²⁹ ». Dans un contexte d'aliénation, la société ne reconnaît plus l'imaginaire et son institutionnalisation comme son propre produit. En ce sens, l'autonomisation de la sphère économique induit une domination abstraite qui s'exerce sous la forme d'une contrainte dépersonnalisée et rationnelle que l'on ne peut comprendre uniquement comme une domination concrète exercée soit par des groupes sociaux, des classes, ou des institutions économiques et politiques. Comme le souligne Castoriadis : « dans une société d'aliénation la classe dominante elle-même est en situation d'aliénation [...], elle ne peut mystifier le reste de la société avec son idéologie sans se mystifier en même temps elle-même³⁰ ».

L'analyse de l'imaginaire dans le capitalisme conduit donc Castoriadis à rejeter le schéma dualiste base/superstructure au profit d'une analyse des transformations symboliques et politico-institutionnelles qu'il présente comme des conditions historiques de possibilité du capitalisme. On comprend donc, suivant Castoriadis, que les conditions de possibilité du capitalisme reposent sur des critères non matériels qui n'ont rien à voir avec l'économique. Il en énumère une série :

1. Écllosion scientifique qui commence déjà avant la Renaissance. Son analyse suit en cela celles de Lukács et de l'École de Francfort, pour qui la raison moderne s'est édifiée sur l'expulsion du moment subjectif et sensible de la pratique humaine, ce qui a eu pour conséquence qu'elle s'est présentée sous la forme universelle et abstraite de la quantification³¹. Cette mathématisation du réel s'est transformée selon Castoriadis dans la période récente en mouvement autonome de la technoscience menant à l'élimination du rôle de l'homme dans la production.
2. Naissance et consolidation de l'État moderne et de sa bureaucratisation qui fournira un modèle d'organisation à l'entreprise moderne.

²⁹ *Ibid.*, p. 198.

³⁰ *Ibid.*, p. 171.

³¹ Castoriadis s'appuie explicitement sur la théorie de la réification de Lukács pour développer sa thèse portant sur l'imaginaire dans les sociétés capitalistes mais se distancie du déterminisme téléologique qu'on retrouve dans l'hégéliano-marxisme. Si sa critique de la rationalité instrumentale se rapproche de la première génération de l'École de Francfort (Adorno, Horkheimer, Marcuse), il ne dialogue pratiquement jamais avec ces derniers. Le principal point commun qu'on peut identifier entre leurs approches respectives est de produire une critique de la raison instrumentale qui ne cherche pas à sacrifier pour autant ce qui dans le raison conserve un caractère émancipateur. À ce sujet, voir Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, *op. cit.*, p. 29-30.

3. Formation des nations modernes qui, du point de vue économique et politique, permet l'unification du marché ainsi que la mise en place de règles essentielles à la première phase du développement du capitalisme.
4. Mutation anthropologique qui fait de l'être humain un *homo œconomicus*.
5. Finalement, et surtout, le capitalisme naît dans une société où le conflit est présent dès le départ, c'est-à-dire où la mise en question de l'ordre établi est également constitutive de l'institution symbolique du social³².

Ce dernier constat amènera Castoriadis à postuler, dans une optique hyperhégélienne, que seule l'époque moderne est réellement animée par une contradiction dialectique. Pour Castoriadis, la contradiction du capitalisme n'est pas économique, mais bien politique : « la société capitaliste est la première société historique que nous connaissons dont l'organisation contienne une contradiction interne insurmontable³³ ». En effet, selon lui, bien qu'il existe des classes sociales dans les sociétés précapitalistes, ceci ne veut pas dire pour autant qu'il existe une contradiction au fondement de ces formations sociales. Il n'y aurait donc pas de dialectique possible entre le maître et l'esclave au sens hégélien dans les sociétés précapitalistes, puisque maître et esclave ne partagent pas un monde commun : « ce n'est pas l'activité quotidienne des exploités qui oblige quotidiennement les exploités à transformer leur société³⁴ ». Seule la société capitaliste a institué un imaginaire social qui rend possible la contradiction dialectique :

Le capitalisme au contraire, est bâti sur une contradiction intrinsèque – une contradiction vraie, au sens littéral du terme. L'organisation capitaliste de la société est contradictoire au sens rigoureux où l'individu névrosé l'est : elle ne peut tenter de réaliser ses intentions que par des actes qui les contrarient constamment. Pour se situer au niveau fondamental, celui de la production : le système capitaliste ne peut vivre qu'en essayant continuellement de réduire les salariés en purs exécutants – et il ne peut fonctionner que dans la mesure où cette réduction ne se réalise pas : le capitalisme est obligé de solliciter constamment la participation des salariés au processus de production, participation qu'il tend par ailleurs lui-même à rendre impossible. Cette même contradiction se retrouve, en termes presque identiques, dans les domaines de la politique ou de la culture³⁵.

³² Cornelius Castoriadis, « La rationalité du capitalisme », dans *Les carrefours du labyrinthe*, VI, *op. cit.*, p. 90-91.

³³ Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 105.

³⁴ *Ibid.*, p. 106

³⁵ *Ibid.*, p. 106-107.

Pour Castoriadis, la contradiction du capitalisme n'a rien à voir avec la soi-disant loi objective de la baisse tendancielle du taux de profit. Il s'agirait plutôt d'une contradiction intrinsèquement politique, qu'il analyse d'abord au sein de l'usine dans ses écrits de l'époque de *Socialisme ou Barbarie* et qu'il étendra par la suite à l'ensemble de la société capitaliste moderne. Dans ses « écrits de jeunesse », la contradiction fondamentale du capitalisme ne porte pas tant sur la question de la propriété des moyens de production que sur l'opposition entre dirigeants et dirigés. Plus tard, Castoriadis reformulera cette contradiction à partir de son travail de théorisation portant sur l'imaginaire des sociétés modernes³⁶. Deux significations imaginaires antinomiques seraient au fondement des sociétés modernes : d'une part, la volonté d'autonomie qui anime tout projet d'émancipation politique fondé sur l'agir réflexif en commun et, d'autre part, l'imaginaire capitaliste fondé sur la domination irréflective de la nature en vue de la croissance illimitée :

L'Occident moderne, depuis des siècles, est animé par deux significations imaginaires sociales tout à fait opposées, même si elles se sont contaminées réciproquement : le projet d'autonomie individuelle et collective, la lutte pour l'émancipation de l'être humain, aussi bien intellectuelle et spirituelle qu'effective dans la réalité sociale ; et le projet capitaliste, démentiel, d'une expansion illimitée d'une pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle, qui depuis longtemps a cessé de concerner seulement les forces productives et l'économie pour devenir un projet global (et pour autant encore plus monstrueux), d'une maîtrise totale des données physiques, biologiques, psychiques, sociales, culturelles. Le totalitarisme n'est que la pointe la plus extrême de ce projet de domination – qui du reste s'inverse dans sa propre contradiction, puisque même la rationalité restreinte, instrumentale du capitalisme classique devient chez lui irrationalité et absurdité, comme le stalinisme et le nazisme l'ont montré³⁷.

En effet, selon Castoriadis, l'analyse de la contradiction entre forces productives et rapports de production laisse intacte la critique de la rationalité du capitalisme telle qu'elle s'incarne plus spécifiquement dans le développement de la technique moder-

³⁶ Si Gilles Labelle soutient qu'on ne peut pas séparer l'œuvre de Claude Lefort en deux temps, à savoir l'époque associée à *Socialisme ou Barbarie* et l'époque post-marxiste, on peut dire qu'il en va de même pour Castoriadis. Voir Gilles Labelle, « Parcours de Claude Lefort : de l'« expérience prolétarienne » de l'« aliénation » à la critique du marxisme », *Politique et Sociétés*, vol. 34, n° 1, 2015, p. 17-36. Pour une comparaison entre la pensée de Lefort et Castoriadis voir, dans le même numéro, Antoine Chollet, « Claude Lefort et Cornelius Castoriadis : regards croisés sur Mai 68 », *Politique et Sociétés*, op. cit., p. 37-60.

³⁷ Cornelius Castoriadis, « La montée de l'insignifiance », dans *Les carrefours du labyrinthe, IV. La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 105-106.

ne³⁸. La spécificité de la société capitaliste par rapport aux sociétés antérieures est justement qu'elle repose sur une forme de domination qui se légitime par la Raison alors que les autres formes d'institution de la société se légitimaient à partir d'éléments mythiques ou religieux. Selon Castoriadis, ce qui caractérise la société capitaliste, c'est l'extension illimitée de la maîtrise rationnelle qui n'est pas seulement orientée vers la conquête extérieure – comme dans l'analyse marxiste classique de l'impérialisme –, mais qui vise également la totalité de la société. Il s'agit d'une extension du contrôle qui repose sur la domination de la rationalité instrumentale à l'ensemble des sphères de la pratique sociale, pour reprendre le vocabulaire de l'École de Francfort. C'est sur ce point précis que l'analyse castoriadienne montre la limite principale de l'analyse marxienne et marxiste. Celle-ci est ancrée dans le contexte du capitalisme libéral du XIX^e siècle qui demeurerait dominé par les rapports sociaux de type bourgeois, c'est-à-dire où la rationalité de la valeur n'avait pas colonisé l'entièreté de l'espace social et culturel. Dans la lignée des premiers écrits de Lukács portant sur la réification et de l'École de Francfort, la critique de Castoriadis tentera de saisir la spécificité de la domination propre au capitalisme avancé, qu'il désignera par le terme de « capitalisme bureaucratique », au sein duquel la médiation des rapports sociaux au moyen du marché se substitue à un contrôle exercé sur l'ensemble de la vie sociale par les organisations.

La critique du capitalisme bureaucratique

La critique du capitalisme bureaucratique proposée par Castoriadis consiste en une synthèse originale entre les théoriciens classiques en sociologie (Marx, Weber et Durkheim) et les travaux post-keynésiens associés à l'École de Cambridge (Straffa, Robinson, Kalecki, Schakle, Kaldor, Pasinetti). De Marx, on l'a vu, il retiendra en partie sa théorie de l'aliénation et du fétichisme de la marchandise, de Weber, la critique de la rationalisation propre aux sociétés modernes, et de Durkheim, une analyse institutionnelle des faits économiques comme relevant des représentations collectives. De cette synthèse naîtra une critique de l'économie politique qui rejette la prétendue naturalité de l'économie au profit d'une analyse de l'institution économique comprise comme élément d'organisation du comportement des agents économiques. Il prolonge de la sorte à l'organisation bureaucratique l'analyse du rôle de l'imaginaire dans l'économie capitaliste telle qu'on la retrouve dans la conception marxienne du fétichisme de la marchandise. Pour Castoriadis, c'est l'organisation qui vient remplacer le marché comme forme institutionnelle prédominante au sein du

³⁸ Cf. Cornelius Castoriadis, « La rationalité du capitalisme », dans *Les carrefours du labyrinthe*, VI, *op. cit.*

capitalisme avancé³⁹. Dans le capitalisme avancé, l'organisation a désormais pour fonction de produire les significations qui font tenir ensemble la société :

L'univers bureaucratique est peuplé d'imaginaire d'un bout à l'autre [...]. Mais il y a bel et bien un système de significations imaginaires « positives » qui articulent l'univers bureaucratique, système que l'on peut reconstituer à partir des fragments et des indices qu'offrent les instructions sur l'organisation de la production et du travail, le modèle même de cette organisation, les objectifs qu'elle se propose, le comportement typique de la bureaucratie, etc.⁴⁰

L'imaginaire bureaucratique correspond à ce que Boltanski et Chiapello ont nommé à la suite de Weber un « esprit du capitalisme ». Cet imaginaire ne peut se réduire en un simple outil de manipulation idéologique de la part d'une nouvelle classe dirigeante, la bureaucratie, puisqu'il oriente également normativement la pratique des acteurs au sein de l'organisation. Il s'agit, pour reprendre les termes de Boltanski et Chiapello, d'

une idéologie qui justifie l'engagement des gens dans le capitalisme et qui rend ces engagements attrayants, en dépit du fait que le capitalisme constitue un système absurde qui oblige la subordination des travailleurs et enchaîne les capitalistes eux-mêmes dans un processus d'accumulation sans fin⁴¹.

Si Castoriadis est conscient de cet aspect normatif de l'imaginaire bureaucratique dans l'orientation significative de la pratique sociale, il n'abandonne pas pour autant l'analyse critique des effets aliénants de l'organisation capitaliste. Suivant Freitag, il serait peut-être préférable de parler d'« organisation imaginaire de la société⁴² » plutôt que d'institution, puisque le monde bureaucratique réalise à l'extrême l'autonomisation du pur symbolisme selon Castoriadis. Il autonomise la raison dans un de ses moments partiels, celui de l'entendement, et est indifférent par rapport aux fins⁴³. Le capitalisme bureaucratique se caractérise notamment par une transformation de l'imaginaire de l'organisation qui passe d'une bureaucratie essentiellement conservatrice dont la finalité consiste à préserver les normes, la neutralité et la conti-

³⁹ Pour une analyse sociologique du rôle de la corporation comme forme institutionnelle prédominante au sein du capitalisme avancé, voir François L'Italien, *Béhémoth Capital. Genèse, développement et financiarisation de la grande corporation*, Montréal, Nota Bene, 2016.

⁴⁰ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 239.

⁴¹ Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 41.

⁴² Castoriadis, au contraire de Freitag, ne distingue pas conceptuellement la notion d'institution de celle d'organisation. Chez Freitag, l'institution s'appuie sur des finalités normatives transcendentes alors que l'organisation ne se légitime qu'à partir de la raison instrumentale. Dans le monde organisation, les moyens supplantent les fins. Cf. Michel Freitag, *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Montréal, Nuit Blanche Éditions, 1995.

⁴³ Cf. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 240.

nuité, à une organisation qui vise « l'anticipation systématique de l'avenir : le fantasme de l'organisation comme machine bien huilée cède la place », dit-il, « au fantasme de l'organisation comme machine autoréformatrice et autoexpensive⁴⁴ ». Dans le capitalisme bureaucratique, le rôle de l'État est d'agir comme un « capitaliste global » dans la mesure où son intervention dans l'économie vise à « assurer la croissance économique dans la stabilité⁴⁵ » au moyen du « développement de la consommation et des loisirs [, de] l'élargissement de l'éducation et [de] la diffusion de la culture⁴⁶ ». Non seulement la production, l'État et la politique ont-ils été bureaucratisés, mais également la consommation. La bureaucratisation de la consommation, sous la forme de services des ventes, de publicité et de la recherche de marchés, vise à trouver un débouché pour la logique d'expansion de la production. L'idéologie du libre choix du consommateur a cédé sa place à la « manipulation » des industries culturelles et du marketing afin de s'assurer de produire une culture adaptée à la logique de surproduction du capitalisme bureaucratique⁴⁷. La bureaucratisation de la société comme forme institutionnelle prédominante trouve sa contrepartie subjective dans la privatisation de l'individu, c'est-à-dire dans la dépolitisation généralisée de l'ensemble des couches de la société, et plus particulièrement du prolétariat dont l'intégration dans la culture de masse a dissous sa conscience de classe au sein d'un gigantesque potlatch consumériste⁴⁸.

Il reste que l'analyse du capitalisme bureaucratique élaborée par Castoriadis s'applique principalement à la configuration institutionnelle propre à l'époque fordiste où, pour la majorité des théoriciens critiques, l'intervention de l'État dans l'économie rendait la possibilité d'une crise structurelle du capitalisme inenvisageable. Castoriadis soulignait en 1963 qu'« une dépression du genre de celle de 1929 est désormais inconcevable, en dehors d'une crise de la folie collective des capitalistes⁴⁹ ». Dans ce contexte, Castoriadis, comme la plupart des théoriciens critiques de l'époque, notamment ceux de l'École de Francfort, délaissera l'analyse des contradictions économiques propres au capitalisme avancé au profit de l'analyse des contradictions culturelles du capitalisme. Comme l'explique le sociologue allemand Wolfgang Streeck, dans les années 1960-1970, pour la théorie critique s'inscrivant dans la lignée du marxisme occidental⁵⁰ :

la faille du capitalisme ne résidait plus simplement dans son économie, mais dans sa politique, et dans sa société : non pas du côté de l'économie, mais dans la démocratie ; non pas du côté du capi-

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 126.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 127-144.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁰ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.

tal, mais du travail [...]. Le problème désormais n'était plus la production de la plus-value – ses contradictions étaient devenues, pensait-on maîtrisables mais bien la légitimité du capital – non plus ce qu'un capital transformé pourrait fournir à la société, mais s'il pourrait fournir assez pour inciter cette société à continuer de jouer le jeu. La crise du capitalisme dans les années 1960-1970, n'était absolument pas pour cette raison une crise de la (sur- ou sous-) production, mais une crise de légitimation⁵¹.

Tout comme Daniel Bell⁵² qui interrogeait, dans une optique « néoconservatrice », la capacité des sociétés capitalistes à se reproduire dans un contexte où l'ascétisme propre à l'esprit du capitalisme est dévalorisé par la culture de consommation de masse, Castoriadis analysait, à partir d'une perspective « révolutionnaire », les contradictions culturelles du capitalisme comme une crise des significations imaginaires qui permettent de tenir la société ensemble :

Qu'est-ce qui, dans la logique du capitalisme (ou de l'individualisme démocratique contemporain), interdit à un inspecteur des impôts de recevoir des pots-de-vin ? Pourquoi un enseignant devrait-il s'embêter à apprendre quelque chose s'il peut s'arranger avec son inspecteur ? Un mathématicien de premier ordre, professeur en faculté, gagne peut-être 16 000 francs par mois et produit des jeunes mathématiciens. Parmi ceux-ci, ceux qui savent ce qui se passe dans la vie (c'est-à-dire presque tous) ne continueront pas à faire des mathématiques ; ils feront de l'informatique et entreront dans une firme avec un salaire au départ de peut-être 30 000 francs. Qui donc, à la génération suivante, deviendra professeur de mathématiques ? D'après la logique du système, à peu près personne. On dira : il y aura toujours de doux cinglés, qui aiment une belle démonstration plus qu'un salaire élevé. Mais je dis que, précisément, d'après les normes du système, de telles personnes ne doivent pas exister ; leur survivance est une anomalie systémique – de même que celle d'ouvriers consciencieux, de juges intègres, de bureaucrates wébériens, etc. Mais combien de temps un système peut-il se reproduire uniquement en fonction d'anomalies systémiques⁵³ ?

Les transformations contemporaines du capitalisme ont montré la puissante plasticité et la résilience de cette forme sociale à surmonter ses propres contradictions, qu'elles soient économiques ou culturelles. En effet, les nouvelles théories managériales ont

⁵¹ Wolfgang Streeck, *Du temps acheté. La crise sans cesse ajourné du capitalisme démocratique*, Paris, Gallimard, 2014, p. 25.

⁵² Cf. Daniel Bell, *The cultural contradictions of capitalism*, New York, Basic Books, 1976.

⁵³ Cornelius Castoriadis, « Quelle démocratie ? », dans *Les carrefours du labyrinthe, VI. Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999, p. 213.

récupéré la critique artistique qui dénonçait la culture massifiée du capitalisme bureaucratique pour produire un nouvel esprit du capitalisme fondé sur la notion d'autonomie individuelle⁵⁴. Si le contexte social-historique de l'époque peut expliquer la substitution de l'intérêt que portait Castoriadis envers la critique de l'économie politique au profit d'une philosophie politique axée sur le concept d'autonomie, il n'en demeure pas moins que ses analyses serviront d'inspiration à certains auteurs contemporains qui aspirent à produire une théorie critique hétérodoxe de l'économie politique cherchant à dépasser les apories opposant les analyses subjectivistes et objectivistes dans le contexte de la montée en puissance du capitalisme financier.

Théorisations contemporaines du capitalisme financier : l'apport de Castoriadis

Castoriadis a peu écrit sur la montée en puissance du capitalisme financier. Dans un de ses derniers écrits datant de 1997, « La rationalité du capitalisme », terminé peu avant sa mort, il soutient tout de même que la montée du néolibéralisme consiste en la crise du projet social-historique d'autonomie individuelle et collective dont les bénéficiaires principaux sont les grandes firmes de l'industrie et de la finance⁵⁵. Ce triomphe de l'imaginaire capitaliste se matérialise selon lui dans le démantèlement du rôle de l'État dans l'économie, et dans une régression idéologique « où la critique de l'économie politique académique telle que développée par l'École de Cambridge n'est plus discutée et même passée sous silence⁵⁶ ». Ce texte, qui synthétise ce qu'on pourrait appeler la sociologie économique de Castoriadis, propose une critique immanente du capitalisme qui vise à remettre en question les fondements de l'économie politique traditionnelle désormais dominée par le courant néoclassique. Selon Castoriadis, le capitalisme résulte d'un ensemble de conventions/institutions dont l'institution juridique de la propriété privée est l'instance principale. À partir de cette approche institutionnaliste, il démontre le caractère fictif de la rationalité du postulat fondateur de l'économie, à savoir la figure de l'*homo œconomicus* qui vise à maximiser/minimiser tout instant et toute action. C'est donc sur la convention/institution juridique de la propriété que la théorie économique néoclassique dominante dans le monde académique est en mesure de mathématiser le réel. L'économétrie repose donc sur la fiction de l'imputation séparée qui surplombe l'ensemble de son raisonnement. En effet, selon Castoriadis, il est pratiquement impossible d'imputer rationnellement un résultat économique à tel ou tel facteur productif, que ce soit le capital ou le travail. La richesse ne peut s'approprier privément et être séparée à des fins de

⁵⁴ Cf. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit.

⁵⁵ Cornelius Castoriadis, « La rationalité du capitalisme », dans *Les carrefours du labyrinthe*, VI, op. cit., p. 110.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 79.

quantification qu'en faisant abstraction de son caractère social et historique. Ce n'est que par le biais de conventions qu'il est possible de le faire. Ainsi les conventions d'imputation et de séparation qui permettent la quantification et la mathématisation du réel ne font que nourrir tautologiquement la fiction du discours économique⁵⁷. L'économie au sens moderne du terme est donc une invention, pour reprendre le titre du livre du penseur de la décroissance Serge Latouche, qui applique la conception castoriadienne de l'imaginaire à l'histoire de la pensée économique⁵⁸.

Le concept d'imaginaire économique introduit par Castoriadis trouvera écho dans plusieurs travaux contemporains en économie politique critique à la suite du tournant « culturel » en sciences sociales dans les années 1980-1990. Il est notamment mobilisé dans le monde anglo-saxon au sein des approches d'économie politique culturelle. On le retrouve dans les travaux de Bob Jessop qui, dans une optique davantage gramscienne, s'appuie sur le concept d'imaginaire afin de comprendre la mobilisation d'un nouveau discours axé sur l'économie du savoir comme stratégie d'intégration des États-nations au sein du capitalisme globalisé⁵⁹. La notion d'imaginaire économique est aussi utilisée dans certains travaux portant sur le rôle des zones *offshore* dans le contexte de la globalisation⁶⁰.

C'est également en s'appuyant sur la critique castoriadienne de la théorie substantialiste de la valeur, défendue à la fois par l'école marginaliste de la valeur-utilité et les théoriciens marxistes traditionnels de la valeur-travail, qu'André Orléan construit sa critique de la valeur dans le capitalisme financier dans son ouvrage important intitulé : *L'empire de la valeur*⁶¹. Orléan soutient que la valeur est une institution social-historique qui ne correspond pas à la description qu'en donne l'école néoclassique ni le marxisme traditionnel. En essentialisant le travail ou l'utilité, les approches substantialistes de la valeur ne prennent pas en considération les représentations et les institutions sociales qui sont constitutives des normes et des pratiques au fondement de la valorisation économique. Dans cette optique, la valeur n'est pas une substance ; il s'agit plutôt d'un imaginaire social qui s'institutionnalise dans une période socio-historique déterminée. Il ne s'agit de rien de moins pour Orléan que de rompre avec la théorie de la valeur-travail afin de « refonder le marxisme⁶² ». Selon la perspective théorique de l'économie des conventions développée par Orléan, en dépit de son apparence hyper-rationnelle et hyper-abstraite, le domaine monétaire repose sur des normes sociales qui orientent les actions des acteurs⁶³. L'évaluation financière est le

⁵⁷ À ce sujet, voir Pierre Dusmenil, « Penser l'économie avec Castoriadis », *Revue du Mauss*, n° 15, 2000, p. 171-185.

⁵⁸ Cf. Serge Latouche, *L'invention de l'économie*, Paris, Albin Michel, 2011.

⁵⁹ Cf. Bob Jessop et Ngai-Ling Sum, *Towards a cultural political economy. Putting culture in its place in political economy*, Cheltenham, Edward Elgar, 2014.

⁶⁰ Cf. Angus Cameron et Ronan Palan, *The imagined economies of globalisation*, London, Sage, 2004.

⁶¹ Cf. André Orléan, *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil, 2011.

⁶² *Ibid.*, p. 54.

⁶³ *Idem.*

produit d'une logique d'opinion autoréférentielle et l'institution de la bourse devient un lieu important de socialisation dans le capitalisme financiarisé. C'est l'opinion globale des investisseurs qui décide de la valeur des entreprises cotées en bourse et des taux d'emprunt des pays sur les marchés financiers. Dans cette logique d'opinion autoréférentielle, les acteurs n'agissent pas en fonction des critères de rationalité à la base des théories économiques néoclassiques, mais selon une rationalité mimétique. Fortement spéculatives, les décisions des investisseurs se prennent en anticipant constamment les croyances des autres. Cette spéculation se stabilise par des conventions d'interprétation, c'est-à-dire par des évaluations fondées sur une confiance dans le marché qui permet d'espérer que les revenus en termes de liquidités seront suffisamment élevés pour y justifier l'investissement⁶⁴. Au contraire de la thèse néoclassique, la bourse n'est donc pas un lieu désocialisé où se rencontrent des acteurs rationnels et égoïstes. Elle est un lieu de socialisation dans lequel les acteurs réagissent fortement aux liens interpersonnels, aux rumeurs et aux modes⁶⁵ construites notamment par les agences de notation au cœur de l'actuelle crise financière mondiale⁶⁶. Cette logique autoréférentielle repose sur la norme de rentabilité financière imposée par les gestionnaires de l'épargne collective. Le partage de l'épargne collective s'effectue par l'anticipation du cours des actions afin d'alimenter les profits. Cette dynamique autoréférentielle trouve ensuite écho dans la sphère productive sous la forme de la norme de la valeur actionnariale⁶⁷.

Le système financier globalisé repose donc sur un nouvel imaginaire économique de la circulation⁶⁸ qui vient remplacer l'imaginaire économique du capitalisme industriel fondé sur la production, selon les anthropologues LiPuma et Lee⁶⁹. Dans ce nouvel imaginaire, le risque devient une nouvelle forme de médiation sociale fondée sur l'information financière. Le risque se substitue à la médiation des rapports sociaux *via* le travail abstrait. De la même manière dont l'échange d'une marchandise quelconque repose sur l'abstraction de sa spécificité et de sa qualité, la possibilité d'échanger des produits dérivés provient de l'abstraction de la spécificité d'une mul-

⁶⁴ André Orléan, « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme patrimonial », *Esprit*, vol. 11, n° 269, nov. 2000, p. 51-75.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ Cf. Timothy Sinclair, *The new masters of capital american bond rating agencies and the politics of creditworthiness*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

⁶⁷ Cf. Frédéric Lordon, *Fonds de pension, piège à cons ? Mirage de la démocratie actionnariale*, Paris, Raisons d'agir, 2000, p. 68.

⁶⁸ Cf. Benjamin Lee and Edward LiPuma, « Cultures of circulation : the imaginations of modernity », *Public Culture*, vol. 14, n° 1, p. 191-213.

⁶⁹ Les anthropologues Benjamin Lee et Edward LiPuma, membres du *Center for Transcultural Studies* (CTS), mobilisent le concept d'imaginaire tel que développé par Charles Taylor. Pour une analyse de la comparaison entre les concepts de Taylor et de Castoriadis au sein du *Center for Transcultural Studies* (CTS), voir Dilip Parameshwar Gaonkar, « Toward new imaginaries : an introduction », *Public Culture*, vol. 14, n° 1, 2002, p. 1-19.

titude de risques particuliers qui, dans leur essence même, sont incommensurables⁷⁰. Le risque abstrait est par la suite mesurable et décomposable en unités homogènes qui peuvent être échangées sur les marchés financiers sous la forme de produits dérivés⁷¹. La gestion du risque devient dès lors l'activité principale de la firme plutôt que la production de biens et services, puisque les risques peuvent être par la suite transformés en titres qui sont échangés sur les marchés financiers et sujets à la valorisation capitalistique. En clair, le risque objectivé sous la forme du produit dérivé est la principale marchandise échangée sur les marchés. Dans une économie financiarisée, la valeur des actifs des entreprises ne portent donc pas tant sur les produits et services qu'ils produisent que sur leur capacité de contrôle des risques.

En s'appuyant également sur l'analyse des fondements symboliques de l'échange marchand d'Aristote proposée par Castoriadis, Bichler et Nitzan soutiennent dans leur ouvrage *Le capital comme pouvoir : une étude de l'ordre et du créordre*⁷² que la valeur ne provient pas de la sphère matérielle de la consommation et de la production, mais plutôt des institutions sociales-juridiques-historiques plus larges de la société, ce que les Grecs appelaient le *nomos*. Le moteur du capitalisme repose sur un processus de capitalisation – c'est-à-dire l'actualisation des bénéfices futurs à la valeur actuelle. La puissance du capital se caractérise ainsi par sa possibilité d'imposer son *nomos* (sa loi), laquelle repose notamment sur sa capacité à quantifier l'inquantifiable afin de transformer l'ensemble de la vie sociale en flux de revenus qu'il est possible de s'accaparer. En ce sens, le processus d'accumulation du capital ne consiste pas en l'accumulation de richesse matérielle, mais plutôt en la « quantification symbolique du pouvoir⁷³ ». Dans ce contexte, les capitalistes dominants (banques, investisseurs institutionnels, corporations) usent de diverses stratégies extraéconomiques afin de produire une accumulation différentielle qui consiste à restreindre l'accès aux flux de revenus à d'autres capitalistes subordonnés afin de dépasser le taux de rendement normal. Ces moyens sont les limitations directes, comme les prix d'éviction, les collusions formelles/informelles, la publicité et les contrats exclusifs ou encore des stratégies plus globales comme l'éducation ciblée, les lois sur les brevets et les droits d'auteur, les politiques industrielles, les régulations financières, une imposition à taux préférentiel, des monopoles légaux, la législation du travail, des accords ou des barrières de commerce et, bien sûr, soulignent Bichler et Nitzan, l'usage de la force, y compris militaire, pour réaliser des objectifs commerciaux différentiels⁷⁴.

⁷⁰ Cf. Edward LiPuma et Benjamin Lee, « Financial derivatives and the rise of circulation », *Economy and Society*, vol. 34, n° 3, 2005, p. 404-427.

⁷¹ *Idem*.

⁷² Cf. Jonathan Nitzan et Shimshon Bichler, *Le capital comme pouvoir : une étude de l'ordre et du créordre*, Paris, Max Milo, 2012.

⁷³ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 423.

Conclusion : ramener la politique dans la critique de l'économie politique

Dans cet article, nous avons voulu montrer l'originalité de la critique castoriadienne de l'économie politique. Si elle s'appuie en partie sur l'analyse marxienne, on peut dire qu'elle s'en démarque sur un point particulier. En effet, on peut dire que la pertinence de l'analyse de l'imaginaire chez Castoriadis pour la sociologie en général, et plus particulièrement pour la sociologie critique, est qu'elle permet de dépasser certaines limites de l'approche marxienne, notamment la critique du fétichisme qui est, chez Marx, selon Jean-Louis Prat, « presque toujours synonyme d'illusion⁷⁵ ». En soulignant le rôle constitutif des imaginaires dans l'orientation significative des pratiques sociales, le principal apport de Castoriadis à la sociologie critique est de penser la nécessité des médiations institutionnelles et politiques contre ce qu'il nomme « la mauvaise utopie anarcho-marxiste [selon laquelle] un jour, les individus agiront spontanément de façon sociale et qu'il n'y aura besoin d'aucune contrainte, etc., et qu'il n'y aura même pas besoin de prendre de décisions collectives⁷⁶ ». De manière plutôt paradoxale, en sciences sociales, c'est au sein de la sociologie économique que les chercheurs mobilisent le concept d'institution d'un point de vue critique afin de dénaturer le marché. Pour la sociologie économique, le marché n'est pas une entité naturelle et transhistorique qui émergerait spontanément des échanges entre individus, il s'agit plutôt d'une institution social-historique qui, laissée à elle-même, mène à l'anéantissement de sa condition nécessaire de possibilité, c'est-à-dire la société⁷⁷. *A contrario*, dans la majorité des travaux en sociologie critique, l'institution est généralement synonyme de domination illégitime. La tâche des sciences sociales « critiques » serait donc de démasquer les mécanismes du pouvoir institutionnel, principale source de l'oppression des individus. En découle une ontologie nominaliste et individualiste, hégémonique dans les sciences sociales contemporaines, lesquelles participent malgré elles à la reproduction de l'idéologie dominante⁷⁸. En ce sens, l'apport principal de Castoriadis pour les sciences sociales, et la sociologie critique en particulier, est de nous rappeler qu'il ne peut exister de société sans institution.

⁷⁵ Jean-Louis Prat, « Marx et l'imaginaire », *Revue du Mauss*, vol. 2, n° 34, 2009, p. 394.

⁷⁶ Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme. Débats avec le Mauss*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 46.

⁷⁷ Voir à ce sujet Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 [1944].

⁷⁸ Christian Laval, « Le destin de l'institution dans les sciences sociales », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 48, 2016, p. 275-292.

Idée de révolution et faire révolutionnaire chez Cornelius Castoriadis

Benoît COUTU
Université du Québec à Montréal

Nombre d’auteurs contemporains font référence à Cornelius Castoriadis dans leurs écrits appelant directement ou indirectement à une « révolution du XXI^e siècle ». En général, ces références concernent ses thèses sur le politique et l’imaginaire, le social-historique, la praxis ou la pratique instituante, ou encore l’autofondation institutionnelle de la société. Elles esquivent les écrits dans lesquels le philosophe présente et développe ses idées sur ce qui est ou n’est pas, fut ou serait, une révolution, bien que sa théorie de la révolution ne se comprenne que par l’entremise de l’appareillage conceptuel mobilisé dans l’ensemble de son œuvre. Ce constat se présente alors à nous comme une invitation à explorer l’idée de révolution chez Castoriadis. À partir de quelques-unes de ses réflexions sur le sujet, nous présenterons comment il conçoit celle-ci, ce qui pourrait peut-être nous aider à penser la « révolution nécessaire » (*dixit* Jacques Ellul¹) ou la « prochaine révolution » (*dixit* Léon Dion²) qui semble si peu encline à se réaliser. Pour ce faire, nous commencerons par exposer sa conception de ce qu’est ou n’est pas une révolution, tant d’un point de vue historique que conceptuel, touchant ainsi à l’exposition de ses conditions objectives de possibilité, mais aussi en filigrane à ce qui serait cause de blocage. Dans un second temps, nous aborderons la condition proprement subjective du passage à l’acte révolutionnaire. Ce passage par le désir nous permettra ensuite de développer plus en détail la question de l’agir révolutionnaire, en tant que la révolution est un *faire* – un faire « collectif, lucide et démocratique » – ce qui implique ultimement la reconnaissance de la centralité de la créativité dans et pour l’histoire.

Une impossible révolution ?

Dans un entretien publié quelques années avant sa mort, Castoriadis se révélait plutôt sceptique face à la possibilité qu’advienne une révolution, ou du moins une révolu-

¹ Jacques Ellul, « La révolution nécessaire », dans *Autopsie de la révolution*, Paris, La Table Ronde, 2008, chap. 5, p. 273-352.

² Léon Dion, *La prochaine révolution*, Montréal, Les Éditions Leméac, 1973.

tion dite socialiste³, qui viendrait en quelque sorte parachever deux cents ans de révolution. En effet, en 1994, alors qu'une ère « nouvelle » s'annonçait au monde, celle de la globalisation, il avançait que le

mot « révolutionnaire » – comme les mots création ou imagination – est devenu un slogan publicitaire, c'est ce qu'on appelait il y a quelques années la récupération. La marginalité devient quelque chose de revendiqué et de central, la subversion est une curiosité intéressante qui complète l'harmonie du système. Il y a une capacité terrible de la société contemporaine à étouffer toute véritable divergence, soit en la taisant, soit en en faisant un phénomène parmi d'autres, commercialisé comme les autres⁴.

Cet enlèvement du projet révolutionnaire, tant sur le plan des conditions objectives que des conditions subjectives, Castoriadis l'avait déjà pressenti dès la fin des années 1950 et cette interrogation s'échelonna en trois moments au cours de sa vie. Premièrement, dans une critique du marxisme traditionnel qu'il réalise à cette époque, il dénote une « absence du prolétariat à la société⁵ », appelant le mouvement révolutionnaire à réactualiser la théorie critique de la société afin d'élucider le lien entre modernisation et dépolitisation des masses, ce qui pour lui constituait alors le point de départ d'une nouvelle politique révolutionnaire qui prendrait en compte l'évolution du capitalisme⁶. À cette occasion, Castoriadis dénonça aussi les organisations politiques ouvrières professionnalisées et bureaucratisées, l'attitude des classes populaires réduites à de simples classes en soi définies par les rapports de production qui les conçoivent, ainsi que le blocage constitué par le développement exponentiel de la technique.

Par la suite, à la fin des années 1970, donc après Mai 68 et l'émergence des nouveaux mouvements sociaux, il ajoutera à sa critique initiale, principalement dirigée contre le marxisme orthodoxe, le fait que l'action collective ne concerne plus que « d'infimes minorités » sans bouleverser le cours de la société⁷. Celle-ci n'est d'ailleurs plus remise en question, entre autres en raison de la domination de la pensée par la pure spéculation philosophique et le déconstructivisme, lesquels parachèvent ce qu'il nomme la « privatisation des individus » – un individu qui, replié

³ Il conçoit qu'une révolution peut être de « droite » ou étatique, entre autres sous la forme du néo-conservatisme.

⁴ Olivier Morel, « Un monde à venir – entretien avec Cornelius Castoriadis », 1994. En ligne : <http://1libertaire.free.fr/castoriadis06.html>

⁵ Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » [1959], dans *Capitalisme moderne et révolution, II. La mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne*, Paris, Union Général d'Éditions, 1979, p. 52.

⁶ *Ibid.*, p. 59 sq.

⁷ Impossible d'y arriver par des changements « millimétriques ». Entretien avec Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution a-t-elle encore un sens ? », *Le Débat*, vol. 5, n° 57, 1989, p. 220.

sur lui-même et lové dans sa jouissance, a délaissé la passion pour les affaires communes.

Enfin, dans les années 1990, la cristallisation de ces faits lui semble aboutir à la réduction des possibilités d'une révolution, caractérisant de ce fait la fin du XX^e siècle par « [l']effondrement graduel puis accéléré des idéologies de gauche, le triomphe de la société de consommation, la crise des significations imaginaires de la société moderne [significations de progrès et/ou de révolution⁸] ». Surtout, cette crise portée par ces trois moments du triomphe du capitalisme, manifeste à ses yeux « [...] une crise du sens et c'est cette crise du sens qui permet aux éléments conjoncturels de jouer le rôle qu'ils jouent⁹ ».

L'idée de révolution

Ce qui perd de son sens dans tout ce brouhaha, c'est la vie elle-même, bien sûr, en raison d'un décalage abyssal entre les structures sociales objectives et les conditions subjectives des individus ou, pour le dire dans les termes de Charles Wright Mills, de l'écart gigantesque entre l'historicité de la société et la biographie des individus qui ne s'y reconnaissent plus¹⁰. Castoriadis décrit la situation comme un abîme entre le social-historique (qui tend à disparaître) et les significations imaginaires (porteuses du projet révolutionnaire). Mais, dans ce désancrage, nous avons aussi perdu le sens de l'idée de révolution, comme il l'appelle. Castoriadis a traité de ce sujet lors d'une entrevue intitulée « L'idée de révolution a-t-elle encore un sens¹¹ ? », publiée dans le cadre des festivités entourant le 200^e anniversaire de la Révolution française. Pour l'occasion, il est demandé à Castoriadis de « situer la Révolution française dans la série des grandes révolutions » modernes. Bien que l'objectif soit de présenter la spécificité de cette révolution, le philosophe en profite pour poser les jalons de toute réflexion critique et contemporaine sur l'idée de révolution. En qualifiant la Révolution française de « première révolution qui pose clairement l'idée d'une auto-institution explicite de la société¹² », Castoriadis s'inscrit dans une longue lignée d'auteur.e.s qui tentent de cerner sociologiquement le concept de révolution en établissant une distinction conceptuelle entre des révolutions sociales et des révolutions politiques, les premières étant de plus grande envergure que les secondes, à ce point que plusieurs parlent de révolution que dans le cadre de la première, les secondes étant associées à des réformes, des révoltes ou des changements de régime qui ne remettent en question ni l'ordre social ni le mode de production existant, et

⁸ Olivier Morel, « Un monde à venir », *op. cit.*, p. 4.

⁹ *Idem.*

¹⁰ Charles Wright Mills, *L'imagination sociologique*, Paris, La Découverte & Syros, 1997, p. 5-7.

¹¹ Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution a-t-elle encore un sens ? », *op. cit.*

¹² *Ibid.*, p. 215.

n'impliquant pas de prise de conscience globale¹³. Nous en déduisons donc que pour Castoriadis, ce qui fait la spécificité d'une révolution, en comparaison à ce qu'il nomme des « ré-institutions », est qu'elle est, en partant, une « entreprise d'auto-institution explicite » qui fait rupture avec le passé.

Ainsi, la première appréhension de Castoriadis est, pourrait-on dire, ontologique et historique : une vraie révolution au sens moderne du terme est une prise en charge du peuple par lui-même dans un mouvement de création du nouveau qui doit mener à son autonomie, et ainsi dépasser une situation qu'il qualifie d'« infantile ». Historiquement, du moins jusqu'au début de la Révolution française, la révolution était conçue comme un retour à une autorité perdue, à un âge d'or utopique corrompu au fil des années, bref à l'idée de révolution, telle qu'elle était perçue depuis Platon jusqu'à Hobbes et Rousseau¹⁴, comme le recommencement d'un cycle. Il est évident, dit Castoriadis, que les Grecs connaissaient l'auto-institution de la société, qui se réalisait à partir du *nomos*, mais cela n'est pas pour lui le « principe de l'activation politique couvrant la totalité de l'institution sociale », puisque la propriété, le statut des femmes ou l'esclavage n'ont jamais été remis en question¹⁵.

Par ailleurs, il rappelle que l'Américain Thomas Jefferson était contre l'industrialisation, la voyant comme une menace à la libre propriété agraire, base de la liberté politique selon lui. Dès lors, aux yeux de Castoriadis, allant ici à l'encontre de Hannah Arendt¹⁶, la révolution américaine n'avait pour but que de préserver un ordre social ancien, en ce qu'il s'agissait davantage de donner une structure politique en continuité avec le passé que de produire un ordre social nouveau. C'est dire alors que ce qui fait la spécificité de la Révolution française – faire rupture et instituer du nouveau – ne se retrouve pas dans les révolutions anglaise et américaine. En restant « ancrée dans le religieux » (forme américaine) ou dans le passé (par la *Common Law* pour la révolution anglaise), ou les deux en même temps, elles se limitèrent à « rétablir une harmonie sociale jugée perdue¹⁷ ». Ainsi, lorsqu'il affirme que la grandeur et l'originalité de la Révolution française tient au fait qu'elle « tend à mettre en question, en droit, la totalité de l'institution existante de la société¹⁸ », cela implique

¹³ Benoît Coutu, « Bilan de campagne suivi de Révolution : borne, chemin et pli de la sociologie », dans *Révolutions et contre(-)pouvoirs : réflexions sur l'agir politique en des temps incertains*, dir. Benoît Coutu, Montréal, Les Éditions libres du carré rouge, 2017, p. 9-21.

¹⁴ Raymond Williams, *Keywords*, London, Flamingo Edition, 1981, p. 270-274.

¹⁵ Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution a-t-elle encore un sens ? », *op. cit.*, p. 214.

¹⁶ Ce n'est pas le seul point de désaccord entre Castoriadis et Arendt. Un peu plus loin, il avance que « Hannah Arendt commet une bêtise énorme lorsqu'elle reproche aux révolutionnaires français de s'être occupés de la question sociale. [...] D'abord [...] la question sociale est une question politique. [...] Ensuite, en France l'Ancien Régime n'est pas une structure simplement politique ; c'est une structure sociale. [...] C'est tout l'édifice qui est à reconstruire, sans quoi une transformation politique est *matériellement* impossible ». Pour conclure avec ce commentaire vitriolique : « Comme si souvent chez Hannah Arendt, les idées empêchent de voir les faits ». *Ibid.*, p. 214-215.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

autant la distinction entre révolution et réforme (ou révolte) que la distinction entre ce que les auteur.e.s issus du marxisme anglo-saxon contemporain entendent par « révolution sociale » et « révolution politique ». Mais au contraire de ceux-ci qui ne font que les différencier, Castoriadis les articule. En effet, selon lui, une véritable révolution implique nécessairement un processus de destruction-crédation, destruction de l'ordre ancien et reconstruction de « tout l'édifice social » sans lequel « une transformation politique est matériellement impossible¹⁹ », faisant dès lors de la première une condition de la seconde. Autrement dit, on ne peut superposer une nouvelle organisation politique sur un ordre social ancien, d'où les écueils de la révolution américaine : tenter de fonder un système postulant l'égalité sociale sur un ordre social inégalitaire. Ainsi, à la différence d'une révolte, Castoriadis définira la révolution comme :

des moments où la masse [...] non seulement « se révolte » contre l'ancien ordre, mais veut modifier les institutions sociales de fond en comble [...]. Ce sont des révolutions, parce que les gens sont animés par une volonté et une visée globales²⁰.

En bref, nous pourrions dire que la révolution se fait par le bas (par le « peuple ») et non par le haut (à partir des volontés d'un État), et c'est d'ailleurs pour cette raison que Castoriadis est cité par Dardot et Laval dans leur ouvrage sur la révolution au XXI^e siècle²¹. L'idée centrale est donc celle-ci : pour qu'elle soit nommée et reconnue comme telle, il faut que la révolution réalise « l'auto-institution explicite de la société par l'activité collective, lucide et démocratique²² ». Trois critères donc : collective, lucide et démocratique, lesquels se rencontrent dans la praxis – dans le *faire* du projet révolutionnaire. « Le monde historique [étant] le monde du *faire* humain²³ », il faut comprendre alors que la

révolution ne signifie pas seulement tentative de ré-institution explicite de la société. La révolution *est* cette ré-institution par l'activité collective et autonome du peuple, ou d'une grande partie de la société²⁴.

Toujours est-il que cette activité doit prendre un caractère démocratique, et la lucidité s'insère ici, *via* la praxis, comme médiation entre l'activité collective et la volonté démocratique. En effet, dit-il, ce caractère démocratique est impossible à concevoir si les révolutionnaires modernes restent obnubilés par le fantasme d'une

¹⁹ *Ibid.*, p. 214-215.

²⁰ Olivier Mongin et Cornelius Castoriadis, « L'exigence révolutionnaire. Entretien avec Cornelius Castoriadis », *Esprit*, vol. 2, n° 2, fév. 1977, p. 217.

²¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2016.

²² Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution a-t-elle encore un sens ? », *op. cit.*, p. 216.

²³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999, p. 106.

²⁴ Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution a-t-elle encore un sens ? », *op. cit.*, p. 219.

maîtrise rationnelle de l'histoire et de la société, laquelle est une caractéristique du totalitarisme selon Castoriadis. D'un autre côté, rester pris dans le piège de la « révolution pour la révolution », de la rupture pour la rupture, n'est pas plus révolutionnaire. Au contraire, « le problème d'une révolution est d'instaurer un autre rapport à la tradition²⁵ ». Si la révolution est rupture avec le passé, elle ne signifie pas négation du passé, puisque cette rupture n'est pas pour le philosophe une création *ex nihilo*. Cette rupture, dit-il, se situe « dans le *sens* nouveau qu'elle confère à ce qu'elle hérite ou utilise²⁶ ». D'où émane ce sens nouveau ? De l'activité, du « travail du faire », de la praxis – qui est la médiation entre le collectif, la lucidité et la démocratie.

Un des premiers actes de lucidité est de nous rendre compte que nous vivons non au sein de démocraties, mais sous des régimes d'oligarchie libérale qui reconduisent la division entre « pouvoir et non-pouvoir », qu'il faudrait abolir. De cette situation résulte que la société d'aujourd'hui « produit essentiellement des avides, des frustrés et des conformistes²⁷ ». En éloignant les citoyens des affaires publiques, les institutions politiques actuelles créent de l'apathie et une dépolitisation des masses, doublement entretenues par la domination des médias et par ce qu'il nomme des « politiciens en pellicule²⁸ ». Empêchant l'activité politique, le problème de la démocratie actuelle est qu'« il n'y a plus de citoyens, il y a des consommateurs qui se contentent d'un vote d'approbation ou de désapprobation tous les cinq ans²⁹ ». Et quand la « passion pour les affaires communes [ne se transmet, ne se transforme plus en] affaires personnelles de chacun³⁰ », il n'y a plus de remises en question fondamentales, ni de radicalisme politique. Il ne leur reste alors que « la garantie de [leurs] jouissances », une formule qu'il reprend à Benjamin Constant³¹.

Si ce thème de la jouissance revient constamment dans ses écrits sur la révolution, c'est qu'il oblige à réfléchir au type d'homme correspondant à la société contemporaine, et inversement. C'est donc dans l'articulation organique entre la structure psycho-sociale et les institutions démocratiques que la pensée de Castoriadis se déploie. Pour Castoriadis, « [à] toute institution correspond un type anthropologique qui en est le porteur concret [...] et à la fois son produit et la condition de sa reproduction³² ». Or, c'est le type d'homme démocratique, au jugement indépendant et animé par les questions de portée générale qui est aujourd'hui remis en cause³³, remplacé par un « individu privé ». Cette idée de la jouissance « privée ou privative » est en

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Ibid.*, p. 215.

²⁷ *Ibid.*, p. 220.

²⁸ *Ibid.*, p. 221.

²⁹ *Ibid.*, p. 223.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Ibid.*, p. 221.

³² *Ibid.*, p. 222.

³³ *Idem*.

phase avec l'idée que l'économie est la valeur centrale de la société contemporaine : « Derrière les jouissances [...] il y a l'économie : les "jouissances" sont la face subjective de ce qu'est devenue l'économie dans le monde moderne, c'est-à-dire la "réalité" centrale, la chose qui compte vraiment³⁴ ». Déchirées entre ces deux pôles, la jouissance et les valeurs déterminées par l'économie, s'immiscent « tout au plus, quelques petites libertés [...] tolérées comme complément instrumental du dispositif maximisateur³⁵ ». Avec l'évanescence de la liberté disparaît l'autonomie, car qu'est-ce qu'une société libre sinon une société autonome dans laquelle les individus libres et autonomes participent collectivement à l'élucidation, et donc à l'auto-institution d'une nouvelle société égalitaire ?

[...] Une société qui se donne à elle-même, effectivement et relativement, ses propres lois, sachant qu'elle le fait. Qu'est-ce qu'un individu libre, ou autonome, du moment où il n'est concevable que dans une société où il y a des lois et du pouvoir ? C'est un individu qui reconnaît dans ces lois et ce pouvoir *ses* propres lois et *son* propre pouvoir – ce qui ne peut se faire sans mystification que dans la mesure où il a la pleine possibilité effective de participer à la formation des lois et à l'exercice du pouvoir³⁶.

Du désir au faire

Il nous faut, rendu ici, penser l'articulation entre le désir et le faire, ce qui appelle à interroger les « racines subjectives du projet révolutionnaire ». Quelles sont-elles ? Ce sont les motivations et les attitudes capables de mener le projet révolutionnaire à son terme. Castoriadis écrit : « un révolutionnaire ne peut pas poser des limites à son désir de lucidité³⁷ ». La lucidité, c'est vouloir une autre société, avoir le désir d'une autre société. « [U]ne action véritable, affirme-t-il, une praxis, implique le pouvoir-être autrement de ce qui est dans sa profondeur, comme signification et comme valeur – et bien entendu aussi le *vouloir-être-autrement*³⁸. » Ce désir d'être autrement est dans un premier temps de l'ordre d'un ressentir : « je sens le besoin », dit Castoriadis³⁹. Mais ce ressentir n'est pas une totalité close, elle inclut nécessairement l'autre, c'est un désir partagé, en mouvement vers l'autre :

³⁴ *Ibid.*, p. 222-223.

³⁵ *Ibid.*, p. 223.

³⁶ *Ibid.*, p. 220.

³⁷ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 135.

³⁸ Olivier Mongin et Cornelius Castoriadis, « L'exigence révolutionnaire. Entretien avec Cornelius Castoriadis », *op. cit.*, p. 203.

³⁹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 136.

Je désire qu'autrui soit libre, car ma liberté *commence* là où commence la liberté de l'autre et que, tout seul, je ne peux être au mieux que « vertueux dans le malheur⁴⁰ ».

Ce désir n'est donc pas une pure illusion subjective ou une recherche de satisfaction personnelle, mais est de l'ordre du collectif. Et puisqu'il est un rapport social avant d'être un rapport à soi, le désir doit être travaillé, en commun, ce qui impose de faire des choix, et c'est dans ce travail en commun qu'advient un sens nouveau, produit tout autant que producteur du projet révolutionnaire. Le sens advient donc de la participation à une collectivité de révolutionnaires, il est inscrit dans la pratique. La liberté et l'autonomie ne peuvent émaner que d'une pratique collective. Ultimement, pour Castoriadis, ce désir se concrétise dans l'abolition du pouvoir au sens actuel, ce pouvoir qui postule que les autres sont des choses, et qui fait que je suis moi-même une chose : « Je veux la suppression du Guignol et la transformation des hommes en pantins par d'autres pantins qui "gouvernent"⁴¹ ».

Ce désir qui se transforme en faire repose sur la volonté que « la Loi ne me soit pas simplement donnée, mais que je me la donne en même temps à moi-même⁴² ». Cette condition d'autonomie, Castoriadis la retrouve dans la révolution socialiste, car elle « vise la transformation de la société par l'action autonome des hommes, et l'instauration d'une société organisée en vue de l'autonomie de tous⁴³ ». Ce n'est pas une théorie, précise-t-il, c'est un projet, un projet qui prend ses racines et ses points d'appui dans la réalité historique effective, qui est celle de « la *crise* de la société établie et sa *contestation* par la grande majorité des hommes qui y vivent⁴⁴ ».

Pour réaliser ce projet de transformation sociétale, il faut commencer par se débarrasser de l'idée d'une dialectique totale ou d'une histoire totale, laquelle empêche de concevoir qu'il y a plusieurs possibilités, plusieurs horizons⁴⁵. Concevoir qu'il y a plusieurs possibilités, que l'histoire est ouverture, suppose qu'on ne part pas du vide, mais toujours de quelque part et d'une perspective particulière. Toutefois, le projet révolutionnaire ne tient pas de l'arbitraire subjectif de quelques individus, tout comme la crise n'est pas une crise en soi, mais est une crise du fait qu'elle est en même temps contestation, qu'elle émane d'une contestation et la nourrit constamment. Les mouvements de contestation prennent forme autour « de faits lourds de sens » (« usure de l'autorité, épuisement des motivations économiques, atténuation de

⁴⁰ *Ibid.*, p. 138.

⁴¹ *Ibid.*, p. 140.

⁴² *Ibid.*, p. 139.

⁴³ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁵ Contre la « dialectique totale ou l'histoire totale », Castoriadis soutient qu'il y a toujours plusieurs possibilités, plusieurs horizons : « l'histoire totale, de partout et nulle part, c'est le fait d'une pensée sans horizon, qui n'est qu'un autre nom de la non-pensée ». *Ibid.*, p. 150.

l'emprise de l'imaginaire institué, non-acceptation des règles héritées⁴⁶ ») organisés autour de significations centrales : d'un côté la fragmentation sociale et le repli sur soi, de l'autre la coopération et l'autogestion collective. C'est dans « l'ensemble de ces phénomènes [que] surgiss[ent] la *possibilité* et la *demande* d'autonomie dans la société⁴⁷ ». Dès lors, pense-t-il, le socialisme est la voie, car la visée d'autonomie promulguée et soutenue qui s'y rattache s'insère dans l'histoire passée : c'est un projet qui naît de l'histoire dans laquelle « nous [...] reconnaissons nos aspirations les plus profondes, et nous pensons que sa réalisation est possible⁴⁸ ».

Nous le voyons, pour Castoriadis, le projet révolutionnaire exige de dépasser, voire d'abandonner, le déterminisme classique. C'est que la « position déterminée », bien qu'en partie nécessaire, a le défaut de supprimer la politique en la réduisant à une technique, que ce soit sous la forme d'un plan ou d'un programme. Ainsi, en critique du marxisme orthodoxe, il affirmera que « si les lois de l'histoire sont effectivement telles qu'à la société capitaliste ne peut succéder qu'une société communiste, il n'y a pas plus lieu de se battre pour l'avènement de celle-ci que pour le prochain lever du soleil⁴⁹ ».

Or, le dépassement de l'illusion déterministe provenant de la nature, des lois de l'histoire ou du Parti, se réalise par et dans l'activité politique : pour « que les hommes prennent en main leurs propres affaires [...] le seul moyen [...], c'est qu'ils les prennent en main, et cela de plus en plus⁵⁰ ». Dire cela n'est pas une leçon de pédagogie révolutionnaire, dit-il, mais c'est mettre les individus au centre du projet : « seuls [les individus] peuvent *inventer, créer* une solution du problème que personne aujourd'hui ne peut soupçonner. Cela signifie qu'il faut reconnaître et laisser place à la créativité de l'histoire⁵¹. » Cette saisie de l'histoire comme création, qui accompagne la société à la fois instituée et instituant, implique à son tour de voir la politique, non pas comme l'instauration et la gestion d'un plan ou d'un programme, telle que l'implique l'idée toute contemporaine de gouvernance, mais comme « une composante de l'auto-institution de la société, la composante correspondant à un faire lucide, faire élucider autant que possible, qui vise l'institution comme telle⁵² ». Ainsi, la révolution n'est pas faire table rase, c'est remettre la table à sa place, voire réinventer la table ; c'est, comme il le précise, « mettre en place un nouveau monde social-historique, qui est, en partie, en train de se créer, et en partie, à *créer*⁵³ ». À cet égard, l'éthique ne suffit pas. Bien sûr, ajoute-t-il, il y a toujours une source

⁴⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁹ Olivier Mongin et Cornelius Castoriadis, « L'exigence révolutionnaire. Entretien avec Cornelius Castoriadis », *op. cit.*, p. 203.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 207.

⁵¹ *Ibid.*, p. 208.

⁵² *Ibid.*, p. 204.

⁵³ *Ibid.*, p. 210.

subjective de cette adhésion qui est éthique, en ce que la subjectivité éthique est d'être responsable de ce que l'individu veut et fait, et que ce qu'il fait est fait en toute lucidité. « Nous n'inventons pas, *ex nihilo*, le projet révolutionnaire » : celui-ci émerge dans une société caractérisée par une crise, par une scission interne entre parties constitutives de la société. Il ne faut pas se limiter à *s'opposer* pour défendre notre position dans un système économique ou politique injuste, dit-il. Faire révolution nous oblige à *poser* le projet d'une autre société⁵⁴.

Le projet révolutionnaire naît donc de ce faire qui produit la crise en se produisant lui-même : « il n'y a pas de crise objective, une société ne pourrait pas comme une poutre, il n'y a crise que dans la mesure où il y a conflit, lutte, contestation interne⁵⁵ ». Les mouvements de contestation qui en émergent sont tous liés malgré leurs distinctions : « tous [...] ont une unité de signification – de relations internes entre les significations qu'ils portent : la visée d'autonomie, de l'institution d'une société autonome, c'est-à-dire l'auto-institution de la société⁵⁶ ».

En conclusion

Pour Castoriadis, notre histoire a déjà connu des créations de nouvelles institutions desquelles nous pouvons tirer des exemples sans les reproduire sous la même forme.

Le projet révolutionnaire est donc présent, là, dans l'histoire effective, il parle, il se parle, ce n'est pas une « tendance objective » mais une manifestation de l'activité des hommes qui ne peut exister que si elle est, à un certain degré, consciente et qu'elle se donne sa formulation⁵⁷.

Cette formulation advient par « le cercle de la praxis » :

Il y a une lutte et une contestation dans la société ; il y a l'interprétation et l'élucidation de cette lutte (et donc de la crise) ; il y a la visée [d'autonomie] et la volonté politiques de celui qui élucide et interprète⁵⁸.

La Commune, les Soviets, les comités de fabrique, les conseils d'usine, ont ceci de particulier qu'ils « n'ont été prédit[s], ni déduit[s] d'une théorie quelconque ; [ils] ont été *créé[s]* par les gens, dans et par la lutte⁵⁹ ». C'est en démontrant et en détruisant l'idée que le système est tout-puissant et omniscient que le *faire-révolution* va rendre les individus conscients qu'eux seuls ont la capacité d'accéder à l'autonomie,

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 211.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 212.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 216.

« que toutes les possibilités et les capacités d'organisation de la société se trouvent en eux-mêmes⁶⁰ ».

Par le faire, l'histoire n'est pas déterminée, et c'est ce que démontrent deux cents ans de lutte. Il y a toujours place à la création. L'idée de la révolution créatrice de nouvelles formes de la vie sociale ne peut se faire qu'en se libérant de toute détermination par l'histoire : « L'“étonnant” [...] consiste dans l'émergence historique du projet révolutionnaire⁶¹ ». Castoriadis ajoute cependant à cela que toute création n'est pas nécessairement « bonne », puisque « *la Raison elle-même est “obscur”* », mais c'est toutefois en posant la société comme création que nous pouvons poser la question de quelle création nous voulons et vers quoi nous voulons orienter cette création⁶².

Nous retiendrons que pour nous poser des questions, ce qui est déjà agir, d'un point de vue autant individuel que collectif, il faut être lucide, ne pas prendre ses fantasmes pour la réalité, s'accepter comme mortel, chercher le vrai, et donc reconnaître, comprendre et accepter les limites, nos limites, entre autres les limites à notre capacité de prévoir l'avenir.

Or, puisqu'« il n'y a pas d'existence autre qu'à plusieurs [...] la dimension sociale et historique de mon être n'en est pas une “limitation”, elle en est le sol même – à partir duquel seulement des “limitations” peuvent apparaître ou ne pas apparaître⁶³ ». Pour ainsi dire, il faut reconnaître que la liberté n'est pas sans bornes. D'ailleurs, Castoriadis soutient qu'

il n'a jamais été question pour moi de « pure liberté », ni dans le domaine de la société, ni pour ce qui est de l'individu [...] la pure liberté de l'interrogation n'est plus de la pensée, ce n'est rien du tout. [...] Si je mets tout en question, y compris le sens des mots par lesquels je mets tout en question, je ne mets plus rien en question et il n'y a plus rien⁶⁴.

Une vraie pensée libre, dit-il, est une marche qui chaque fois doit s'appuyer sur quelque chose, se repérer aussi bien sur ce qu'elle n'est pas que sur ses « résultats précédents ». Nous revenons ainsi à sa conception de l'auto-institution explicite de la société : celle-ci n'est pas un état défini une fois pour toutes,

mais un processus continu d'auto-organisation et d'auto-institution, la possibilité et la capacité de mettre en question les institutions et les significations instituées, de les reprendre, de les

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 220.

⁶² *Ibid.*, p. 222.

⁶³ *Ibid.*, p. 218.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 224.

transformer, d'agir à partir de ce qui est déjà là et moyennant ce qui est déjà là, mais sans s'asservir à ce qui est déjà là⁶⁵.

Pour ce faire, nous n'avons pas besoin de l'État pour réaliser l'unification de la société derrière un projet révolutionnaire :

Les individus sont toujours *déjà* sociaux, ils n'existent, ne *peuvent* exister *que* comme toujours déjà « unifiés » dans et par une socialité en général *et* une socialité concrète que l'« État » lui-même, là où et lorsqu'il existe, présuppose. Ce qui est toujours déjà là n'est pas assemblage physique ou biologique, ni juxtaposition de monades pensantes – mais toujours collectivité instituée comme telle, instituée par référence à des significations imaginaires qu'elle pose elle-même, parmi lesquelles se trouve toujours aussi une signification imaginaire qu'elle s'impute à elle-même. Cette fonction apparaît comme remplie par le « nous » de la collectivité considérée, mais ce « nous », bien entendu, ne reste jamais simple « nous », il est « rempli » par des références spécifiques : nous qui avons tels ancêtres, nous qui croyons à tels dieux, nous qui parlons telle langue, nous qui choisissons nos épouses de telle façon, nous qui avons subi telle cérémonie initiatique, etc. Ce sont ces références, et non pas l'« État », qui, dans une foule de sociétés, jouent le rôle de pôle unificateur⁶⁶.

Le projet révolutionnaire se résume ainsi dans la volonté et l'agir qui vise à

supprimer la hiérarchie politique, la division de la société comme division du pouvoir et du non-pouvoir. Et nous savons aussi que ce pouvoir n'est pas seulement et simplement « politique » au sens étroit ; il est aussi pouvoir sur le travail et la consommation des gens, pouvoir sur les femmes, pouvoir sur les enfants, etc. Ce que nous visons, c'est l'égalité effective sur le plan du pouvoir – et une société qui ait comme pôle de référence cette égalité⁶⁷.

Cet agir est précédé du désir et de la volonté de transformer le monde. Toutefois, devant les enjeux auxquels doivent faire face nos sociétés si elles ne veulent pas sombrer de nouveau dans des temps obscurs, nous pouvons nous demander : avons-nous la volonté de faire le choix qui s'impose ? Car « pour qu'un véritable changement des institutions soit possible, il doit s'accompagner d'un changement correspondant des mœurs tout aussi profond⁶⁸ ». Il faut donc enrayer les facteurs contin-

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 229-230.

⁶⁸ Cornelius Castoriadis, « Héritage et révolution », dans *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe, VI*, Paris, Seuil, 1999, p. 165.

gents qui mettent en veilleuse l'idée de révolution et qui nourrissent l'apathie des masses, qui nous voilent l'horizon des possibles. Pour ce faire, il s'agit de transformer autant les présupposés sur lesquels se fondent notre vivre en commun, nos manières de faire politique, l'organisation du travail et la définition même de celui-ci, et ce, afin de valoriser des activités qui ne sont pas productives de capital.

Nous concluons cet excursus sur l'idée de révolution chez Castoriadis en lui laissant le dernier mot, qui résume l'ensemble de son propos :

Vouloir l'autonomie suppose de vouloir certains types d'institutions de la société et en rejeter d'autres. Mais cela implique aussi de vouloir un type d'existence historique, de rapport au passé et à l'avenir. L'un comme l'autre, le rapport au passé et le rapport à l'avenir, sont à recréer. [...] Nous devons rejeter la pseudo-modernité et la pseudo-subversion – l'idéologie de la table rase –, ainsi que l'éclectisme (le « postmodernisme ») ou l'adoration servile du passé. [Dans] cet étrange « dialogue » avec le passé [...] nous devons reconnaître [...] une source inépuisable d'altérité proche [...]. Il ne faudrait pas non plus grever notre rapport à l'avenir en lui accolant le terme fallacieux d'« utopie ». Au-delà de ce que l'on appelle les possibilités du présent, dont la fascination ne peut engendrer que la répétition, nous devons, sans renoncer au jugement, oser vouloir un avenir – pas n'importe quel avenir, pas un programme arrêté, mais ce déroulement toujours imprévisible et toujours créateur, au façonnement duquel nous devons prendre part, par le travail et la lutte, pour ou contre⁶⁹.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 172-173.

| Recensions et notes critiques

Dialectique de l'aliénation

I. La critique du sujet

François L'ITALIEN

Institut de recherche en économie contemporaine (IREC)

Depuis la fin du siècle dernier, la tradition phénoménologique a inspiré parmi les plus puissantes relectures philosophiques de l'œuvre de Marx. Ces relectures ont profondément renouvelé le regard porté sur cette pensée ainsi que sur ses objets de préoccupation, et ce, au moment où s'épuisaient les variantes « orthodoxes » du marxisme. Du *Marx* de Michel Henry publié en 1976 jusqu'à aujourd'hui, les hypothèses fondamentales de la phénoménologie ont été mises de l'avant pour réfléchir et approfondir l'œuvre marxienne en un sens inédit.

Quel est ce sens ? Ces relectures ont vu dans cette œuvre une rupture radicale avec l'hégélianisme et ses présupposés, au nom du fait que cette philosophie s'inscrirait pleinement dans le mouvement ayant mené au déploiement planétaire du capitalisme, à l'émancipation de la technique et à la domination des machines. Figure achevée de la métaphysique occidentale, l'hégélianisme constituerait en réalité le versant onto-philosophique d'un puissant vecteur de rationalisation totalisante du réel ayant pris naissance en Grèce antique. Marx aurait compris qu'une rupture s'imposait aussi bien avec la philosophie hégélienne qu'avec le capitalisme et la forme-valeur, pour autant où ils représenteraient des manifestations d'un seul et même processus d'auto-objectivation du rationnel, processus s'identifiant au réel lui-même. Ainsi, là où les marxismes critiques entendaient dans les *Thèses sur Feuerbach* un appel au renouvellement de la dialectique, ces réinterprétations soutiennent au contraire que Marx y énoncerait les grandes lignes d'une conception distincte de la pratique. En fait, Marx aurait cherché à penser la pratique et le monde autrement que sur le mode hégélien d'une logique d'objectivation de soi du sujet dans l'histoire, que ce dernier soit compris avec ou sans majuscule.

Ces réinterprétations de l'œuvre de Marx sont à méditer aussi bien pour la justesse de certaines thèses qu'elles avancent sur cette œuvre, que pour ce qu'elles donnent à penser sur notre condition actuelle. Si cette identification du sujet et, plus largement,

de la dialectique de la raison, au déploiement historique du techno-capitalisme est problématique à plusieurs égards, elle soulève cependant des questions d'ordre sociologique et philosophique qui méritent d'être abordées de front. Les développements qui suivent sont animés de la conviction que la pensée dialectique a davantage à prendre au sérieux ces relectures phénoménologiques de Marx, dans la mesure où il y a là une occasion de penser avec elles les apories du système social contemporain mais aussi, et plus largement, l'« énigme » de l'Occident¹.

Prolongeant en l'infléchissant une réflexion initiée il y a quelques années autour de l'interprétation henryenne de Marx², le présent texte expose et questionne une de ces relectures significatives, soit celle proposée par Franck Fischbach. Sans être très récente, cette réinterprétation est encore proche de nous, puisqu'elle soulève des problèmes philosophiques, sociologiques et épistémologiques fondamentaux qui traversent les traditions de pensée. S'appuyant plus spécifiquement sur Heidegger pour relire Marx, des excursions dans l'œuvre du premier sont menées par Fischbach pour mieux comprendre et en quelque sorte prolonger la pensée du second. Comme nous le verrons, ces rapprochements sont justifiés pour plusieurs raisons ; à commencer par celle où ces deux penseurs, faisant l'expérience de la crise de la modernité à des moments distincts, ont vu dans la radicalité des transformations opérées par le techno-capitalisme les effets d'une aliénation fondamentale, celle d'une perte ou d'une privation de monde, située au cœur de la civilisation occidentale. À tous deux s'est présentée l'urgente nécessité de penser l'agir sur la base de ses modalités premières d'appartenance et de participation au monde, de le soustraire au règne du capital et du devenir-machine de l'humanité afin de maintenir ouverte la possibilité d'un « autre commencement ». L'objectif ici sera d'examiner de manière critique les propositions avancées par Marx et Heidegger, telles qu'elles ont été récapitulées et synthétisées par Fischbach, dans l'optique de contribuer à une théorisation dialectique de l'aliénation contemporaine.

Sujet et aliénation

Dans deux ouvrages complétant un triptyque portant sur la philosophie marxienne, soit *Sans objet*³ et *La privation de monde*⁴, Fischbach établit un dialogue entre Heidegger et Marx sur la base de leur commune détermination à rompre avec les philosophies modernes du sujet. Pensée à travers plusieurs écrits sans jamais avoir

¹ Jacques-Alexandre Mascotto, « Michel Freitag : principe civilisationnel contre *civilizational fracking* du capital et du système américain », dans *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, dir. Daniel Dagenais, Montréal, Liber, 2017, p. 361-402.

² François L'Italien, « La praxis comme production de la vie », dans *Marx philosophe*, dir. Olivier Clain, Montréal, Nota Bene, 2009 ; *Praxis et subjectivité. Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx*, Mémoire de Maîtrise, Université Laval, 2004.

³ Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

⁴ Franck Fischbach, *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011.

été exposée systématiquement chez Marx, cette rupture est mise en lumière en recourant à Heidegger, qui explicite les linéaments d'une pensée « alternative » du soi et du monde. Pour Fischbach, nulle autre catégorie que celle de l'aliénation ne pouvait mieux révéler la bifurcation qu'a prise la pensée de Marx vis-à-vis de ces philosophies du sujet, et c'est sur la base d'un examen de la signification et de la portée de cette catégorie qu'il entend montrer la nature de la critique adressée par Marx à la plus redoutable d'entre elles, celle de Hegel.

Rappelons d'abord des choses connues. Classiquement, l'aliénation renvoie à une problématique typiquement moderne, reposant sur le principe d'une opposition du sujet avec le monde. Depuis Descartes, en effet, le sujet est la catégorie désignant une substance réfléchissante faisant face à une altérité, le monde, s'opposant à elle comme une substance étendue, prenant la forme de l'objet. Les manières de penser cette opposition entre le sujet et l'objet, mais aussi et surtout le dépassement de cette opposition, ont été nombreuses, singulièrement dans l'idéalisme allemand. Le fait est que cette opposition laissait ouverte la possibilité que le sujet se perde dans l'objet, y soit absorbé et s'oublie en lui, à défaut de le faire sien et de s'y reconnaître. Hegel est certainement celui qui a proposé la manière la plus appropriée de résoudre cette opposition : dépassant les limites de l'entendement d'un sujet fini, Hegel a fait de l'opposition du sujet et de l'objet, ainsi que de la sortie de soi du premier vers le second, la structure même de la processualité-dialectique immanente au réel. Dans cette processualité, qui est le véritable Sujet, « il faut entendre que l'autre apparemment objectif du sujet est en fait toujours le résultat d'une objectivation de soi du sujet, d'un devenir-autre à soi tel que l'autre du sujet est en fait toujours en même temps son autre, à partir duquel il lui est possible de faire retour à soi⁵. » Hegel appelle aliénation ce processus d'extériorisation ou de sortie de soi (*Entfremdung*) du sujet, extériorisation par laquelle l'objet advient finalement comme une détermination du sujet qui, au départ, lui échappait comme telle. Ainsi comprise, l'aliénation est un processus propre à l'essence dialectique du réel, par lequel l'étrangeté du monde est progressivement abolie par son identification à la trajectoire du processus substantiel qui est Sujet.

Or, on le sait, c'est ce mouvement dialectique de sortie et de réintégration de soi qui a posé problème aux successeurs et héritiers « critiques » de Hegel : le dépassement dynamique de l'opposition sujet/objet au sein de la processualité-dialectique du Sujet a été dénoncé sous le chef qu'il s'agissait là d'un dépassement strictement théorique, laissant le réel aux prises avec sa scission interne. Non seulement ce processus d'objectivation inconsciente de soi du sujet devait être rapporté à l'activité réelle de sujets sociaux plutôt qu'à l'autodéveloppement d'un Sujet hypostasié, mais il pouvait, dans la pratique, être bloqué ; les mouvements d'extériorisation de soi des sujets sociaux pouvaient ne pas être suivis d'une réintérieurisation des déterminations de ce

⁵ Franck Fischbach, *Sans objet*, op. cit., p. 39.

monde, et ainsi mener à un étrangeté progressif vis-à-vis d'eux-mêmes et du monde. Le thème de la réification chez Lukács, où le sujet se voit imposer le mode d'être des objets qu'il a pourtant lui-même produit, est l'expression achevée de cette redéfinition de l'aliénation, comprise désormais comme la condition d'un sujet social non seulement privé de sa capacité à réintégrer ses objectivations, mais éventuellement dominé par elles.

Si Marx partagera au départ cette critique jeune-hégélienne de l'aliénation et du problème de l'opposition du sujet à l'objet, il réalisera rapidement que cette critique partage avec Hegel des présupposés communs, qui sont ceux d'une philosophie où la pratique, la vie en commun et le monde sont encore compris et unifiés par le biais des catégories de sujet et d'objet, de conscience de soi et de rapport d'objectivation. Or, Fischbach montre que, dès les *Manuscrits de 1844*⁶, Marx engage une rupture avec ces présupposés et développe une position philosophique distincte du « soi », du monde, ainsi que de l'aliénation. Dans ces manuscrits, Marx avance que l'aliénation, loin d'être la perte ou la capture du sujet dans l'objet, loin d'être l'imposition du mode d'être de l'objectivité de l'objet à la subjectivité du sujet, consiste d'abord et avant tout à définir l'être humain comme un sujet. Se concevoir *a priori* comme sujet, c'est-à-dire en relation avec un monde d'objets extérieurs qui existent en face et séparément de ce sujet, se concevoir comme une substance qui est *a priori* étrangère à l'objectivité du monde, c'est là en réalité le résultat même de l'aliénation. Pour Marx, considérer l'être humain comme un sujet suppose qu'une dimension constitutive de son être lui ait été arrachée et retranchée, de telle sorte qu'il en soit réduit à être une substance qui soit *a priori* opposée à l'objectivité du monde. Dans les *Manuscrits de 1844*, Marx appelle « objectivité » cette dimension constitutive de l'être de l'être humain, dimension dont l'expropriation ou la perte définit l'essence même de l'aliénation. L'aliénation consiste dans le fait d'être « sans objet » (*gegenstandlos*), de perdre ses objets propres et, conséquemment, d'être réduit à la condition privative d'un sujet.

Ainsi, contrairement aux présupposés des philosophies modernes, le sujet n'est pas l'alpha et l'oméga de la réalité, mais bien l'expression d'une condition socio-historique donnée, qui a été produite par une dépossession essentielle : l'être humain est d'abord et avant tout un être objectif, à qui l'on a précisément retiré son objectivité. Cette objectivité se décline de plusieurs manières, qui peuvent se résumer en deux principales. D'abord, l'être humain est un être objectif puisqu'il est doté de déterminations sensibles qui le rattachent au reste de la nature. L'homme, dit Marx, est une « part de la nature », en ce qu'il participe d'un monde lui ayant dispensé une sensibilité et des pouvoirs, mais aussi des affects et des besoins qu'il doit combler. Être objectif, c'est faire partie de cette trame naturelle à travers des formes, qui spécifient

⁶ Karl Marx, *Les manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007. Cette nouvelle traduction réalisée et présentée par Franck Fischbach s'ouvre sur un exposé synthétique de la théorie de l'aliénation chez Marx.

cette appartenance à la vie sensible et au monde. Ensuite, l'être humain est un être objectif en ce qu'il tend naturellement à objectiver son propre être, au sens aussi bien utilitaire qu'expressif du terme. La production (*producere*) d'un monde est une disposition propre à l'être humain, qui doit, pour réaliser son être, s'accomplir dans des œuvres et des outils. L'homme, ne cesse de répéter Marx, est un « *tool-making animal* », un être qui, pour accomplir son essence, doit s'objectiver à travers des techniques et des produits par lesquels il participe à ce monde. Il s'agit, là aussi, d'une dimension essentielle ou « objective » du mode d'être de l'humanité.

Ce n'est que lorsque ces dimensions objectives de l'être humain lui sont retirées que ce dernier s'appauvrit et déchoit au rang de sujet, c'est-à-dire au rang d'être privé d'objectivité. Aux yeux de Marx, cette condition de sujet est celle de l'aliénation, qui est survenue de manière massive avec l'irruption du capitalisme dans l'histoire. Basé sur l'expropriation de l'objectivité matérielle propre à l'être humain, le capitalisme est un régime ayant dépossédé les individus des moyens ainsi que des fruits de leur activité pratique :

dépourvu d'accès direct à la matière de son travail, dépossédé des moyens objectifs de son travail comme des outils de sa production, exclu de la jouissance du produit de son propre travail, l'homme est réduit à la figure aliénée de lui-même en tant que *pur sujet*, simple possesseur d'une force purement subjective de travail à laquelle ont été soustraites toutes les conditions objectives de sa propre actualisation⁷.

Cela permet de comprendre la nature de la critique qu'adresse Marx, dès 1844-1845, aux philosophies du sujet : plutôt que de partir de l'opposition entre le sujet et le monde des objets, et de chercher à identifier les voies d'un raccordement entre eux comme le fait Hegel, il convient plutôt de rendre compte des conditions dans lesquelles l'être humain a été privé de ses objets essentiels pour devenir un sujet défini par une intériorité séparée du monde. En transcendantalisant la catégorie de sujet, les philosophies modernes ont, à l'instar de l'économie politique classique face au travail, escamoté la genèse historique de cette condition. En en faisant le principe actif derrière l'activité du connaître et de l'agir, ces philosophies ont dissimulé cette aliénation en dés-historicisant la catégorie de sujet, et en élevant la séparation dont il est l'effet au rang d'ontologie. Aucun autre philosophe n'a plus contribué à cela que Hegel, qui a fait du Sujet la figure « motrice » du devenir rationnel du cosmos, de l'être jusqu'à l'État constitutionnel moderne. Or, cette séparation, dit Marx, n'est pas le point de départ : c'est le point d'arrivée d'un processus de dépossession qu'il s'agit d'expliquer plutôt que de recouvrir.

⁷ *Ibid.*, p. 50.

Nous devons à Franck Fischbach d'avoir recomposé la critique marxienne de l'aliénation, identifiant les philosophies du sujet au développement du capitalisme. Cette relecture a le mérite d'exhiber un ressort essentiel de la philosophie de Marx que la tradition critico-dialectique avait mis de côté. Car il est vrai qu'à partir de 1844, et ce jusqu'aux écrits sur le capital, Marx a délaissé les présupposés des philosophies du sujet pour développer une autre voie ; pour parler de la pratique et de la vie en commun, Marx va en effet recourir aux catégories de force de travail vivante, de travailleur subjectif ou de subjectivité vivante pour traiter de la pratique, et réserver celles de Sujet, d'universel et d'objectivité pour aborder les processus de renforcement de l'expropriation de l'être objectif dans le capitalisme. Si Marx reconnaîtra toute sa vie sa dette à l'égard de la dialectique hégélienne, tout semble indiquer que cette dette ne renvoyait pas tant à une fidélité à l'égard de la primauté du sujet et rapport d'objet, qu'à celle où le réel est d'abord et avant tout compris comme contradiction et conflictualité. La dialectique marxienne, tout comme le socialisme, constituerait la voie d'un autre commencement, en dehors du cosmos de la rationalité bourgeoise s'exprimant aussi bien dans la philosophie du sujet que dans le capital.

Cette critique marxienne de l'aliénation a thématiqué des ruptures qui ont été reprises, de différentes manières, par les courants postmodernes au XX^e siècle qui ont cherché à liquider le sujet. Peut-on dire, pour cela, que Marx a été l'un des premiers penseurs postmodernes ? Serait-il plutôt le premier penseur moderne à théoriser la postmodernité ? La question est ouverte. Plutôt que de trancher cela par un jugement de Salomon, il importe plutôt de relever ici brièvement des angles morts de la critique marxienne du sujet afin d'en déterminer les limites. Cela permettra ensuite d'approfondir la réalité de l'être objectif identifiée par Marx, réalité qu'aurait mieux décrite phénoménologiquement Heidegger.

La première limite a trait à la caractérisation de l'objectivité de l'être humain par Marx. S'il est vrai que les philosophies modernes du sujet ont transcendantalisé cette catégorie, c'est d'abord parce qu'elles ont énoncé le principe cardinal de la lutte menée par la société bourgeoise contre l'Ancien régime, principe qui était celui de la liberté et de la réflexivité politique. Contre un ordre traditionnel « arbitrairement » justifié sur la base du droit divin et du lignage, la bourgeoisie a fait valoir la nécessité d'asseoir les normes sur la possibilité d'en démontrer et d'en débattre la rationalité. Pour le dire simplement, il ne devait plus y avoir de « sujets » du roi, dont la pratique était politiquement déterminée sans pouvoir être déterminante, mais bien plutôt des sujets égaux devant la loi, lesquels accepteraient d'être contraints par des normes pour autant où ils pouvaient agir sur les règles présidant à leur élaboration.

La mise en place d'un système d'institutions légitimées sur la base de la liberté politique a complété le renversement de l'antique signification du sujet, pour établir l'appartenance au monde et à la société à un niveau supérieur. Être sujet de la loi, c'était avant tout appartenir aux défenseurs de la liberté politique, qui formaient ensemble, autour de cette valeur supérieure dotée d'un haut degré d'abstraction subs-

tantielle, une communauté de destin. En cela, et contrairement à ce qu'affirment Marx et Fischbach, il faut dire que la condition de sujet politique a maintenu et enrichi l'objectivité de l'être humain, dans la mesure où la loi et les institutions politiques constituaient des objectivations substantielles, ayant pour finalité explicite d'exprimer l'humanité de l'être humain. Dans son principe, le sujet de la loi a constitué, dans la société moderne, l'étalon de mesure pour évaluer l'aliénation des sujets de la domination religieuse ou traditionnelle. Or, cet aspect de l'objectivité de l'être humain est évacué par Marx, qui est ambigu sur cette question. Dans le meilleur des cas, la pratique politique constitue pour lui une objectivation détenant un coefficient de réalité inférieur à celle des outils, des produits ou des œuvres ; dans le pire des cas, la vie politique moderne participe de la désappropriation de l'être objectif en faisant de ce dernier un sujet de droits, formellement libre mais matériellement assujéti.

Corollairement à cela, si le capitalisme est né dans les pores de la société bourgeoise, comme le dit Marx, il est problématique d'inférer qu'il serait de la même nature qu'elle. Aussi, Marx et Fischbach laissent entendre, sur ce point qui est d'une importance épistémologique et politique décisive, que le capitalisme serait co-extensif des institutions politiques modernes et radicaliserait en quelque sorte la rationalité de ces institutions en l'appliquant sans fard au domaine privé de l'organisation capitaliste. Cela permet ainsi d'identifier le processus de mise à nu des êtres sociaux enclenché par le capital, aux présupposés des philosophies du sujet, qui légitimeraient et renforceraient en quelque sorte cette privation de l'objectivité de l'être humain. En ce sens, la « modernité capitaliste » dont font état Marx et la relecture de Fischbach s'accorde parfaitement avec le libéralisme anglo-saxon, pour lequel les institutions politiques sont des émanations instrumentales des puissances de la société civile. Or, s'il est vrai que le capitalisme est né dans les pores de la société bourgeoise, il est davantage conforme à la dialectique historique réelle d'affirmer qu'il s'agissait là plutôt d'un corps étranger porteur d'une autre rationalité que celle qui a caractérisé les institutions politiques de la société moderne. La mise à nu subjective des salariés par l'expropriation des conditions de leurs activités et de leur savoir-faire dans la manufacture est d'une nature distincte du sujet de la loi, dont l'objectivité se manifeste et se réalise dans la vie publique. Pour le dire autrement, le Sujet hégélien, d'inspiration républicaine, dispose d'une objectivité sociale se situant aux antipodes du sujet libéral nu, dépossédé et délié du monde⁸. Théorisant quelques décennies à peine après que la chouette de Hegel eut récapitulé, à son crépuscule, le devenir du monde moderne, Marx a plutôt fait l'expérience de l'aube d'un autre monde, où le capital jouera une fonction déterminante dans l'aliénation de l'objectivité politique de l'être humain. Cette aliénation, qui grève aujourd'hui

⁸ Pour approfondir cette distinction décisive, l'ouvrage de Michel Freitag, *L'abîme de la liberté : critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011, portant sur la dialectique de la liberté en Occident, demeure à ce jour indépassé.

l'humanité de l'homme, est bien celle-là dont il faut prioritairement faire la critique. Nous aurons l'occasion d'y revenir ultérieurement.

S'il est vrai que ces précisions n'invalident pas la thèse d'un étrangeté progressif des individus à l'égard du monde en Occident, étrangeté prenant racine dans l'ébranlement des certitudes premières face au cosmos vécu en Grèce ancienne et contre lequel Marx se dresse, elles viennent cependant établir le fait que la catégorie de sujet ne peut être définie comme une condition essentiellement aliénante. La prise en compte de la dialectique historique des derniers siècles permet d'identifier et d'approfondir des logiques de régulation distinctes entre les institutions de type moderne, reposant sur des sujets réputés être investis d'une raison substantielle par laquelle ils s'objectivent politiquement, et les organisations capitalistes postmodernes, produisant des subjectivités nues à travers un arraisonnement fonctionnel de leur pratique.

Ceci dit, la critique marxienne du sujet soulève un point qui nous semble essentiel à considérer sociologiquement et philosophiquement. Il s'agit des limites manifestes du monde moderne à pouvoir maintenir l'unité des dimensions subjectives et objectives de la pratique dans le contexte d'une institutionnalisation et d'une rationalisation poussées des domaines de la vie sociale. Si le sujet politique moderne appartenait désormais à « son » monde par le détour de médiations institutionnelles davantage que par la tradition ou la foi, il s'est avéré que cette modalité de l'être objectif présentait des limites anthropologiques importantes. Non seulement la société moderne devait-elle sans cesse susciter une « disposition subjective » (Hegel) nécessaire à l'adhésion des sujets aux institutions, mais l'institutionnalisation exubérante des domaines de la vie sociale a mis à l'épreuve, dans son mouvement historique, l'unité et le sens même du sujet politique. Ce devenir aporétique de la modernité politique a provoqué une fragmentation interne de son sens et la prolifération concomitante de subjectivités se rabattant sur les différentes facettes du « monde de la vie », lesquelles ont coïncidé avec l'expansion rapide et démesurée des organisations capitalistes en Occident, et bientôt sur la planète entière. Là, la critique du « subjectivisme » menée par Fischbach à travers Marx fait mouche, mais a le défaut d'identifier ce repli libéral sur soi à l'essence même du sujet moderne.

Contemporain des limites d'un projet dont l'unité reposait sur le sujet politique, et devant l'incapacité manifeste des sociétés à contenir l'expansion brutale de la logique d'expropriation de l'objectivité organisée par le capital, Marx a souhaité revenir en amont de cette objectivité et approfondir les ressorts premiers de l'appartenance, de l'agir et de la participation de l'être humain au monde. « Premiers », parce que ces ressorts seraient antérieurs à toute différenciation interne entre un sujet et un objet, et donc situés en amont de toute objectivation formelle, qu'elle soit de nature substantielle ou fonctionnelle. C'est ici que la mise en dialogue entre Marx et Heidegger administrée par Fischbach devient pertinente, puisqu'avec ce dernier il est possible de faire l'hypothèse que la pensée heideggérienne a prolongé et étoffé la catégorie

d'être objectif proposée par Marx. Tout en refusant d'identifier le sujet et l'aliénation, et ce, en établissant comme nous l'avons fait des distinctions sociologiques essentielles, il semble nécessaire d'écouter la phénoménologie heideggerienne concernant cette modalité première de l'agir dans le monde, à laquelle la tradition dialectique a peu fait écho.

Être-dans-le-monde et participation

C'est dans *Être et temps* de Heidegger que Fischbach trouve des matériaux susceptibles d'approfondir la compréhension d'une modalité première de participation, d'agir et d'accomplissement d'un « soi » dans le monde, un « soi » qui ne serait pas conçu comme une pure intériorité *a priori* séparée du monde. Cette modalité première est développée par Heidegger dans *Être et temps* à travers une phénoménologie de la quotidienneté de l'existant (*Dasein*), qui rompt explicitement avec les présupposés des philosophies du sujet. Pour Heidegger, en effet, il convient de rendre compte du fait que les choses dans la vie quotidienne ne se donnent jamais d'abord à l'existant de manière théorique, c'est-à-dire dans un « voir » impliquant une mise à distance avec elles. Ces dernières se donnent plutôt dans le commerce affairé que l'existant entretient avec le monde. Dans cet affairement, l'existant est en quelque sorte toujours déjà immergé et absorbé dans le monde, de telle manière qu'il ne se rapporte pas à lui comme à une instance séparée se déclinant en une série de phénomènes extérieurs : il est si imprégné du monde qu'il ne « voit » et n'objective pas la mondanéité du monde comme le ferait un sujet opposé à son objet.

Appelé à préciser cette modalité d'être de l'existant, Heidegger soutient que cet affairement dans le monde se réalise par l'usage pratique d'étants, qu'il nomme « outils ». Les outils renvoient à tout étant susceptible d'être utilisé par l'existant pour faire monde ; les chaises, la table, la maison, mais aussi le soleil, l'air, la neige, sont des outils par lesquels l'existant se « mondanéise », pour ainsi dire. Dans l'usage qu'il fait de l'outil en vue de faire quelque chose, l'étant ne voit pas l'outil lui-même ; l'outil se confond avec son usage et s'efface dans le « ce-en-vue-de-quoi » il doit être utilisé. Un pont est un chemin-pour-traverser la rivière, avant d'être un agencement de matériaux dotés de telle ou telle propriété physico-mécanique. Cet usage fait apparaître le monde comme une toile de renvois significatifs dans laquelle l'outil s'inscrit de manière immanente et dans laquelle l'existant est chez lui. Le monde est le nom donné à cette trame significative que fait apparaître l'usage pratique des outils par l'existant, et dans laquelle ce dernier est toujours déjà immergé.

Cette immersion quotidienne de l'existant dans l'usage est telle, soutient Heidegger, qu'il n'y a pas de « rapport » entre cet être et le monde, comme s'il s'agissait là de réunir deux réalités séparées. S'il y a bien des distinctions entre l'existant et le monde, il n'existe aucune séparation essentielle ou apriorique. Dans la vie quotidienne, l'existant est d'abord et avant tout un être-dans-le-monde, qui n'est

pas confiné dans une intériorité séparée du reste : « L'être dans le monde est le mouvement d'une existence envoyée et expédiée dans le monde auprès des choses et des êtres dont elle s'occupe et qui la préoccupent⁹ ». En fait, dit Fischbach, Heidegger va montrer que le sujet, loin d'être premier, est un mode dérivé de l'être de l'existant, un mode qui est concomitant du retrait de l'évidence du monde et de son apparition comme série d'objets. Ce n'est que lorsque le monde n'apparaît plus comme cette toile de renvois significatifs dans laquelle s'insère l'usage pratique des outils qu'il se retire comme monde et qu'apparaît concomitamment un sujet face à un objet.

Cette dissolution de la mondanéité du monde se traduit d'abord par une déchéance des étants, compris comme outils insérés dans la trame significative et matérielle du monde, au rang d'objets subsistants par eux-mêmes et en eux-mêmes, situés dans un espace et un temps formel et abstrait. Selon Heidegger, cette occultation de l'« être-pour » des outils en entraîne une seconde : l'existant interprète son propre être à partir de sa relation aux étants subsistants, ce qui signifie qu'il s'interprète comme un sujet face à des étants subsistants devenus objets. Pour le dire autrement, ce n'est que lorsque l'évidence du monde se dissipe que, formellement, un rapport d'objectivation devient possible ; ce n'est qu'à ce moment qu'une brèche décisive dans l'être de l'existant apparaît, brèche par laquelle ce dernier s'éloigne et devient étranger. Pour Fischbach, ce processus de mise à distance et de sortie hors du monde est précisément ce qui rapproche Heidegger du concept d'aliénation chez Marx : « L'aliénation est un éloignement à l'égard du monde ambiant conduisant à devenir étranger à la mondanéité même du monde quotidien de la préoccupation¹⁰. » En devenant étranger au monde, l'existant devient un sujet défini par son intériorité, et qui entretient désormais des rapports avec des objets étrangers.

Pour Heidegger, ce retrait de l'évidence du monde survient du moment où l'outil ne fonctionne plus, moment où il ne s'efface plus dans l'usage qu'il en est fait et par lequel l'existant se « mondanéise ». En dysfonctionnant, l'outil se détache en quelque sorte de la trame significative du monde pour être objectivé, et fait simultanément disparaître ce dernier. À cela il faudrait ajouter, avec Fischbach mais aussi Jean Vioulac¹¹, que la perte du monde survient au moment où la pratique quotidienne décrite phénoménologiquement par Heidegger dans *Être et temps* devient elle-même problématique, comme dans le cas de la condition des salariés dans le capitalisme, qui sont dépossédés de leurs outils et des fruits de leur « mondanéisation », qui ne cesse d'avorter. Avec le capitalisme vient le règne des machines et de la forme-valeur, qui réduit l'existant au rang de subjectivité nue à laquelle fait face à un système d'objets lui étant de plus en plus étranger.

⁹ Franck Fischbach, *La privation de monde*, op. cit., p. 53.

¹⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹¹ Jean Vioulac, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

Sans partager le diagnostic heideggérien associant l'apparition d'une fissure au sein de l'existant comme le motif initial d'un devenir historique culminant avec la planétarisation du capitalisme, l'émancipation de la technique et la philosophie hégélienne, il soulève cependant des questions importantes. D'une part, s'il est vrai que des différences existent entre la Raison substantielle de la tradition républicaine et la raison instrumentale de la tradition libérale, il est aussi juste de dire qu'elles ont des choses en commun. L'une d'entre elles est de reposer sur le principe de mise à distance et d'objectivation formalisée, principe dont le développement historique a en quelque sorte mis à l'épreuve la plasticité même du symbolique, dans sa capacité à maintenir les conditions d'un sens à travers les formes de plus en plus abstraites de son expression. L'Occident est la civilisation ayant expérimenté, avec les Grecs anciens, un ébranlement fondamental des évidences liées à la co-appartenance ontologique des sujets sociaux et du monde, un ébranlement ayant mené à une mise à distance des certitudes relatives au donné de la culture. La genèse de la critique comme discours et éventuellement comme pratique politique est ce qui a rendu possible la valorisation de l'objectivation formalisée dans le monde moderne, une valorisation qui a soutenu les deux grands courants de la rationalité moderne.

Il est ainsi pertinent de thématiser une modalité première d'être et d'appartenance au monde préalable à tout rapport d'objectivation proprement dit, une modalité fondamentale qui est devenue problématique. Si, contrairement à Marx et Heidegger, on ne peut affirmer que les philosophies du sujet, dont celle de Hegel, constituent l'expression idéologique de la perte du monde, il faut néanmoins reconnaître que ces philosophies ont supposé, à tort, que l'appartenance première au monde comportait une robustesse ontologique telle que son effectivité pouvait être resaisie et subsumée à travers des rapports d'objectivation de plus en plus abstraits. Ainsi, il ne fait pas de doute que la philosophie hégélienne ait pensé l'odyssée de la raison et du Sujet comme celle d'un approfondissement de l'appartenance de l'être social au monde, à son sens et à son « destin ». Mais il est cependant manifeste que cette compréhension de la raison et du sujet ait aussi reposé sur le présupposé selon lequel l'appartenance à ce monde pouvait se déployer dialectiquement et s'abstraire sans risque d'être diluée ou tout simplement laminée par des formes historiques censées l'enrichir. La crise du monde moderne a été l'expression historique d'un étrangeté vis-à-vis du monde, un étrangeté réfutant concrètement ce présupposé philosophique associant l'expérience du sujet à celle d'une refamiliarisation continue avec le monde. C'est, rappelons-le, l'un des constats sous-jacents à la conclusion de *La condition de l'homme moderne* de Hannah Arendt.

Ceci dit, il se trouve qu'une pensée des apories du monde moderne et des philosophies qui en ont récapitulé le principe de régulation essentiel a déjà été initiée, pensée qui a aussi thématisé dialectiquement le caractère ontologique et anthropologique de la modalité d'appartenance première au monde, aussi bien sur les plans épistémiques que socio-historique. C'est dans l'œuvre de Michel Freitag que l'on retrouve l'effort

de penser les contours de l'expérience humaine du monde se rapprochant de ce que Marx et Heidegger ont cherché à mettre en lumière à travers les catégories d'être objectif, d'être-dans-le-monde et d'usage du monde. Pour Freitag, cette modalité première d'appartenance est celle de la culture, comprise au sens fort d'une manière d'habiter et de participer au monde, et qui présente un fort degré d'évidence phénoménologique. Cette modalité est précisément celle qui a été au cœur des sociétés de mythe et de parole, qui ont été aussi désignées comme des « sociétés de participation » par certains anthropologues, souhaitant par-là mettre en évidence qu'elles reposent sur « une structure d'appartenance ontologique réciproque de l'individu et de la société, de la société et de la nature, une appartenance qui est médiatisée par le langage et la culture et qui est alors indéfiniment diversifiée dans son unité¹². » Afin de souligner toute la richesse de cette modalité de l'existence, Freitag a repris des Grecs anciens le concept d'*ergazasthai*, « qui exprimait encore cette condition synthétique de l'action comprise comme modalité humaine de participation avec la nature¹³ ». Ce concept, rappelle Freitag, a longtemps renvoyé en Grèce à un état fondateur dans lequel l'ordre de la cité prenait la source de sa justification. C'est ainsi dans la resaisie de cette modalité originelle que les Grecs, et éventuellement certains courants modernes, ont pu chercher à légitimer la pratique et la connaissance, dans le souci de faire monde à travers ce détour. L'importance qu'a accordée Freitag à cette modalité de l'existence humaine dans son dernier ouvrage, *L'abîme de la liberté*, témoigne du fait qu'au-delà de son intérêt sociologique ou philosophique, elle comporte une dimension normative déterminante, c'est-à-dire susceptible d'éclairer le jugement que nous portons vis-à-vis de notre condition socio-historique actuelle.

Si nous faisons encore l'expérience quotidienne de cette modalité d'existence dans ce qu'il reste de culture au sens fort, elle se fraie un chemin jusque dans l'effectivité, lorsqu'apparaissent dans le débat public des questions touchant les fins de la vie collective. C'est dans ces débats, et surtout dans ce qu'il reste de capacités politiques à mettre en œuvre ces fins, que peut s'exprimer, malgré ses limites, cette appartenance au monde et où se joue notre condition humaine. En ce sens, le politique est, pour Freitag, le lieu où la civilisation de l'objectivation peut encore affirmer son « sens », c'est-à-dire l'histoire de cette co-appartenance des individus et du monde. Cela suppose que la critique de l'aliénation aujourd'hui doit s'accompagner d'une méditation sur les ressorts de notre participation et appartenance à cette Terre, sur les limites de l'objectivation formalisée quant à sa capacité à ressaisir l'essence de cet « engagement » au-delà d'un certain seuil d'abstraction, ainsi que sur les conditions à réunir pour défendre les capacités politiques des sociétés par lesquelles nous habitons ce monde.

¹² Michel Freitag, « La nature de la technique », dans Michel Freitag (avec la collaboration d'Yves Bonny), *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, Presses de l'Université Laval/Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 340.

¹³ *Ibid.*, p. 342.

Note critique sur *Le nous absent.* *Différence et identité québécoise* de Sébastien Mussi

Gilles GAGNÉ
Université Laval

Sébastien Mussi, *Le nous absent. Différence et identité québécoise*, Montréal, Éditions Liber, 2018, 129 pages.

Sébastien Mussi a publié l'an dernier un petit ouvrage d'une grande difficulté. Prati quant la ligne du risque, l'auteur revisite ce sphinx qu'est la question de l'identité québécoise et il le fait à partir de l'étude du « cas » que constitue le programme *Éthique et culture religieuse* qu'un gouvernement libéral a imposé aux écoles québécoises en 2008 afin qu'y soit enseigné le respect des religions et l'art de construire sur cette base des principes éthiques.

À la première lecture, on se demande avec tristesse s'il était nécessaire qu'un auteur aussi respectueux et nuancé que ne l'est Sébastien Mussi engageât ainsi son érudition littéraire et sa connaissance de l'histoire du Québec sur les sables mouvants de ce « machin » où se sont déjà fait valoir un nombre suffisant de philosophes (médaillés ou pas), d'éthiciens spécialisés en argumentaires et d'amateurs bienveillants. Philosophe lui-même, l'auteur reproche poliment aux défenseurs du programme *Éthique et culture religieuse* le caractère étriqué de leur connaissance de l'histoire du Québec et sa mise entre parenthèses par un enseignement abstrait du « rapport à l'autre » que la Province est la seule à avoir honoré de ressources de cette importance.

Au risque de jeter des enseignants mal préparés dans le conflit des opinions et d'exposer les élèves, au fil des dix années que dure ce programme, à la répétition stérile des règles d'un « vivre-ensemble » tirées d'une sociologie des religions improvisée, le Québec aurait en somme acquitté sa jeunesse de l'enseignement confessionnel de jadis, critiqué et dénoncé depuis cinquante ans, en imposant par la loi, à titre supplétif, une nouvelle pastorale de la moralité subjective dont les programmis tes nous assurent qu'elle possède de solides ancrages dans chacune des religions et qu'elle a la source de son enrichissement diversitaire dans l'ouverture de l'un à la religion de l'autre. Non seulement le cléricalisme, inclusivement laïcisé, aurait-il ainsi déménagé ses pénates à l'étage supérieur, de « la » religion vers « le » religieux, mais encore aurait-il eu, selon l'auteur, le génie de légitimer cette métamorphose par

la construction d'un chien de paille – les origines canadienne-française-catholique-unanimiste-homogène-nationaliste-xénophobe de l'identité québécoise – destiné à faire valoir la nécessité de ce mégaprojet étatique de *déchouage*, à le faire financer par un gouvernement libéral radicalement provincialiste, et à en confier la direction à une élite personnaliste, sur le déclin sans doute mais encore utile.

Le fait que l'auteur veuille réintroduire, comme l'annonce le titre de l'ouvrage, le « Nous » québécois dans ce débat me semble témoigner d'un courage exemplaire, mais d'un courage dont on pourrait croire qu'il est maintenant superflu. Cette entreprise a été ratée de tellement de manières différentes ces dernières années, magistralement la plupart du temps, que l'on se demande s'il ne faudrait pas conclure qu'il y a trop de mots pour dire l'identité québécoise et pas assez d'oreilles pour les accueillir. Et faire relâche. On a appelé à répétition le « Nous » sur la brèche pour qu'il fasse de grandes choses, on en a fait plusieurs petites en son nom, mais en perdant de vue les grandes, et les oreilles sont finalement passées à un autre appel. Sans compter que tous les groupes de la société sont devenus en cours de route des groupes identitaires et que les entreprises de valorisation qui encombrant le secteur des valeurs n'intéressent pratiquement plus que ceux qui les mènent.

Les choses ne sont guère plus engageantes du côté de la critique d'*Éthique et culture religieuse*. Personnellement, la chose m'est tombée des mains pratiquement dès son *inception* et je me demande à chaque jour qui passe s'il est bien vrai que cette machinerie fonctionne encore. La dernière analyse portant sur ce programme que j'aie lue a été publiée il y a plus de dix ans, soit avant même la mise en marche de cet appareil idéologique d'État et il m'a semblé alors que tout avait été clairement dit, et en une douzaine de pages¹. En règle générale, l'école fonctionne grâce aux enseignants et en dépit des programmes ; je me suis donc abandonné depuis lors à l'idée que les professeurs intelligents avaient certainement détourné l'affaire vers des fins honorables, que les autres ne faisaient sans doute pas pire avec que sans, que les élèves de ces derniers s'immunisaient probablement contre le verbiage dès les premières années du *cursum* et qu'en dépit de leur tolérance pour les « activités » où l'on apprend strictement rien, ils participaient aux séances de thérapie de groupe en pensant à autre chose. Et que, bref, nous étions arrivés à un point où tous les acteurs concernés avaient pris tellement de libertés avec le programme d'éducation à la liberté que le ministère était probablement à la veille de prendre la liberté de clore cet épisode.

Or, à voir le sérieux avec lequel Sébastien Mussi revient sur cette affaire, on se sent l'obligation de faire comme lui et de surmonter l'aversion que peut inspirer ce débat public stérile, chargé jusqu'à saturation d'arguments réversibles. L'auteur, qui cherche à dessiner dans cette purée de pois les contours d'une *absence* déterminée,

¹ Voir Charles Ph. Courtois, « Éthique et culture religieuse : analyse d'un programme et d'un argumentaire multiculturalistes », dans *Contre la réforme pédagogique*, dir. Robert Comeau et Josiane Lavallée, Montréal, VLB éditeur, 2008, p. 251-264.

ne s'est pas donné la partie facile : dans un monde du tout à l'identité, il cherche à faire la distinction entre cette notion de sens commun et celle d'identité *nationale*, l'identité des communautés *politiques* qui se forment dans le temps long des conflits en assumant à répétition les contingences du devenir commun². Mussi veut montrer que ce sont précisément les origines, historiques et symboliques, de la société québécoise que la philosophie du programme oblitère savamment au profit des temps nouveaux du « dialogue » et du « ressenti ». Cette opération de refoulement, l'auteur la voit jouer dans une séquence de *réductions* que je décrirais de la manière suivante : réduction de l'histoire à l'histoire du Canada-français (un siècle sur quatre), réduction de ce Canada-français au catholicisme unanime-homogène (élimination de la conflictualité interne), et réduction du Québec présent à son passé catholique (élimination du *rapport* colonial). En éliminant l'histoire et le politique, le programme d'éducation à l'avenir ramène l'identité nationale à l'identité du sens commun, c'est-à-dire à un ensemble de traits socioculturels donnés, en somme à des atavismes.

Or pour Mussi, l'identité nationale n'est pas quelque chose de fixe, et encore moins quelque chose qui se serait fixé dans une liste de belles valeurs qui pourraient supporter la compétition avec celles de la rectitude politique ambiante : il la conçoit plutôt, à juste titre à mon avis, comme un processus de transformation, comme une expérience historique des conflits, des contradictions et des mutations qui a besoin de souvenirs pour avoir des espérances. Comme une dialectique. L'auteur n'a donc pas besoin, pour se réclamer de cette expérience et de cette identité nationale (afin de l'opposer à l'abstraction que l'on met à sa place) de procéder d'abord au toilettage du matériel historique ; il réclame tout, en vrac, et il prend tout, sans gêne, en commençant par ce à quoi on veut réduire le passé pour le condamner : la peur de disparaître, la peur de la dépossession, le ressentiment, l'héritage de la pauvreté, la domination, l'attachement aux lieux, etc. Sébastien Mussi, c'est clair, veut expliquer ces choses et s'expliquer avec elles afin de les assumer.

Le fait qu'il voyage entre la littérature et l'histoire, entre les justifications du programme et ses critiques, rend difficile l'exposition de sa défense et illustration du Québec ; l'essai ne porte pas sur le programme lui-même ou sur les aléas concrets de son implantation et il n'a donc pas le caractère systématique d'une enquête qui pourrait être résumée selon ses propres articulations. De plus, il est en dehors de mes compétences de faire le résumé d'une pensée sans l'embrouiller en discutant avec elle. Je voudrais donc plutôt, dans la suite de cette recension, examiner quelques-unes des questions historiques, politiques et idéologiques qui sont soulevées par cet essai. Je procéderai en désordre, thématiquement, mais sans avoir la prétention d'être fidèle

² Voir à ce sujet, de Michel Freitag, « Une théorie pour la nation » dans *Formes de la société*, vol. 2, *Nation, ville, architecture*, Montréal, Liber, 2018, p. 17-151. Maintenant que ce livre qui a longtemps circulé en manuscrit existe, ceux qui voudront revenir sur la question nationale n'auront pas de prétexte pour ne pas savoir de quoi elle est la question.

à l'auteur, même si je suis d'accord avec lui sur le fond, c'est-à-dire sur la fonction de la réduction de l'histoire du Canada-français à l'unanimité.

Héritage colonial

La chose est entendue : le pluralisme de fait de « nos sociétés » nous oblige à former « les jeunes » au pluralisme, à élever leur aptitude au dialogue et à les habituer à chercher le chemin de leur liberté dans la différence. Ce sont les faits : la révolution pluraliste se poursuivra et s'approfondira, la diversité sera toujours plus grande, le monde deviendra toujours plus interconnecté et nous devons dès maintenant adapter « nos jeunes » à l'avenir qui les attend pour qu'ils en fassent le leur. Ainsi parlaient les concepteurs et le comité. Partant de là, il est assez évident que l'on ne peut pas être en désaccord avec le programme de conscientisation, de socialisation et de « formation à la liberté » qu'ils ont mis en place sans prendre soi-même le parti de l'obscurantisme. Détourner la jeunesse de sa tâche en la troublant avec le « Nous » historique que le programme congédie reviendrait à s'élever d'une manière réactionnaire contre le « pluralisme de fait » qui sert de norme à cette pastorale.

Nous sommes donc plongés dans une pédagogie de l'avenir qui procède à un nettoyage historique et il est difficile de s'opposer à elle au nom de l'histoire sans se mettre en travers de la marche en avant du progrès³. Cette pédagogie se place en position de force en prenant appui sur tous les poncifs de l'air du temps qui définissent aujourd'hui le souverain bien, une mobilisation des évidences et des belles valeurs qui raréfient l'air qu'elle laisse en partage à ses critiques. Dans la joute idéologique, c'est là ce qui définit la position *hégémonique* : elle prend ses postulats dans la conscience commune et elle les mobilise au service d'une domination hiérocratique organisée qui fait corps avec cette conscience et qui peut dès lors la mener de l'intérieur. Cet art fut une spécialité de l'Église canadienne-française, une organisation de la parole qui éleva le génie du discours public à un niveau qui jetait parfois la maison mère dans l'admiration. Cette technique est particulièrement bien adaptée à la régulation des peuples hôtes, dominés de l'extérieur : elle exige alors de ceux qui y recourent une acceptation sans arrière-pensée de l'état de fait de la domination, une acceptation qui permet d'entrer dans une « collaboration » loyale avec les forces externes et d'en obtenir les moyens de prendre la direction de la « résistance » dans une enclave qui est ainsi (et heureusement du point de vue de ceux qui ne récusent pas le principe de la domination) doublement dominée. Chacun connaît les mécanismes de la domination impériale (*Indirect Rule*, *Home Rule* et compagnie), des mécanismes

³ En faisant abstraction d'une certaine tendance à fixer le « nous » dans une liste de valeurs, l'ouvrage de Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes*, (Montréal, VLB, 2002), avait parfaitement bien décrit le problème. La suite de cette description (*La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna Éditions, 2005), n'était pas moins juste et reste parfaitement pertinente.

qui reposent autant sur le génie d'une élite provinciale opportuniste que sur des intentions impériales, autant sur le chef des esclaves que sur le représentant des maîtres. La dialectique du réel n'est l'instrument de personne mais elle peut être comprise par tous.

Les tendresses attendrissantes des programmistes à l'endroit de « notre société », de notre « vieille identité francophone », de « notre jeunesse » et de « notre démocratie », combinées au dur réalisme de l'analyse des effets du pluralisme, de la globalisation, de l'individualisme triomphant, des avancées de l'anomie, du progrès des droits, de l'irréversibilité de l'ouverture et de la « réalité effective » (en général) est l'indication la plus sûre que nous sommes ici dans la mécanique névrotique de la répétition : une élite pastorale se cherche et elle prend appui, des deux côtés de son équation discursive, sur les évidences les plus puissantes. S'abandonnerait-on à la stricte observation de cette entreprise que l'on crierait : Bravo !

En plaçant leur projet éducatif sous l'égide des droits que la charte garantit et du type de démocratie qu'elle fonde, les défenseurs du programme se trouvent en effet à enfermer l'examen critique de leur proposition dans la part maudite du *double bind* : à cause de l'écrasante bonté de l'intention qui anime cette pédagogie de la liberté, il est en effet impossible d'en faire la critique sans avoir l'air de rejeter la liberté elle-même, tout comme il est impossible de critiquer la démocratie des droits (celle qui abandonne l'orientation de la vie collective à des puissances privées en échange des protections accordées aux individus contre les pouvoirs publics qu'elles réduisent à l'impuissance) sans avoir l'air de s'élever contre la démocratie⁴. Sous le double prétexte des dangers d'un unanimisme catholique qui a pourtant fait long feu depuis longtemps et d'un providentiel pluralisme de fait qui a l'air d'être tombé du haut des airs, ils imposent aujourd'hui une culture scolaire du dialogue religieux et du vécu qui sort l'identité québécoise de son histoire pour en faire une composante quelconque de la société hors-sol que l'on demande à l'école de produire. Pour Mussi cela revient à s'infliger l'oubli de soi pour s'adapter au champ de forces qui conditionne l'évolution du Québec et à prolonger de cette manière la vieille habitude de la collaboration coloniale rentable avec les puissances du moment.

Le rapport des « autorités » québécoises à la charte canadienne des droits peut servir d'illustration générale de ce type de reconduction du piège colonial. Alors que le Québec avait adopté en 1976 sa propre charte des droits de la personne, le fait que le Canada ait, en 1982, modifié de force sa constitution (en lui imposant pour des raisons politiques une charte fédérale capable de défaire ses lois linguistiques) a eu pour effet de transformer cette imposition en preuve de l'irrespect traditionnel des

⁴ Sur le sujet de la politique des droits, déjà ancienne, l'analyse que j'en ai faite il y a trente ans a été étrangement confirmée par la suite des choses ; voir la troisième partie de « Le système des sociétés modernes et après : le système social contemporain » dans *Société*, n° 3, *Les épuisements de la modernité*, été 1988, p. 96-107 et « Claude Lefort sur les droits de l'homme ; débat », *Société*, n° 4, *Raison et technique I*, hiver 1989, p. 175-198.

Québécois pour les droits individuels. Car, comme l'élite québécoise de l'*Indirect rule* ne pouvait pas s'opposer au coup de force sans avoir l'air de s'opposer aussi au contenu même de la charte, elle s'est contentée de soustraire à l'occasion sa législature au rapport de domination où elle se trouvait prise en osant faire usage de la clause *nonobstant*, confirmant ainsi la charte sans l'avoir signée, mais faisant la preuve du mépris des droits (dont on accuse les Québécois) par cet usage même. Les âmes les plus affectées par la honte d'appartenir à « la vieille identité francophone » découlant de cette « suspension » des droits se sont depuis lors lancées à répétition dans des escalades du consentement inconditionnel, allant jusqu'à considérer la charte fédérale comme le principe même de « notre démocratie », (comme le disent les programmisés en oubliant que cette charte sert, suspension pour suspension, à la suspendre) et à se donner pour tâche de procéder à partir d'elle à la rééducation de cette vieille identité. (En commençant par les enfants, judicieuse attention !) Repoussant le coup de force dans l'oubli en le normalisant par l'adhésion absolue à ses effets, ils entendent ainsi réduire au silence les résistances républicaines qui font honte à *leur* vieille identité de la soumission raisonnable. Bref, grâce à 1982, les Québécois se sont trouvés à rejouer, une fois de plus, la geste coloniale où est né le Canada-français et à retomber dans ce lieu impossible que 1984 a nommé la *doublepensée*, là où l'on oublie avec précision les choses dont il est inutile de se souvenir tant qu'il n'est pas payant de s'en souvenir⁵.

Pour comprendre ce point, il faut faire ici un détour par un épisode que Mussi disperse dans de rapides allusions tout au long de son essai. L'art d'accepter l'état de fait et de s'en faire une norme pour s'y inscrire à profit a été inventé (comme on l'a évoqué plus haut) par les clercs de la « conquête providentielle » et il s'est ensuite enseigné pendant un siècle à tous les membres de l'élite culturelle et politique qui jugèrent prudent de participer aux bénéfices de ce que l'on nommera la « trahison des clercs » quand viendra le temps de se défaire d'eux. Le Canada-français, qui s'est formé sur la base de cette alliance, s'est enrichi tout au long de son règne séculaire d'un gigantesque clergé de la direction de conscience et de l'encadrement social, un clergé dont l'hégémonie a d'abord été mise en doute par les coups portés à sa « politique » extérieure (pendaison de Riel, langue française au Manitoba, discours de Notre-Dame, règlement 17, etc.) avant d'être finalement rejetée d'une manière ingrate par la jeunesse personnaliste au sortir de la Seconde Guerre mondiale.

Bien que l'expérience canadienne-française, dirigée par le clergé, ait été un échec retentissant, notamment pour ce qui est de la carrière du peuple élu à qui on promet-

⁵ La doublepensée n'est pas l'apanage de la seule bourgeoisie canadienne-française. En 1707, les Écossais ont renoncé à leur autonomie pour rejoindre l'impérialisme britannique, pour mettre les jeunes gens sur le *payroll* de la troupe et pour installer leurs marchands dans les comptoirs de l'Empire. Edimbourg est devenue par cette méthode l'une des villes les plus riches d'Europe et c'est seulement quand l'Union européenne fut devenue le partenaire principal de son économie que le souvenir de l'autonomie à l'égard de l'Angleterre refit surface.

taient la moitié du Canada et les deux tiers du ciel⁶, les membres du personnel religieux qui supportaient cette expérience, plus nombreux en proportion des catholiques d'alors que ne le sont les fonctionnaires d'aujourd'hui en proportion des Québécois, ne se sont pas évaporés à l'orée des années 1960 en changeant d'habit. Tout comme ne s'est pas évaporé non plus l'esprit de corps de ce clergé québécois qui, à la manière de la bureaucratie selon Marx, a eu tendance à orienter les services qu'il rendait aux Canadiens-français en direction de ce qui renforçait sa capacité à lui en rendre d'autres et à diriger par ce moyen la vie de la communauté dans le sens de ses propres penchants. La marge considérable d'autonomie octroyée par l'Empire à l'Église ainsi que l'accroissement ultérieur de son influence au sein du Canada et du Canada-français ont été au principe d'une longue expérience de la collaboration rentable avec les pouvoirs, une sorte de pragmatisme organisationnel qui s'est maintenu jusque dans la déroute.

Comme cela a été expliqué en 1999 dans les pages de la revue *Société*⁷, c'est l'esprit réformiste et anticlérical de la « succession » personnaliste (laïque ou pas) de l'Église qui a inspiré ensuite bon nombre des développements de la Révolution tranquille et cela jusqu'à faire de cette relève catholique anticléricale, en particulier en éducation, un véritable clergé 2.0 de la conscientisation, de la réforme, du développement, de l'action sociale et des techniques de l'âme. En France, les personnalistes furent pétainistes, élitistes, européenistes, technocratiques et thuriféraires de la troisième voie. À titre de croisés du Christ, comme le disait Pierre Elliott Trudeau, ils prétendaient agir dans la Cité, mais contre les institutions catholiques, et témoigner de leur foi en participant à l'achèvement de l'œuvre de Dieu sur terre. Leur opposition à l'individualisme abstrait les menait aussi à s'opposer aux institutions politiques et à leur opposer le caractère sacré et la richesse concrète de la personne, ainsi qu'à exiger pour ses aspirations à une plénitude inspirée par Dieu le respect absolu de la société. Ce sont ces catholiques de terrain, sortis du processus de recyclage des clercs et de leurs affidés, qui ont encadré et inspiré les énergies réformatrices des technocrates de la Révolution tranquille, formés aux méthodes américaines. Précurseurs (dans le monde romano-canonique) de la déconstruction des institutions et des refondations basées sur la subjectivité empirique, il y a peu de programmes d'éducation à la liberté⁸, d'éducation à la citoyenneté, d'éducation au pluralisme, d'éducation à la sexualité, d'éducation au dialogue, d'éducation à l'ouverture, d'éducation à l'esprit critique, d'éducation à la diversité, d'éducation à la culture religieuse, d'éducation à la morale,

⁶ Contrairement à ce qu'on lit habituellement, Sébastien Mussi parle de l'identité québécoise en tant qu'elle a été sauvée « du » catholicisme et non pas « par » le catholicisme (p. 34).

⁷ Voir *Société*, n^{os} 20-21, *Le chaînon manquant*, été 1999 ; notamment Jean Gould, « Des bons pères aux experts : modernisation des institutions scolaires au Canada Français », p. 111-188, et É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille », p. 347-448.

⁸ Le syntagme figé « l'éducation à... » est le signe le plus sûr de l'intention pastorale. Il mobilise la pratique pédagogique en direction de la *philia* et de l'action directe sur le comportement : pratique insidieuse, échec assuré.

d'éducation à la croissance personnelle ou d'éducation à l'autre qui n'aient porté la marque de ces éducateurs. Convaincus que l'âme des « jeunes⁹ » ne peut s'élever à la « vie bonne » et à la vertu que si ces derniers sont rassemblés et encadrés en vue de cette élévation, ils ont gardé du temps de la catéchèse un sens aigu du programme, du syllabus, des principes et des directives.

Le programme *Éthique et culture religieuse* est le résultat de leur dernier tour de piste et il a quelque chose de pharaonique. Il prend la relève d'un enseignement confessionnel qui a été institutionnalisé en 1875 par la délégation aux évêques des responsabilités constitutionnelles de la province. On comprend que l'un de ses concepteurs, parlant de l'ambition grandiose de ce programme, l'ait décrit comme « une pyramide de formation à la liberté ». Rien de moins.

La bête unanimiste/homogène

Nous voici dans le domaine des mythes qui ont été nécessaires à la Révolution tranquille, et dont on l'excuse. Ce qui n'oblige pas à les répéter¹⁰. Le clergé fut hégémonique pour un temps, à n'en pas douter. Mais voilà, l'hégémonie est un concept politique et non pas une maladie culturelle. Il désigne la position d'une puissance qui, jouissant d'un prestige inégalé (culturel, économique ou militaire), peut aussi bien pour cette raison diriger les forces qui lui sont subordonnées simplement en marchant devant et en donnant l'exemple (*ducere*) qu'en les poussant par-derrière et en les contraignant par la force (*agere*). C'est une position qui se conquiert dans la lutte, la duplicité, les actions d'éclat et les trahisons, grâce à la prudence et à l'intelligence de son administration bureaucratique, et la puissance acquise doit faire la preuve de son utilité pour pouvoir être nuisible à loisir. Politiquement, l'Église comptait pour peu de choses au Canada, y compris démographiquement, jusqu'à la défaite du Parti pa-

⁹ Charles Ph. Courtois remarque avec finesse que les « élèves » ne les intéressent qu'accessoirement et que ce sont les jeunes, les nouveaux et leur vécu qui sont au foyer de leur ministère (« Éthique et culture religieuse : analyse d'un programme et d'un argumentaire multiculturalistes », *op. cit.*, p. 258). Dans ce ministère, le dialogue devient interpénétration des consciences et l'ouverture à l'autre devient l'art d'entrer dans son âme et dans son vécu ; ce sont là des choses qui appartiennent d'une manière constitutive à la culture américaine mondialement dominante (Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979) et qui sont en voie de réinventer dans leur mouvance la notion du crime de pensée. Sur le plan privé, un jargon de l'authenticité et un idéal de gluante proximité à l'autre qui, sur le plan politique, finira par isoler chacun dans l'altérité qu'elle combat en en faisant un absolu. Aliénation tragique du sujet que la politique de la moralité saisit dans le concept central de « l'autre ». Levinas pour les nuls.

¹⁰ En voici un autre en passant, cent fois répété, sans doute avec un petit plaisir colonisé. Comme on s'imaginait que les Québécois étaient partiellement inconscients de ce qu'ils faisaient, on a soutenu que c'est un journaliste de Toronto, en enquête au Québec, qui a inventé le syntagme « Révolution tranquille » et qui donc l'a baptisée. C'est dans la plupart des livres d'histoire, petite ou grande. En fait l'expression a été inventée par Jean Drapeau lors de sa campagne de 1958-1959 à la direction du parti libéral alors qu'il annonçait sur toutes les tribunes « une révolution, mais une révolution pacifique », expression reprise dans son livre de 1959. Le journaliste avait sans doute simplement pris des notes.

triotte, une organisation rivale. En parfaite synchronie avec la montée des peuples supportée par les Anglais à partir du congrès de Vienne pour affaiblir les Empires continentaux (droit des minorités nationales à l'autonomie religieuse et aux organisations qui la supportent), elle a connu alors le développement extraordinaire que l'on connaît. L'élimination de ses ennemis, rouges, républicains, anticléricaux ou mécréants de l'Institut canadien, a traîné pratiquement jusqu'à l'affaire Guibord et n'a laissé sur pied que les libéraux de sacristie de Laurier (un sujet de détestation dans les familles républicaines). Juste au moment où elle allait installer son triomphe définitif dans la paix des cimetières pour faire entendre à tous la « voix des tombeaux », le désaveu de Rome quant à ses prétentions continentales et les émotions de Bourassa créèrent les conditions d'émergence d'une opposition interne à sa hiérarchie, comme cela arrive dans tous les partis uniques, opposition qui s'organisa bientôt en forme d'action catholique. *Rise... and fall*, comme disent les spécialistes.

Présentés comme somme de caractères socioculturels, d'atavismes ethniques ou de penchants psychologiques, l'unanimité et l'homogénéité sont en partie des inventions de la Révolution tranquille et ce sont précisément ces produits de la rhétorique politique domestique que les programmistes soulèvent maintenant contre le Québec. Certes, l'Église avait du pouvoir, mais c'était là une situation politique qui soulevait contre elle des partis pris qui lui échappaient comme ils le pouvaient et dont les affronts dissidents étaient d'autant plus significatifs (et courageux) que la domination ultramontaine prétendait s'imposer à titre de « solution complète ».

On comprend avec générosité que dans toute situation politique tendue, ceux qui s'écrasent ou qui s'alignent gardent un mauvais souvenir de l'affaire. Mais ce n'est pas une raison pour jeter à la figure de la « totalité » des démissions qui ont été perpétrées une à une et appeler contre elle les forces thérapeutiques de l'empire¹¹. Dans la plupart des situations de la vie courante, la domination des clercs était une baudruche, comme le disait Jean-Jacques Simard, surtout dans les cinquante ans qui précédèrent la déroute, période où leur influence globale ne tenait plus qu'aux complaisances d'une classe politique qui consacrait ses meilleures énergies à la corruption. Or c'est précisément de ces dernières années du régime que les programmistes prétendent tirer les éléments de la mémoire honteuse qu'ils veulent nous instiller.

Témoin de cette construction rétrospective, cet autre mythe, dit de la *grande noirceur*, une chose dont plusieurs historiens ont parlé comme si les intellectuels des années 1940 et 1950 la maudissaient par son nom à tous les détours. Or, du nom lui-même de cette grande noirceur, on ne trouve pas la trace dans la littérature avant 1962 (sauf dans une correspondance privée d'un bibliothécaire qui parlait de 1816, l'année de la grande noirceur) alors que la plupart des piétons de l'histoire

¹¹ Sur cette question voir de Stéphane Kelly, plus actuel que jamais, « Initiation à la société thérapeutique », dans *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

qui ont traversé ces années s'en rappellent plutôt, Ferron en tête ou *Refus global* à l'appui, comme ayant été des années de lumière. Les piliers d'un régime étant souvent les derniers à y échapper, on se demande si cette notion d'un gigantesque enfermement dans les murs de l'unanimité n'est pas l'invention de ses derniers prisonniers et si la piétaille catholique n'avait pas en fait mis un X sur l'Église longtemps avant que la lumière n'atteigne le cerveau.

Une illustration de ce genre de décalage de classe pourra permettre ici d'épargner la patience du lecteur. À la fin des années 1960, j'ai quitté le collège de Victoriaville pour aller à Montréal, au collège Sainte-Marie, faire ma philosophie et terminer le cours classique. Dans mon collège de campagne, qui fut débordé par les inscriptions dès la fin des années 1950 alors que son noviciat ne recrutait plus, la moitié des professeurs étaient de jeunes chargés de cours engagés en désordre et venus de Montréal. Par exemple : un génial philosophe haïtien qui, en compagnie de ses étudiants, fit pipi sur la Grande Rue de la bourgeoisie locale (où l'on avait fait mention de sa « couleur ») pour leur expliquer qu'il faut parfois risquer le scandale ; un professeur d'histoire, indépendantiste, riniste, parfaitement au fait des revendications du premier FLQ ; un poète, extravagant, ami de Chamberland dont il faisait lire les (premiers) écrits ; une docteure en biologie diplômée d'une université française qui s'amusait du fait que la moitié des internes lui avait confessé leur amour ; une historienne, spécialiste de l'Union soviétique (« ça va les paysans, lâchez-moi avec votre anticommunisme ») d'origine française et toujours membre du Parti communiste ; et quelques frères qui se ramassaient un coup de coude dans les côtes quand ils voulaient vérifier si l'un ou l'autre des élèves avait de la monnaie dans ses poches.

En remontant vers le Sainte-Marie (qui était en phase de devenir l'UQÀM), le campagnard pouvait croire aller vers la grande philosophie. En fait, on trouvait là un cours sur Kierkegaard composé essentiellement des admonestations de la personne dirigées contre le « système » (hégélien) dans un département où Hegel n'était pas enseigné ; un cours de latin où l'on jargonait médiéval comme dans un Concile, en faveur des vertus chrétiennes et contre la corruption sociale de la fin de l'Empire ; un cours de littérature où l'on citait Denis de Rougemont et Daniel-Rops pour soutenir que Rimbaud était un mystique à l'état sauvage et sa poésie une quête d'absolu adressée au vrai dieu ; un cours sur *l'Éthique à Nicomaque* (« un jeune ami d'Aristote ») donné par un chargé de cours qui parlait du Père Untel et du Père Tel Autre avec de grosses majuscules respectueuses, cours où il n'était question, dans le langage feutré de la confession, que de *philia*, de vertu, de beauté, de grâce, de vie bonne, d'amour, de souverain bien et de tous les autres items de la décoration intérieure de l'âme de la personne ; et ainsi de suite, à l'avenant. J'étais tombé, par un étonnant retour en arrière, sur l'avenir de l'Église et sur la fin de sa conversion à l'éthique personnaliste ; j'étais tombé sur un « programme » qui allait bien au-delà de mes attentes ! En novembre, j'ai quitté ce navire à la nage pour devenir plongeur dans un restaurant et j'ai attendu quelques mois pour aller à l'UQÀM rejoindre en

sociologie les marxistes, les syndicalistes et les étudiants repêchés au troisième tour : un autre univers dans le même bâtiment ! J'y fus bombardé en arrivant coordonnateur d'un groupe formé pour lutter contre l'expulsion d'un professeur accusé de fonctionnalisme mais, dans l'ensemble, la franche conflictualité intellectuelle de ce milieu, la présence de professeurs étrangers aversifs à la troisième voie, le sérieux des débats sur l'indépendance et la vie turbulente de l'esprit me semblèrent largement préférables aux moisissures qui poussaient insidieusement sur les murs de la conversion de l'Église. Un peu plus tard, le Québec et le Canada se sont dotés de chartes des droits de la personne, un ultime héritage de cette conversion, mais heureusement sans testament.

Quel que soit l'angle selon lequel on l'approche, la bête unanimiste-homogène laisse songeur. En tout cas, on se dit que beaucoup de choses lui faisait accroc : décalages, contradictions, conflits politiques et partisanerie héréditaire, différences régionales (très souvent à l'avantage des régions), parenté américaine ou manitobaine, alliances matrimoniales irlandaises ou écossaises, mères courage abandonnées rageuses sur les parquets de la bourgeoisie, autochtones pauvres des cabanes en bas de la *track* ou vertigineux monteurs de structure, notables marguilliers de la haute culture, marchands Syriens, Libanais ou Juifs, Italiens du terrazzo, suffragettes excommuniées, Anglais de la banque et de la *shop*, femmes irrespectueuses qui empêchaient la famille à la barbe du curé, fondateurs de villages défroqués, mères célibataires accotées qui défiaient l'ostracisme officiel, originaux et détraqués diplômés de Paris, déménagements d'un bout à l'autre du pays, bougeotte générale et surtout : différences de classe, irritation impolie et indépendance de demi-civilisés. Si la liberté commence avec la différence, on se demande comment ont fait ceux qui veulent l'enseigner aujourd'hui pour ne pas l'avoir vue passer quand il était temps de s'instruire auprès d'elle. Tout étant réversible dans cette affaire de sombre passé, on en vient à se demander si l'homogénéité, l'unanimité, la répression, le repli frileux, la mentalité du petit pain, la peur de l'autre (pour parler comme aujourd'hui) et le silence timoré ne seraient pas en bonne partie des souvenirs de rongeurs de balustre, de grenouilles de bénitier ou de punaises de sacristie, toutes expressions désobligeantes mais si souvent proférées qu'elles doivent bien avoir une signification.

Mussi rapporte sérieusement l'anecdote d'un des concepteurs du programme qui battait sa coulpe d'ancien Canadien-français dans un texte de confession, s'accusant du fait qu'il ne parlait pas, *in illo tempore*, à son voisin médecin juif anglophone de Notre-Dame-de-Grâce ! On se demande s'il ne s'agirait pas d'un gag. Dans cette auto-accusation délirante, destinée à servir d'exemple courageux pour appeler le reste du clan à de semblables confessions, se trouve l'essentiel du faux procès que l'on fait au peuple que l'on accuse de rage unanimiste pour le « soigner » : la xénophobie.

Droite identitaire vs gauche inclusive

L'auteur évoque à juste titre le fait que le « climat idéologique actuel » est aversif à son analyse. Il mentionne alors le clivage entre la gauche inclusive et la droite nationaliste – identifiée de manière rhétorique à la mouvance identitaire –, un clivage qui assigne d'avance toutes les positions à des stéréotypes et qui rabattent les nuances sur les camps que la ligne de front entretient.

Le problème, à mon avis, c'est qu'il est loin d'être clair que la ligne de clivage passe franchement entre ces postures. Nous avons eu récemment une Table de concertation sur le racisme systémique dont le projet original fut abandonné quand la critique des dispositifs qui nous emportent collectivement tourna en opposition entre les « Québécois », d'un côté, et les « communautés » qui entendaient souligner le problème, de l'autre. Il s'agissait au départ de faire collectivement ce qu'il est *possible* de faire, c'est-à-dire de découdre, des deux côtés du racisme institutionnel, les mécanismes qui le reproduisent. Si l'on n'a jamais engagé de membres des minorités visibles, ou jamais eu l'occasion de le faire, ceux-ci ne se donneront pas la peine de postuler, ce qui servira ensuite de justification à ceux qui ne les engagent pas (ou qui soumettront ces candidatures inhabituelles à un examen inhabituel). Certes, il y a beaucoup plus que cette petite dialectique *Hygrade* dans la reproduction du racisme, mais on aurait pu commencer par là. Sans compter que le Québec avait acquis une certaine expérience dans ce domaine avec des mesures de lutte contre l'iniquité salariale qui commençaient à donner des résultats. Comme la majorité des emplois féminins se situèrent d'abord dans des domaines récemment sortis du bénévolat privé (et occupés en plus par des personnes présumées ne pas être soutien de famille), les salaires y furent systématiquement plus bas, une situation qui s'étendit ensuite d'une manière perverse à la totalité des emplois féminins. Les femmes qui avaient besoin d'un emploi devaient donc accepter le « prix » de marché, une confirmation des prix historiques qui « prouvait » alors l'adéquation de ceux-ci à la valeur réelle de leurs travaux. L'élévation d'une réalité empirique effective au statut de norme menant à la reproduction de cette réalité est la principale opération sociale de l'économie de marché, un résultat qui pourra à la longue se sédimenter dans des structures d'attente à caractère psychosociologique et redescendre insidieusement vers le niveau culturel, à l'abri de toute discussion. L'effort de modifier collectivement des structures ainsi « naturalisées » sans procéder à l'instauration autoritaire d'un ordre nouveau, ce que l'on appelle le réformisme, s'oblige en fait à soulever des montagnes d'inertie et il ne peut obtenir de résultats sans mettre à profit la critique radicale de la situation existante qui l'alimente en sous-main. La transformation de la société dans les formes du procès d'institutionnalisation est une dialectique d'autant plus délicate que la lente transformation de la culture se trouve dynamisée par la transformation marchande de l'état de fait en culture : *Give the people what they want* (mais laissez la communication marchande leur enseigner ce qu'ils veulent).

Dans le cas de l'enquête sur le racisme systémique, c'est justement cette dialectique de la réforme qui s'est enrayée, notamment sous l'effet d'une partisanerie irresponsable. Le gouvernement Couillard, qui voulait faire porter l'odieux du racisme systémique à des adversaires politiques qui défendaient un projet national qu'il récusait, souligna l'effet néfaste des politiciens « nationalistes » sur les Québécois. La lutte au racisme systémique fut ainsi transformée en une opposition portant sur la question identitaire et le drapeau de l'identité fut brandi des deux côtés. La majorité des groupes originalement destinés à mener l'enquête sur le sort réservé aux minorités visibles s'autodéfinissaient par l'identité religieuse, ethnique, linguistique, sexuelle ou par la région d'origine et l'entreprise tourna à la rivalité mimétique entre identitaires de toutes dénominations. Le gouvernement Couillard, qui avait favorisé cette redéfinition du problème dut alors désamorcer l'opération de peur qu'elle ne lui explose à la figure.

Le malheur, c'est que la tournure des événements avait peu à voir avec le problème du racisme systémique. La généralisation de « l'identitaire », et son rabattement sur toutes sortes de caractéristiques socioculturelles, est constitutive de la « démocratie des droits » et du principe de non-discrimination. En faisant du principe de l'égalité, de nature politique, un droit positif à la non-discrimination pouvant être invoqué en justice, on crée une situation où les requérants particuliers qui se présentent en cour en invoquant la charte doivent désigner la catégorie sociale ou la communauté minoritaire à laquelle ils « appartiennent » et en vertu de laquelle ils estiment avoir été discriminés. L'obligation de soutenir que l'on a été exclu d'un avantage ou d'un droit en vertu de son origine ethnique, par exemple, est une sorte de contrainte à l'auto-assignation identitaire. Cette situation résulte du fait que « notre démocratie » confie aux « cas » particuliers la tâche de faire prévaloir l'égalité en leur donnant des *remèdes* contre la discrimination, une caractéristique de la *Common Law*. L'obligation de désigner les membres de certains groupes à titre de personnes « racisées », par exemple, découle de cette même contrainte structurelle : devant faire valoir en cour qu'elles ont été défavorisées à cause de leur « race » (c'est une des catégories de la charte), elles se trouvent contraintes à s'identifier à un groupe dont elles récusent la réalité, faisant du coup de cette contrainte à l'identification une identité de second degré : elles deviennent des personnes racisées (c'est-à-dire dont l'identité tient au fait qu'on leur en a imposé une), une réduction empirique et une projection contre laquelle elles protestent (et dont elles accusent les effets à juste titre) mais à laquelle la cour se trouve à participer. Dans le cas de l'identité religieuse, les choses sont encore plus subtiles, comme on le verra plus bas.

La cour se trouvant ainsi à consolider les identités sous prétexte de favoriser l'égalité, on est amené à constater que les identités sont terriblement inégales et à entrer dans une doctrine des réparations basée sur ces assignations. Les caractéristiques individuelles qui servent de base à l'identification aux catégories promues par la charte servent aussi de références pour un processus de partition de la réalité sociale

nationale et font de la mosaïque empirique que produit la charte l'essence de la nation postnationale. Le gouvernement canadien, abandonnant progressivement la forme étatique, devient lui-même le relais d'une puissance impériale supérieure dont la justification, comme c'est le cas pour toute impérialité, est de faire régner la paix entre les communautés (qu'il reproduit).

Sur le plan de la conflictualité de la société civile qui en résulte, le *fracking* identitaire mène à faire la distinction entre les identités dominées (opprimées ou minoritaires) et les identités dominantes (oppressives ou majoritaires) et à fonder sur cette distinction une opposition frontale entre les droites nationalistes et les gauches inclusives. Le triomphe de ce que les Américains appellent *Identity politics* (par opposition à une politique de classe) correspond en définitive au recul du politique, un recul qui correspond adéquatement à la nature de la globalisation néolibérale américaine¹².

Comme l'identité est de tous les côtés dans cette politique des communautés identitaires, la gauche inclusive devient une marque de commerce dont la prospérité produit ses propres limites. Elle rassemble des exclus qui n'ont bien souvent rien d'autre en commun que leur exclusion et elle est en conséquence incapable d'inclure quoi que ce soit. Elle a son principe constitutif en dehors d'elle et elle éclaterait dès qu'elle exercerait un pouvoir qui irait au-delà de l'opposition à ce qu'il reste du pouvoir. Comme le disait Marx à propos de la propriété parcellaire des paysans français, elle est « un sac de pommes de terre », et c'est de l'extérieur que la gauche inclusive tient ensemble ce qu'elle inclut, devant rester dans l'opposition pour y arriver. Dans la première nation postnationale, le NPD devrait être au pouvoir depuis longtemps. En fait, il serait déraisonnable de lui accorder la moindre chance d'ici au prochain déluge : NPD un jour, NPD toujours. S'étant transformée elle-même en une nouvelle fédération des « Nous » empiriques (socio-économiques, culturels, religieux, sexuels ou autres), la gauche inclusive se représente la réalité politique nationale (qu'elle enferme dans les contours d'une psychologie de la phobie) comme la limite extérieure à son expansion alors même que l'unité des identités qu'elle réunit dépend de cette « altérité » sociétale abstraite, figure du mal qu'elle combat.

Dans leurs tournées de promotion du multiculturalisme canadien, les philosophes du régime soutiennent que le Canada est le premier pays où tous les groupes ethniques, nationaux, religieux ou autres ont le droit de préserver leur identité culturelle. Cela inclut évidemment l'identité culturelle canadienne, portée au Canada par le groupe national qui définit le Canada de cette manière, c'est-à-dire par les idéologues du régime, les seuls qui disposent du concept d'un contenant qui se contient lui-même. Le but des lois sur le multiculturalisme, on le rappelle en passant, était de mettre sur le même pied, par exemple, des gens ayant pris un à un la décision de

¹² Le PQ a été destitué parce qu'il a abandonné la réalité historique nationale en mouvement en la redéfinissant défensivement par des traits, des valeurs et des droits positifs qui la jetaient du côté des identités culturelles de la charte postnationale tout en revendiquant pour elle des privilèges de pacotille. Mais il n'avait déjà plus d'option.

venir au Canada pour des fins de développement personnel et qui se sont ensuite regroupés pour former une communauté culturelle et ceux qui étaient là depuis dix mille ans et que l'on a mis dans des réserves pour qu'ils défendent leur identité culturelle. Je laisse de côté les questions de domination, de justice, de moyens économiques, d'équité et de solidarité, puisqu'elles passent ici pour détails, afin de m'en tenir aux principes de l'utopie canadienne, qui ne gagne pas des médailles pour rien.

Nous sommes en effet en face d'une rénovation historique majeure de la doctrine politique. Quand on peut dire « nous sommes la première communauté politique qui accueille en son sein toutes les communautés culturelles », on fait honte (par cette sorte d'indifférence à l'endroit du contenu) à la plupart des nations modernes qui se sont targuées d'avoir apporté une pierre à l'édifice de la civilisation occidentale. Bien que la découverte de la doctrine canadienne repose sur des contingences historiques locales très particulières, elle présente des prétentions à l'universel d'une puissance extraordinaire : pour peu que les Autochtones, les Acadiens, les Québécois, etc., renonceraient à toutes prétentions à former eux-mêmes des communautés politiques autonomes, différentes du Canada, le Canada deviendrait à coup sûr le pays de la concorde civile définitive. Mieux : comme tous les pays peuvent devenir, à l'image du Canada, des pays de concorde civile pour peu qu'ils en adoptent la doctrine, cela donne aux idéologues canadiens une double mission civilisatrice à portée universelle : contribuer à imposer au sein du Canada, et contre des prétentions politiques adverses, l'utopie canadienne postnationale et faire du démarchage dans les autres pays pour qu'ils adoptent le modèle canadien. Ces deux missions se renforçant l'une l'autre (comme le projet pilote est la magouille qui mène à sa généralisation catastrophique), nos philosophes se sentent l'obligation de se dépenser sans compter au service de l'Utopie.

La réduction de toutes les formes de l'existence collective à « l'identité culturelle », on le voit, promet des bénéfices incommensurables. Laissons de côté pour l'instant le fait que l'identité culturelle exige, pour accomplir son office civilisateur, d'être refondée dans la dimension de la religion et examinons d'abord brièvement une formulation moins ethnocentrique de l'utopie canadienne, la formulation post-coloniale.

Nous assisterions présentement à la formation d'un *ethnoscape* mondial, c'est-à-dire au développement d'une situation où tous les lieux de la terre prennent la forme de mosaïques de communautés formées par des gens provenant d'autres lieux. La dimension utopique du processus ainsi décrit a donc quelque chose de radical. Toutes les villes globales y sont déjà : elles sont des communautés territoriales (c'est leur nom) de communautés déterritorialisées. Radio-Canada, le porte-voix des idéologues du régime, a une compréhension chirurgicale du phénomène. Lorsqu'un avion tombe quelque part sur la terre et que l'on recueille des victimes qui avaient un passeport canadien, on présentera aux nouvelles l'un comme étant un Somalien de Toronto, l'autre comme Taïwanaise de Mississauga et le dernier comme pilier de la commu-

nauté kényane de Calgary ; un peu comme si les Canadiens qui étaient sur le vol ne pouvaient être réclamés que par leur communauté proximale, leur pays fonctionnant comme un simple aiguilleur de tristesse et d'émotions.

Pour la bonne marche du processus de la globalisation économique postnationale, il est humainement vital pour les personnes et les familles qui ont été chassées hors de leurs lieux ou attirées vers les non-lieux du travail salarié de pouvoir refaire à leur point de chute des communautés identitaires tricotées serrées (comme les Petits-Canada de la Nouvelle-Angleterre d'antan) et de reprendre pied de cette manière, à défaut d'être accueillies dans le monde nouveau auquel elles s'étaient préparées, dans l'humanité et dans la solidarité. Et tant pis si c'est la solidarité du ghetto. Le renforcement de l'*ethnoscape* communautaire ayant au Canada le mérite supplémentaire d'attirer les nations historiques vers ce modèle, la légitimité universelle de l'utopie multiculturelle vient renforcer une politique locale de dissolution dans l'identité. Apportez souvenirs privés, dieux et fétiches, chemises à carreaux, hockey sur glace, raquettes à neige, cricket, plume d'aigle, sauce piquante, chants de gorge, respect du prêtre, respect de l'argent et amour de la propriété, mais de grâce oubliez le reste. Bienvenue dans l'Utopie.

Le capitalisme s'est globalisé à la faveur du déclin de la *Sittlichkeit*, qui était une espérance contradictoire. L'État canadien, à l'avant-garde de la légitimation opportuniste d'une mutation qui se passe de lui, redonne aujourd'hui le contrôle des mœurs aux religions, faisant du *nomos* une affaire privée et transformant les religions en agences chargées de prévenir l'anomie « de nos sociétés » (comme aiment à répéter les programmistes), un peu comme les agences bancaires maintenant séparées de l'État préviennent l'inflation (dans nos sociétés). Les défenseurs de cette Utopie soutiennent que l'action civilisatrice et « symbolique » des religions pourra être contenue dans les limites tracées par les chartes et que les fonctions de l'État et du droit pourront être rabattues sur la fonction de police.

Le retour programmé du religieux

Il existe donc un amour « intellectuel » de la religion en général, c'est-à-dire du religieux, qui est basé, au mieux sur la sympathie généreuse à l'endroit de ceux qui sont encore inaptes à l'*Aufklärung*, au pire sur le mépris. Kant a trempé les doigts dans cette compréhension paternelle de la religion du peuple et le gros des philosophes de la religion y barbotent depuis lors. « Il y a des gens qui ont besoin de ça », entend-on, « d'ailleurs la religion est à la source du symbolique », rajoute l'éducateur, comme si elle avait le mérite d'élever à l'humanité ceux qui n'ont pas à leur disposition d'autre échelle pour y arriver. Bref, selon la sociologie des programmistes, les sociétés de mythe ou de cosmologie étaient des sociétés présymboliques puisqu'elles étaient sans religion, et il faudrait redouter que sans le travail de la religion le peuple n'abandonne la moralité qui le retient dans le troupeau et ne redescende vers cet âge

de pierre. Il faut donc, dit le programmist de la commission préfaçant le programmist du comité, éduquer « nos enfants » au dialogue religieux afin qu'ils découvrent par eux-mêmes les différentes visions de l'absolu qui ont nourri l'humanité et qu'ils rejettent celles qui ne leur conviennent pas. Vaste programme.

Cette manière de parler de l'opium du peuple, mais en se félicitant de sa distribution massive par une pastorale étatique dirigée par des thérapeutes, a déjà quelque chose de troublant. Mais quand la Cour suprême, se prenant sans doute pour le CRTC, découvre qu'il est de son devoir de garantir des pratiques qui ont *sincèrement* pour « but de communiquer avec une entité divine », comme elle le dit dans le résumé de l'arrêt Amselem, on se demande jusqu'où dans la théologie ira le droit. Comme la cour faisait face alors à une demande d'accommodement en faveur d'une pratique religieuse et que les prêtres appelés à son secours ne s'entendaient pas sur la question de savoir si cette pratique correspondait bien à une exigence réelle de cette religion, une majorité des juges de la Cour suprême convinrent que ce qui compte en la matière est la croyance *sincère* du requérant à l'effet que sa religion l'oblige bel et bien à la pratique litigieuse. Voici comment la commission Bouchard-Taylor a présenté ce jugement, dont elle fit le principe de son rapport :

On a longtemps exigé du demandeur revendiquant un ajustement ou une exemption qu'il démontre l'objectivité de sa croyance, c'est-à-dire l'existence, dans sa religion, de l'obligation ou du précepte invoqués. En d'autres termes, le demandeur devait démontrer que la croyance religieuse citée était conforme au dogme établi dans les textes ou reconnue par les autorités de sa religion. Cette approche a été rejetée dans la jurisprudence récente portant sur la liberté de religion. Dans l'arrêt Amselem (l'affaire de la souccah), la majorité des juges ont statué que les demandeurs n'étaient pas tenus de « prouver l'existence de quelque obligation, exigence ou précepte religieux objectif ». L'essentiel pour la cour est que le demandeur croie sincèrement que sa religion lui prescrit une pratique ou un acte donné. Nul besoin que des représentants religieux autorisés ou des experts confirment l'existence du précepte invoqué pour qu'une demande d'accommodement fondée sur la liberté de religion soit prise en délibéré. Le critère retenu par la cour est celui de la sincérité de la croyance : le demandeur doit démontrer qu'il croit véritablement être tenu de se conformer au précepte religieux en cause. Il s'agit là de ce que la cour a appelé une « conception personnelle et subjective de la liberté de religion¹³ ».

¹³ Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Gouvernement du Québec, 2008, p. 176.

Depuis que cette convention de crédulité au troisième degré est devenue la loi du pays (le juge croit que le requérant croit que sa croyance exige...), Charles Taylor l'a placée au cœur de son enseignement. Comme il l'a dit à de nombreuses reprises, si une personne croit que sa religion l'oblige à une pratique, cette obligation est pour elle une contrainte objective qui doit être accommodée par la société. On ne peut pas mieux dire la primauté accordée à la religion, au nom de la subjectivité, par ce libéralisme : l'État canadien doit, dans des limites raisonnables, adapter le droit et la société aux conséquences des croyances individuelles, même les plus déraisonnables, *pourvu que ce soient des croyances religieuses*.

Il est vrai que le rapport Bouchard-Taylor faisait bravement quelques gesticulations en direction de « convictions de conscience » non religieuses susceptibles d'être liées à « l'intégrité morale » de la personne (ils citent la croyance au respect des animaux d'un végétarien) et qui pourraient entraîner une obligation similaire pour la société d'accommoder une pratique qui leur serait associée ; mais comme il est clair que la sincérité d'une « obligation subjective » ne sera jamais si convaincante pour un juge que lorsqu'elle découle pour le requérant d'une croyance fondée sur un absolu qui exclut, de par sa nature même, la discussion, la délibération ou l'examen critique, il est clair aussi qu'il s'agissait là d'une hypothèse destinée à rester lettre morte et qui, de toute manière, se limitait à chercher des manières crédibles d'étendre le principe de religion. La Cour, en somme, se soumet d'autant plus servilement aux fabulations qu'elles se disent plus fermement indiscutables et qu'elles laissent moins de place au libre examen. Elle professe une dogmatique du dogmatisme. Les croyants sont pour elle des victimes de la religion qui doivent être accommodées et le droit qui s'applique aux pratiques qui servent à entrer en communication avec des entités divines vient cautionner les pratiques qui s'appliquent à multiplier les victimes de la religion.

Le problème dans cette affaire de « conception personnelle et subjective de la liberté religieuse » n'est certainement pas que les droits de la personne défendent la liberté religieuse : c'est là leur fonction. Le problème, c'est que cette conception place la Cour dans une position symétrique, et donc semblable, à celle de l'inquisition : le juge doit entrer dans la « sincérité » du justiciable, non pas pour le condamner mais pour le protéger. Le problème, c'est qu'elle fasse de la pratique de la liberté une affaire purement individuelle et qu'elle autorise sur cette base les religions à diviser les hommes autant que cela peut les servir, les invitant à consacrer des millions à des poursuites judiciaires byzantines et fantasques qui accroissent leur empire et leur prestige, qui consolident leur légitimité et qui font advenir dans la vie sociale, conformément au préambule de la charte, la primauté des dieux. En devenant une affaire de choix individuel, en effet, la religion ne relie plus les membres de la société mais segmente l'espace public, attire la quête de sens vers des absolus aversifs les uns aux autres, rejette le sacré hors du monde humain, reproduit des haines séculaires et en attise de nouvelles en organisant la compétition publique entre des

solidarités qui s'excluent mutuellement. Loin de prendre sur elles le poids des choses communes, les religions que l'on promeut tiennent la société pour un environnement dont elles cherchent à tirer les ressources nécessaires à leur propre reproduction en tant qu'organisations qui prétendent au monopole des moyens du salut.

S'imaginer que la démocratie des droits suffira à arbitrer les désordres religieux qui s'en viennent ou que le cours *Éthique et culture religieuse*, en enseignant le respect des religions, contribuera à limiter leurs prétentions, c'est se bercer d'illusions. Condorcet disait qu'il faut laisser l'éducation aux parents et fonder l'instruction publique sur l'enseignement des savoirs constitués ; or, pendant que la pastorale de l'adaptation à la société s'appliquait à remplacer les disciplines par les compétences parce que les premières faisaient violence aux élèves des milieux populaires, c'est avec un merveilleux sens de l'opportunité que les programmistes ont offert de mettre l'éducation à l'abri des parents de peur qu'ils n'empêchent « nos jeunes » d'accéder à l'identité postnationale.

L'identité est partout et segmente tout sur la base de la réification positive des attributs de la « personne » ; et le vaisseau amiral de l'identité, sa constitution juridique, c'est la religion, une réification de la transcendance. Brillant avenir de la rivalité mimétique des anciens.

| Résumés des articles

| MAESSCHALCK, Marc – Imaginaire instituant *versus* logique des sciences sociales |

Alors qu'Habermas choisit de prendre ses distances par rapport aux ressources de la critique psychanalytique du malaise social, Castoriadis persiste dans l'intérêt qu'il porte à cette critique. À la différence d'Habermas, Castoriadis estime en effet qu'une critique de la raison prétendant faire la vérité sur la praxis reste incomplète si elle manque la tendance des représentations théoriques à supposer comme déjà donnée la coupure imaginaire dont elles procèdent. La prétendue « logique des sciences sociales » repose sur le déni du rapport inconscient au signifiant qui constitue le réel.

Whereas Habermas chooses to back off from resources offered by the psychoanalytic critique of social discontent, Castoriadis' interest in it is enduring. Unlike Habermas, Castoriadis considers that any critique of reason that claims to get to the bottom of praxis remains incomplete if it ignores the tendency of theoretical representations to suppose the imaginary breach that they come from as already given. The so-called "logic of social sciences" relies on a denial of the unconscious relationship to the signifier which constitutes the real.

| VIBERT, Stéphane – L'imaginaire et le symbolique : Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss |

Élaborant une critique interne du marxisme qui le conduit à proposer une pensée de la création radicale et de l'imaginaire instituant, Castoriadis va dès les années 1960 amorcer la critique cinglante d'une mouvance intellectuelle alors en vogue, le structuralisme, considéré comme une exemplification « panlogique » du déterminisme scientiste qu'il honnit. La critique castoriadienne du structuralisme conjointra dès lors une contestation de ses soubassements épistémologiques à une condamnation de ses implications politiques. Cette contribution se propose d'approfondir la confrontation théorique entre Castoriadis et Lévi-Strauss, l'auteur central de la méthode structuraliste, en identifiant trois lieux spécifiques aptes à mettre en lumière les désaccords ontologiques irréductibles qui semblent ressortir de leurs œuvres respectives : tout d'abord, la nature et la finalité de l'anthropologie philosophique et sociale postulée à titre de fondement épistémologique; ensuite, la question nodale du « sens », articulée à l'appréhension des concepts de « code » et de « signification » ; enfin, la conception du social-historique comme totalité ou comme culture qui distingue fortement les deux analyses.

Elaborating on an internal critique of Marxism that leads him to propose a thought of radical creation and of institutive imaginary, Castoriadis will, right from the 1960s, undertake the scathing critique of a then fashionable intellectual movement, that of structuralism, considered a “panlogical” example of the scientific determinism he loathes. Castoriadian critique of structuralism will henceforth conjoin contestation of the latter’s epistemological foundations with condemnation of its political implications. This article proposes to further the theoretical confrontation between Castoriadis and the key author behind structuralist method, Lévi-Strauss, by identifying three specific sites likely to shed light on the irreducible ontological disagreement seemingly emerging from their respective works : first, the nature and finality of social and philosophical anthropology postulated as epistemological foundation; second, the nodal question of “meaning” articulated within the apprehension of the concepts of “code” and “signification” ; finally, the conception of the social-historical as totality or culture that strongly distinguishes both analyses.

| MARTUCCELLI, Danilo – Castoriadis et les trois voies de la socio-ontologie |

L’article propose une interprétation de l’œuvre de Castoriadis à partir de considérations socio-ontologiques. Après une rapide évocation de la principale fonction que l’ontologie a eue à la naissance de la sociologie, l’article se centre sur ce qui est devenu, au moins implicitement, le commun dénominateur des questions ontologiques dans la sociologie – le fait que la réalité est ce que résiste. Cette problématique est au cœur de trois grandes voies socio-ontologiques – la représentation, la production et l’action – qui, en dépit des emprunts réciproques, n’en tracent pas moins des problématisations indépendantes. L’intérêt de l’œuvre de Castoriadis est d’avoir proposé plus ou moins explicitement une socio-ontologie totale autour de l’imaginaire qui, cependant, comme l’article s’efforce de montrer, n’est finalement qu’une variante de l’ontologie de la représentation.

The article proposes an interpretation of Castoriadis’ work based on socio-ontological considerations. Following a quick evocation of the main function that ontology had at the birth of sociology, the article focuses on what has become, at least implicitly, the common denominator of ontological issues in sociology –the fact that reality is that which resists. Such a problematic is at the heart of three major socio-ontological paths – representation, production and action –, which, despite reciprocal borrowing, nevertheless constitute independent problematization. The interest Castoriadis’ work is to have more or less explicitly proposed a total socio-ontology around the imaginary which, however, as the article strives to show, is finally only a variant of the ontology of representation.

| TRANCHANT, Thibault – Castoriadis et la critique sociologique du sujet transcendantal |

La théorie castoriadienne de la connaissance prolonge et renouvelle un des gestes philosophiques de la sociologie, remobilisé ensuite notamment par la phénoménologie, à savoir la réinscription critique du sujet de la connaissance, plus particulièrement le sujet transcendantal, à l'intérieur de ses conditions sociales de possibilité. Dans cet article, la variante castoriadienne de la critique sociologique du sujet transcendantal est examinée. Nous commençons par expliciter les liens qu'établit Castoriadis entre la critique de la « pensée héritée » et celle de la raison sociologique. Ceci étant acquis, nous dégageons les axes centraux de sa critique de la sociologie, base sur laquelle il développe sa propre théorie sociale, la théorie de l'institution imaginaire de la société. Enfin, nous nous tournons vers la spécificité de la critique castoriadienne du sujet transcendantal, qui tient, d'une part, à une problématisation aiguë des rapports entre création et vérité et, d'autre part, à son inflexion politique.

Castoriadis' theory of knowledge renews one of the most distinctive schemes of sociological theory – extended later by the phenomenological tradition –, that is to say the critical inscription of the subject of knowledge, more particularly the transcendental subject, within its social condition of possibility. In this article, we therefore study the specificity of Castoriadis' sociological critique of transcendental subject. First, we make explicit the relationship he establishes between the critique of “inherited thought” and the sociological reason. Then, we explain the core of his critique of sociological tradition, which allows him, in return, to build his own sociological theory, his famous theory of social imaginary. Finally, we exhibit the specificity of his critique of the transcendental subject. We argue that it lies, on the one hand, on an acute problematizing of the relationship between creation and truth and, on the other, on its political inflexion.

| GENDREAU, Geneviève – La saisie du social-historique : création et méthode chez Castoriadis |

Ce texte explore les propositions épistémologiques de Castoriadis, d'abord à partir de sa critique des sciences sociales, qui montre l'occultation systématique dont le social-historique a fait l'objet. Contre cet héritage des sciences sociales seront examinées ses propositions faisant de l'imaginaire social le lieu de l'institution de toute société. Si Castoriadis ne récuse en rien l'apport des méthodes explicatives et compréhensives en sciences sociales, il spécifie toutefois la région de l'être du social-historique qu'elles sont à même d'éclairer : ses éléments ensidiques, dans le cas des premières ; ses significations imaginaires sociales, dans le cas des secondes. Toutefois, son originalité pour les sciences sociales apparaît dans la nécessité d'une élucidation du noyau même des significations sociales, laquelle ne saurait être pensée en dehors de

ses liens, politiques, au projet d'autonomie, ni en dehors de son ontologie de la création/destruction radicale.

This paper examines Castoriadis' epistemological proposals, starting with the core of his critique of social sciences, namely their systematic ignorance the social-historical. Against this sociological legacy, Castoriadis indeed argues that all societies institute themselves through social imaginary. If Castoriadis never dismissed traditional explicative and comprehensive methods in social sciences, he nevertheless specified their relevance area with regard to the social-historical : explicative methods can only reach the "ensidical" domain of being while the comprehensive ones are well suited for understanding social imaginary significations. However, Castoriadis' originality in social sciences is tied to the necessary "elucidation" of social significations' core, an endeavour intimately, indeed politically, connected with the project of autonomy and with its ontology of radical creation and destruction.

| PIQUÉ, Nicolas – Réalité, strates et chaos : enjeux historiographiques de l'œuvre de Cornelius Castoriadis |

L'objet de cet article consiste à lire les historiens contemporains à partir des concepts de Castoriadis. Les notions de chaos et de strate permettent de penser la dynamique fondamentale et ouverte de l'histoire. Les lectures successives de divers paradigmes historiques (F. Braudel, C. Ginzburg, E. P. Thompson, l'histoire connectée) nous permettront d'en préciser la singularité, d'en cerner la portée heuristique, mais aussi d'en discuter les difficultés, qui ont trait à la question du mode de pensée de la création historique, dont Castoriadis souligne la dimension historique essentielle. Lire les historiens à partir de Castoriadis conduit à scruter les conditions d'émergence de nouvelles formes tout en participant à une lecture vivante de son œuvre.

The purpose of this article is to read contemporary historians in the light of Castoriadis' concepts. The notions of chaos and stratum make it possible to think the fundamental and open dynamics of history. Successive readings of various historical paradigms (F. Braudel, C. Ginzburg, E. P. Thompson, connected history) will allow us to specify its singularity, to identify its heuristic scope but also to discuss its difficulties related to the question of how historical creation should be conceived : Castoriadis emphasizes its primordial historical dimension. Reading historians through Castoriadis makes it possible to scrutinize the conditions for the emergence of new forms while participating in a living reading of his work.

| OUELLET, Maxime – Castoriadis et la critique de l'économie politique |

Dans le cadre de cet article, nous analyserons le rapport qu'entretient Castoriadis avec la critique de l'économie politique élaborée par Marx et le marxisme. Nous voulons souligner que la théorie critique de la société capitaliste moderne formulée par Castoriadis demeure fortement inspirée par la pensée de Marx, pensée de laquelle il n'a jamais véritablement réussi à se libérer, et ce, en dépit de sa prétention à instituer une rupture définitive avec cette dernière. Cette première trame argumentative servira d'assise pour juger de la postérité de la pensée castoriadienne dans les sciences sociales contemporaines en général, et dans le domaine de l'économie politique et de la sociologie économique en particulier. Nous montrerons que certains éléments de sa pensée nourrissent la réflexion contemporaine en sociologie économique et en économie politique critique. Tant sa critique du marxisme traditionnel que sa réflexion sur le rôle des représentations dans l'orientation de l'agir économique trouvent écho dans certains travaux contemporains en économie politique critique qu'on pourrait qualifier de « post-marxistes ».

In this paper, we will analyze the relationship between Castoriadis and the critique of political economy developed by Marx and Marxism. We wish to emphasize that the critical theory of the modern capitalist society articulated by Castoriadis remains strongly inspired by Marx's thought, a thought from which he never really succeeded to free himself, despite his claim to depart radically from the latter. This first argumentative plank will provide a basis for judging the posterity of Castoriadis philosophy in the contemporary social sciences in general, and in the field of political economy and economic sociology in particular. We will show that certain elements of his thought feed contemporary thinking in economic sociology and critical political economy. Both his criticism of traditional Marxism and his reflection on the role of representations in economic practices are echoed in some contemporary works in critical political economy that could be described as "post-Marxist".

| COUTU, Benoît – Idée de révolution et faire révolutionnaire chez Cornelius Castoriadis |

La philosophie politique de Cornelius Castoriadis est aujourd'hui réactualisée par nombre d'auteurs qui s'y réfèrent afin de jeter des bases théoriques à un renouveau des institutions politiques qui seraient plus aptes à faire face aux défis que nous impose le XXI^e siècle. C'est dans ce contexte que nous proposons de revisiter sa théorie de la révolution. Pour ce faire, nous commencerons par la présentation de sa conception de la révolution, tant du point de vue historique que conceptuel. Nous exposerons par la suite les conditions objectives de possibilité qu'il met de l'avant, lesquelles sont agencées avec le désir comme conditions subjectives du passage à l'acte révolutionnaire. Nous verrons alors que celui-ci est pensé comme un *faire* dont le philosophe place en son centre la créativité dans et pour l'histoire.

The political philosophy of Cornelius Castoriadis has been revived by many authors who refer to it in order to lay the theoretical foundations for a renewal of political institutions more appropriate to face the challenges imposed by the 21st century. It is in this context that we propose to revisit his theory of revolution. To do this, we will begin by presenting his understanding of revolution, both historically and conceptually. We will then expound the objective conditions of possibility he puts forward, which are articulated with desire as the subjective conditions for the passage to the revolutionary act. We will see then that the latter is thought as a doing, at the core of which the philosopher places creativity in and for history.