

## **CASTORIADIS ET LA CRITIQUE DES SCIENCES SOCIALES\***

**Gérard Berthoud, Genève**

Dans cette oeuvre, riche et difficile, nourrie par les savoirs psychanalytiques et philosophiques, nous trouvons l'une des rares réflexions actuelles sur l'homme et la société pour penser radicalement la nature, les limites et la raison d'être des sciences sociales.

Contre la tendance toujours aussi forte de la fragmentation des sciences, Castoriadis réfute très explicitement les barrières disciplinaires telles qu'elles ont été instaurées à partir de la fin du XVIIIe siècle, à commencer par l'économie politique classique qui se détacha ainsi d'une philosophie générale de la société. Aujourd'hui, une telle fragmentation pose avec une acuité accrue le problème de la signification même de ces micro-savoirs, sauf à les réduire à des disciplines prétendument opérationnelles.

Peut-être est-ce en raison d'une telle orientation que le recours de Castoriadis aux sciences sociales, particulièrement à l'anthropologie et à la sociologie, soit si faible. De toute évidence, les "disciplines anthropologiques", avec leurs objets "psychiques" et "social-historiques", sont soumises à une critique radicale. N'affirme-t-il pas que ces disciplines sont dès le départ dans un état de crise permanente (voir 1978: 189).

Pour la sociologie, il mentionne d'emblée son problème crucial, celui des conditions mêmes de son existence. Et Castoriadis de poser une question trop souvent occultée : "Y a-t-il un niveau de réalité propre qui serait le social, et comment pourrait-on, au-delà de ce mot, le concevoir?" (1978: 196). Aucune surprise donc à constater que la sociologie se trouve prise entre deux perspectives antinomiques, mais toutes deux réductrices, à savoir le holisme et l'individualisme. L'essentiel échappe alors à une telle dichotomie, la nature de la relation entre le tout et ses diverses parties, qu'il s'agisse d'individus ou d'institutions.

Pour ce qui est de l'anthropologie, le rejet est encore plus expéditif. Mais faut-il accepter sans autre que la contribution d'Engels sur la famille, la propriété et l'Etat "fait réfléchir davantage que la grande majorité des travaux ethnologiques

modernes" (1975: 212)? Les critiques radicales contre le structuralisme lévi-straussien sont par contre à prendre très au sérieux dans sa tendance à privilégier la syntaxe au détriment de la signification. Mais faut-il rappeler que le structuralisme français ne constitue qu'une approche parmi plusieurs autres en anthropologie.

De ces rapides constatations, il ressort bien évidemment que les séparations disciplinaires mènent à une impasse. Dans leur état actuel, les "disciplines anthropologiques" se présentent comme un vaste chantier avec des matériaux de qualité très variable.

### **Une construction totalisante**

Castoriadis élabore une oeuvre qui tente d'éviter tous les pièges qu'il relève dans son inventaire critique des "disciplines anthropologiques". Cette oeuvre, pour ne pas en pervertir le sens, doit être saisie comme l'englobement voulu, explicite, hautement revendiqué de trois moments ou de trois composantes. Nous y trouvons en effet une théorie portant à la fois sur le sujet, sur la société et sur l'histoire, c'est-à-dire sur les régions ou les objets psychiques et social-historiques; une interrogation philosophique; enfin, une visée et un projet politiques.

Mon intention ici est de me centrer sur le moment théorique. Engagé dans une réflexion fondamentale à l'intérieur même des sciences sociales et porté à en critiquer des aspects essentiels, ma préoccupation actuelle est d'abord de comprendre plutôt que de "comprendre et transformer" (Castoriadis 1975: 229). Dans une telle perspective, l'oeuvre de Castoriadis apparaît comme une contribution irremplaçable pour s'engager dans une approche renouvelée et exigeante des savoirs sur l'homme et la société. Certes, je suis conscient que cette manière d'isoler le moment théorique va tout à fait à l'encontre de l'esprit dans lequel Castoriadis a conçu l'ensemble de son oeuvre. Et pourtant je partage l'idée d'un lien indissociable entre théorie sociale et interrogation philosophique, entre la nécessité de rechercher une rigueur conceptuelle et l'exigence impérieuse de nous interroger sur ce que nous faisons. De même, je comprends que Castoriadis soit d'abord un penseur politique et que son travail

théorique et philosophique serait inachevé et dénué de pertinence pour lui s'il ne l'amenait pas à exprimer un choix politique, sous sa propre responsabilité et non pas en se réclamant d'une certitude idéologique.

C'est donc pleinement conscient des intentions de Castoriadis et de la signification de son oeuvre que prudemment je porte mon attention ici sur sa théorie, pour en discuter quelques points essentiels. Certes, je crois deviner à l'avance les réponses que Castoriadis me ferait et surtout les objections qu'il me présenterait. A commencer par me répondre que sa tâche n'est pas de "dire ce qui est", mais de "faire être ce qui n'est pas" (1975: 230). Et pour cela, nul doute que la théorie est d'un secours "limité et essentiellement négatif" (1978: 315).

Résolument transdisciplinaire, l'apport théorique de Castoriadis s'élabore à partir de quatre questions-clés, cloisonnées chacune le plus souvent à l'intérieur d'une "discipline anthropologique" spécifique:

- Qu'est-ce que le sujet humain?
- Comment une société tient-elle ensemble ou sur quoi se fonde le lien social?
- Pourquoi les sociétés se transforment-elles au cours du temps?
- Comment comprendre les différences entre les sociétés?

Pour répondre à de telles questions, constitutives de tout discours sur l'homme et la société, Castoriadis définit les deux catégories de la psyché et du social-historique sur lesquels il centre toute sa réflexion. Cependant, refusant de s'engager dans une voie spéculative pour dire le commencement du monde, Castoriadis, contre toute "postulation mythique des origines", pose "l'impossibilité d'isoler cette psyché d'un continuum social qui ne peut exister s'il n'est toujours déjà institué" (1975: 203). Posée d'entrée de jeu, une telle complexité constitue un véritable défi théorique. Contre tout réductionnisme holiste ou individualiste, Castoriadis s'astreint à considérer que "société et psyché sont inséparables et irréductibles l'une à l'autre" (1975: 431).

### **La variété des formes social-historiques**

Pour comprendre les différences entre les sociétés dans le temps et dans l'espace, Castoriadis met en oeuvre des idées et des concepts souvent difficiles

à saisir dans leurs inextricables relations et marqués par le rejet de toute théorie déterministe.

A suivre Castoriadis, il y a une identité entre tous les hommes, celle de la psyché a-rationnelle et a-sociale et qui renvoie à l'indétermination de l'imagination radicale; il y a ensuite une identité entre les sociétés et les cultures, celle qui s'exprime dans un social-historique défini par un imaginaire social instituant; il y a enfin une "identité naturelle des hommes" (1975: 283).

A partir de cette triple identité, les hommes créent des sociétés qui façonnent ces mêmes hommes. Néanmoins, chaque société est spécifique et réductible à nulle autre. Comment penser alors les différences entre les sociétés?

Toute l'argumentation de Castoriadis repose sur la catégorie initiale de l'imaginaire ou plus rigoureusement de l'"imaginaire dernier ou radical", cette "capacité de faire surgir comme image quelque chose qui n'est pas et n'a pas été". Les produits d'un tel imaginaire se définissent comme l'imaginé ou mieux l'imaginaire effectif, comme univers de significations. Ces significations ne trouvent donc leur fondement ni dans le réel ni dans le rationnel.

Cet imaginaire radical se retrouve à la fois dans la psyché comme imagination radicale et dans le social-historique comme imaginaire social. Dans ce dernier cas, les significations imaginaires sociales "tiennent la société ensemble" (1978: 315). Ou encore, "ce qui tient une société ensemble, c'est le tenir ensemble de son monde de significations" (1975: 481).

En bref, l'imaginaire est une "condition d'existence" de toute société humaine. Sans lui, c'est la fonctionnalité même du social qui serait indéterminée. De même toute histoire serait impossible et inconcevable, en dehors d'un tel imaginaire. Enfin, les conditions de possibilité même des différences disparaîtraient en l'absence d'une telle capacité, qui n'est en soi ni "bonne" ni "mauvaise" et qui peut entraîner l'homme aussi bien dans les voies de l'aliénation la plus tragique que dans celles de la création libératrice (voir 1975: 186).

A partir de l'hypothèse de l'imaginaire radical, avec toutes ses implications au niveau de la psyché et du social-historique, Castoriadis s'engage à plusieurs reprises dans une critique sans concession contre la "pensée héritée" et contre

les "auteurs plats", qui éliminent l'imaginaire et réduisent ainsi l'individu comme la société à des déterminations renvoyant finalement toutes à l'ordre naturel. Avec une telle manière de voir, dans l'humanité et son histoire, la seule continuité dans l'évolution du vivant, c'est toute la spécificité du proprement humain qui est ainsi occultée. C'est encore l'univers des significations, dans la singularité de leur contenu, qui disparaît au profit, dans le meilleur des cas, du formalisme d'une syntaxe culturelle. Ou encore, dans une perspective matérialiste, c'est le rabattement de la capacité imaginaire dans le seul univers de l'aliénation comme mode de compensation, en raison d'une maîtrise limitée du réel (voir 1975: 184). L'originalité de Castoriadis est donc de construire tout son savoir sur l'homme et la société à partir de sa catégorie centrale de l'imaginaire radical contre toutes les approches confondues qui, d'une manière ou d'une autre, rejettent, limitent ou travestissent une telle capacité humaine.

Il me faut maintenant apprécier dans toute leur ampleur les effets d'une telle catégorie dans la pensée de Castoriadis. A commencer par son affirmation, combien hétérodoxe pour les tenants des savoirs "normaux", de l'indétermination du sujet et de la société. L'imaginaire, dans sa radicalité, est "création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question de 'quelque chose'. Ce que nous appelons 'réalité' et 'rationalité' en sont des oeuvres" (1975: 7-8). Pas de doute, il y a dans l'homme, à suivre Castoriadis, une capacité d'imaginer "à partir de rien".

Bien évidemment, une telle indétermination se retrouve dans le mode d'être historique des sociétés. L'histoire n'est donc pas comme processus global une évolution mais une création. Contre l'idée de la "pensée héritée", pour laquelle il y a un "sens de l'histoire", contre l'idée que l'histoire est une "séquence déterminée du déterminé", Castoriadis n'hésite pas à parler de l'"émergence de l'altérité radicale", de "création immanente" ou encore de "nouveau non triviale" (voir 1975: 256). Ce qui se dégage clairement de telles affirmations, et qui infirme radicalement la vérité des savoirs déterministes, c'est bien l'absence de tout fondement ultime du social-historique et de ses diverses institutions, sinon celui de ses significations imaginaires en vue de rendre la vie intelligible

pour l'homme dans une société spécifique. Tout s'organise à partir d'un univers de croyances, et non pas à partir de quelques déterminations extérieures à la nature même du social-historique, dans des significations incarnées dans des institutions.

La radicalité de tels propos, si ces derniers étaient pris à la lettre, ne manquerait pas de laisser croire à une pensée en tous points symétrique et inverse à celle que Castoriadis dénonce. Contre la détermination et le causalisme réducteur et absolu, pourrait alors s'opposer l'indétermination d'un imaginaire sans limites. Mais il n'en est rien. L'arbitraire de l'indétermination psychique et social-historique n'est pas total. Ici, la théorie de Castoriadis se complexifie en posant que l'individu comme la société sont à la fois en continuité et en discontinuité par rapport au monde naturel. Il y a à la fois un "étayage" et une rupture, donc paradoxalement une création avec quelque chose, mais à partir de rien. En somme, la création n'est pas "cum nihilo", c'est-à-dire sans moyens, tout en étant, en tant que forme, "ex nihilo" (voir 1988: 101-102). L'"étayage", emprunt au vocabulaire freudien, traduit donc l'idée, en dehors de toute détermination mais aussi de toute liberté, que la nature – celle de l'homme et la nature extérieure – "fait exister des butées, ou des limites, à l'institution de la société; mais la considération de ces limites ne fournit que des trivialités" (1975: 313). Là encore, Castoriadis prend le contre-pied, de manière sans doute très provocatrice, de tout un ensemble de courants dans les sciences biologiques et sociales, qui prétendent trouver les conditions d'existence sociale et culturelle de l'humanité dans un soubassement biologique déterminant.

Une telle rupture entre l'ordre naturel et l'ordre social-historique, qui s'opère à l'intérieur d'une "marge d'indétermination", nous permet de devenir des êtres proprement humains et pas simplement d'autres êtres vivants soumis aux seules contraintes de la survie. "Le monde de significations ... émerge comme l'autre de la nature" (Castoriadis 1975: 474).

Mais est-ce possible de considérer que la rupture est si fondamentale? Les "dressages sont pratiquement tout-puissants car il n'y a pas de 'nature humaine' qui pourrait leur offrir une résistance, car, autrement dit, l'homme ne naît pas en

portant en lui le sens défini de sa vie" (1975: 35). Ou encore, "dans le processus de la socialisation de la psyché, l'institution de la société peut, trivialisations mises à part, à peu près tout faire", avec cependant une restriction, celle que lui impose "la nature de la psyché" (1983b: 441-442). Ce que Castoriadis tend à ranger sous le vocable de trivialité mériterait pour le moins un sérieux examen, avant de pouvoir ainsi s'en débarrasser. Pour prendre une image architecturale, même si la forme d'une maison n'est pas déterminée par les matériaux disponibles, il n'empêche que la nature et la qualité de ces derniers ne sont pas sans effet sur la variété possible des formes de construction. Aussi, ne serait-il pas essentiel de connaître les caractéristiques des matériaux que constituent l'échafaudage naturel du social-historique? Mais là apparaît bien sûr une difficulté majeure, celle de la nature de la relation entre les sciences biologiques et humaines.

Une même interrogation ne peut manquer de surgir sur le bien-fondé de la vue originale de Castoriadis, pour savoir s'il y a ou non des limites à la variabilité des formes sociales et culturelles. Faut-il rappeler ici qu'il n'y a aucun consensus quant à savoir si la variété des sociétés est infinie ou si, au contraire, en dépit de certaines apparences, le champ des possibles est malgré tout restreint. Il se pose ici la redoutable question des universaux culturels, qui ne renvoie pas uniquement à des contraintes d'ordre biologique et écologique, mais aussi à la nature même de la psyché. Aussi, parler d'"infinie variété dans les formes" ou, de manière plus prudente, d'"une variété apparemment sans limite de formes sociales", n'est-ce pas en rester aux aspects les plus immédiatement visibles et manifestes des réalités culturelles et sociales? Plusieurs exemples d'études anthropologiques montrent qu'un ensemble d'ethnies, dans leur tradition, constituent autant de variations d'un univers de significations partagées.

Castoriadis a cependant pleinement raison quand il s'élève avec force contre toute forme de déterminisme réductrice des diversités social-historiques. C'est ainsi qu'il relève l'incohérence de ceux qui "au nom de l'esprit scientifique et rigoureux" parviennent "une fois de plus à cette conséquence scientifiquement

monstrueuse : des facteurs constants produisent des effets variables" (1975: 426).

Pour éviter une erreur aussi grossière, faut-il alors se satisfaire d'une vue relativiste du monde? Telle n'est certes pas la voie suivie par Castoriadis. Ce dernier pose sans ambiguïté les limites du savoir – et donc de son propre savoir – sur l'homme et la société. La première règle de sagesse est celle d'admettre, en en tirant toutes les implications cognitives et normatives, que le penseur est par nécessité un être à la fois "dans et de l'histoire" et "dans et de la société" (1975: 46). A l'impossibilité d'un savoir absolu ou même d'un savoir décentré, s'oppose la normalité d'un savoir relatif par rapport à son propre univers social-historique. Relativité du savoir certes, vue relativiste sur le monde sûrement pas. Ni d'ailleurs un relativisme méthodologique fondé sur l'idée illusoire de penser l'altérité culturelle dans ses propres catégories, s'imaginant ainsi être en mesure de mettre entre parenthèses sa propre manière de voir le monde et la société.

Logiquement, la position de Castoriadis entraîne un effet méthodologique défini par lui-même comme une antinomie, celle de "l'application rétroactive des catégories, de 'projection en arrière' de notre façon de saisir le monde" (1975: 226). Il ne s'agit pourtant pas d'une projection sociocentrique ou d'un universalisme ethnocentrique. En effet, une telle connaissance de l'autre vaut d'abord pour son éclairage en retour. Ce détour par l'autre revient à s'interroger sur son propre monde, pour le relativiser et en repenser ainsi ses propres catégories. "Cannibalisme spirituel" pour certains, mais "nous, pas plus qu'eux, n'y pouvons rien", réplique Castoriadis en posant ainsi très clairement les limites de sa réflexion théorique : "notre projet d'élucidation des formes passées de l'existence de l'humanité n'acquiert son sens plein que comme moment du projet d'élucidation de notre existence" (1975: 230). C'est dire que, dans une telle perspective, nombre de questions sont dénuées de sens. A commencer par celle de savoir pourquoi le mode d'être et d'organisation de l'homme et de la société s'inscrit fondamentalement dans l'univers des significations.

Posant, au départ de toute sa réflexion, l'imaginaire radical, dans sa double modalité subjective et social-historique, Castoriadis affirme clairement qu'un tel élément échappe cependant pour l'essentiel à notre pensée. Ce qui signifie en toute logique que les questions sur les origines, les causes et les fins quelles qu'elles soient ne peuvent être posées, sauf à donner des réponses qui redoublent les questions. Faut-il rappeler que Castoriadis construit son argumentation à partir d'une psyché toujours déjà socialisée, bien qu'il la définisse par ailleurs comme a-sociale et un social-historique toujours déjà institué.

En bref, tout ce qui précède est clair. Dans la perspective de Castoriadis, deux critères, étroitement imbriqués, doivent orienter ceux qui exercent leur pensée sur l'homme, la société et l'histoire. Un tel savoir se définit d'abord par sa pertinence par rapport à nous-mêmes, ce qui n'a bien sûr rien à voir avec une prétendue utilité. Au contraire, il s'agit d'un savoir propre à nous permettre une compréhension de nous-mêmes dans nos actions et dans nos idées. Et cette pertinence, qui se retrouve, par exemple, dans la manière de classer les sociétés, n'est pas concevable sans l'expression d'une préférence comme "la responsabilité de choisir politiquement certaines valeurs" (1983a: 296).

Pour un penseur politique comme Castoriadis, le travail théorique et philosophique serait en effet inachevé et dénué de pertinence pour nous aujourd'hui et par rapport au problème qui se pose à nous, si parmi toutes les créations social-historiques réalisées ou non une préférence n'était pas explicitement avancée et pleinement assumée.

### **Le grand partage: hétéronomie et autonomie**

Pour Castoriadis, son choix se porte tout entier sur l'autonomie du sujet et de la société. C'est donc à partir d'une telle préférence qu'il va établir la pertinence de son savoir. Ainsi pour sortir de la simple constatation d'une multiplicité des formes social-historiques et pour éviter de s'enfermer dans la relativité du savoir, Castoriadis place toutes les sociétés en deux grandes catégories distinguées l'une de l'autre par une "rupture radicale".

L'hétéronomie et l'autonomie opèrent un grand partage entre l'humanité. Sont hétéronomes les "sociétés mythiques" ou les "sociétés archaïques" et un grand nombre de "sociétés dites 'historiques'" ou sociétés traditionnelles. Pour la catégorie des sociétés porteuses d'un projet d'autonomie, ne restent alors que la Grèce ancienne et la modernité occidentale.

Les sociétés hétéronomes sont celles qui ne possèdent aucune organisation propre à interroger les principes sur lesquels elles reposent. Elles occultent et voilent ainsi leur propre auto-institution. L'hétéronomie par excellence est bien sûr la religion. Toute institution trouve ainsi sa source dans une sphère extra-sociale.

L'autonomie, dans sa pleine réalisation, implique l'auto-institution de la société de manière explicite et lucide. Elle suppose une interrogation illimitée sur l'univers institué et une pratique démocratique affirmée.

Cette coupure, dans sa radicalité, instaure une vue dualiste de l'humanité, entre une partie qui est à l'intérieur de l'univers clos du mythe et des croyances religieuses et une autre qui repose sur la pensée ouverte de la philosophie et de la science. Il y a donc l'humanité de l'avant, prisonnière de la méconnaissance, et celle de l'après, éclairée par la connaissance. Une telle dichotomie, dans sa généralité, est largement répandue. Elle exprime la classique opposition entre "eux" et "nous", "primitifs" et "civilisés" ou encore tradition et modernité. Elle se retrouve dans un grand nombre de vues dualistes, proposant deux termes dont l'un est le plus souvent la négation de l'autre. Elles accusent ainsi les différences entre les deux univers, au point de scotomiser toute similitude et de donner l'image de deux mondes incommensurables et irréductibles.

Et pourtant, à parcourir les données fournies par les savoirs historiques et ethnographiques, une telle discontinuité renvoie bien davantage à une distorsion méthodologique qu'à la "réalité" des sociétés autres. Leur prétendue clôture cognitive absolue ne résulte-t-elle pas d'abord d'un souci de cohérence du chercheur porté ainsi à sélectionner, consciemment ou non, des données propres à lui permettre de construire une culture, une idéologie, une cosmogonie ordonnées et logiques? Opposer à cette fermeture ainsi conçue,

l'ouverture de la pensée et de la connaissance, comme mode d'être partiel d'une infime minorité de personnes dans la société actuelle, ajoute encore un facteur supplémentaire de discrimination. Il y a là comme un vice qui altère l'idée de la rupture radicale.

Mais dans l'oeuvre de Castoriadis, cette idée d'une rupture radicale entre nous et les autres n'est pas seule en jeu. La rupture est aussi donnée comme partielle, opposant alors les sociétés selon la bipolarité hétéronomie forte et faible. Dans cette perspective, aucune société réelle ne peut être qualifiée d'autonome, au sens plein du terme, et l'autonomie est alors véritablement de l'ordre du projet politique. La Grèce et la modernité occidentale apparaissent, cette fois, comme les résultantes de "deux ruptures imparfaites et incomplètes" (1982: 120). En toute rigueur, l'autonomie n'est nulle part. Toutes les sociétés sont hétéronomes. Mais, certes, dans l'une d'entre elles, une possibilité de décentration culturelle existe avec la faculté de se mettre soi-même en perspective. Encore qu'il faudrait tempérer une telle qualité intellectuelle, liée de manière indissociable à l'univers hétéronome de la recherche illimitée de la maîtrise du monde.

Il faut cependant bien reconnaître à Castoriadis le plein droit de ne s'intéresser vraiment qu'à la seule rupture dans l'histoire qui lui paraisse révolutionnaire. C'est bien pourquoi son objectif est d'oeuvrer en vue d'une "nouvelle rupture", celle qui devrait donner naissance à la société intégralement autonome. Il l'envisage d'ailleurs avec une remarquable lucidité, peu fréquente chez les penseurs et les philosophes trop assurés de la vérité de leurs propos. Ainsi, pour lui, "en aucun domaine, même pas de la 'pure' philosophie, il n'y a d'interprétation qui ne soit liée à un projet et à une volonté". Dès lors, "je fais l'interprétation que je fais de l'histoire du monde occidental et du monde tout court depuis deux siècles au mieux de mon savoir, de mes capacités, de mes possibilités de déjouer les innombrables pièges que les choses et moi-même nous nous dressons dans cette recherche. Mais je la fais aussi en fonction d'une volonté politique, qui a pour corrélat, hors de moi, un projet révolutionnaire que je n'invente pas, qui est incarné, créé dans et par l'histoire effective" (1977: 213). Aussi, malgré la présence massive de l'hétéronomie dans toute l'histoire

de l'humanité, et aujourd'hui sous la forme impressionnante du marché et des techno-sciences, Castoriadis peut en toute logique considérer que "nous ne pouvons pas 'expliquer' l'hétéronomie de la société, ni pourquoi la religion a été jusqu'ici une composante centrale de l'institution de la société" (1982: 129-130). Contre cette auto-institution de la société non-pensée, non-explicitée, contre cette auto-crédation du social-historique vécu comme auto-aliénation, Castoriadis concentre tous ses efforts pour "dire ce qui n'est pas", mais ce qui pourrait être.

Ce qui pourrait paraître comme une contradiction dans le foisonnement des pensées de Castoriadis n'en est finalement pas une. Il peut en effet, pour promouvoir son projet politique, se réclamer à la fois d'une "rupture radicale" et d'une rupture partielle. La radicalité résiderait dans le triomphe contre le mythe de la logique identitaire, sous la forme, entre autres, du questionnement philosophique et théorique. Mais il resterait une fois encore à se demander s'il ne serait pas plus conforme à l'état actuel de nos connaissances de partir de la complexité et de l'hétérogénéité des sociétés autres, pour ne pas les ramener au seul pôle de l'hétéronomie, en fin de compte totalement négatif et renvoyant notamment aux préjugés séculaires sur les sociétés archaïques, prises dans les inévitables contraintes du conformisme tribal. Mais cette "rupture radicale" pose en fait pour Castoriadis les conditions de possibilité mêmes de l'autonomie du sujet et de la société. Cependant, cette rupture est simultanément partielle, car parmi les significations imaginaires sociales centrales, qui assurent l'unité de notre société, celles qui relèvent de l'hétéronomie dominent largement.

Dès lors, nulle surprise à voir Castoriadis considérer que le projet d'une autonomie est "hautement improbable", mais "quand même possible" (1986: 113).

### **Du triomphe des significations économiques**

Ce relatif optimisme, Castoriadis le fait reposer, comme nous l'avons déjà vu, sur l'idée organisatrice de toute sa construction théorique et politique, celle d'un imaginaire radical qui se manifeste dans la capacité des hommes à créer des cultures et qui simultanément façonnent ces mêmes hommes. Mais toute

création s'autonomise, une fois instituée, pour devenir vérité sacrée. Une seule culture, la nôtre, créatrice de l'autonomie, échappe à cette fermeture. C'est pourquoi, à suivre Castoriadis, elle peut éclairer les autres pour leur montrer la voie, en vue de sortir de leur auto-aliénation. C'est dire que cette capacité de créer des significations toujours différentes aboutit, en fin de compte, à rester prisonnier chaque fois dans sa différence singulière. Nous serions donc les seuls en mesure de montrer au monde que dans l'univers des significations sociales rien n'est jamais irréversible.

Mais pour apprécier pleinement la position de Castoriadis, encore ne faut-il pas simplifier ses vues sur la modernité, constituée par deux éléments antinomiques. Pour le dire explicitement, ce sont la démocratie et le capitalisme. D'une part, l'émancipation du sujet autonome et la capacité d'auto-limitation de la société; de l'autre, le désir jamais assouvi de maîtrise du monde naturel et humain, et la promotion d'un individu indépendant et "égoïste" au sens économique. Il y a donc là deux "noyaux de l'imaginaire occidental moderne", dont Castoriadis relève lui-même que l'un actuellement triomphe et que l'autre subit une indéniable éclipse (voir 1987: 296).

Ainsi en toute lucidité, pour penser une nouvelle société, Castoriadis ne se cache nullement les difficultés. A plusieurs reprises, il constate et même analyse l'envahissement des logiques techno-scientifiques et marchandes avec l'inévitable repli des individus sur leur sphère privée.

Dès lors, il nous paraîtrait nécessaire d'aller au-delà de la seule constatation de l'opposition entre capitalisme et démocratie – contestée par certains d'ailleurs – pour réfléchir sur la nature du lien entre ces deux significations imaginaires sociales. Seulement alors, peut-être, l'Occident pourrait-il se poser comme exemple à suivre pour les autres. Pour l'heure, le poids de l'Occident sur le reste du monde se fait sentir à travers des formes hétéronomes de la richesse et du pouvoir.

Pour n'en rester ici qu'à la seule sphère marchande, l'attraction qu'exerce le marché est telle qu'il pourrait devenir le mode d'être et d'organisation de l'humanité. L'emprise actuelle du marché rend certes encore plus improbable la venue de l'autonomie. Pourquoi une telle fascination? Toute une pensée

critique nous a appris que le marché est intrinsèquement mauvais, mais alors pourquoi tout le monde y aspire? Pourquoi enfin la généralisation planétaire du marché, mais non pas de la démocratie? Ces questions peut-être sans réponse effective n'en posent pas moins des problèmes redoutables pour le projet politique défendu par Castoriadis. Aussi vaut-il la peine d'essayer de comprendre pourquoi, peut-être plus que jamais, le marché est paré de toutes les vertus et apparaît pour des sociétés entières comme une sphère libératrice. Essayons donc d'avancer quelques hypothèses.

Commençons par nous débarrasser de certaines justifications spécieuses. Dans le sillage de Castoriadis, qui dénonce avec force les trivialités et les banalités, nous pouvons rejeter le recours à une explication naturaliste, celle d'une nature humaine dont les motivations dites économiques s'actualiseraient au cours de l'histoire, grâce à une rationalité de mieux en mieux maîtrisée. Si telle était la vérité dernière sur l'homme, nous ne pourrions pas parler de fascination du marché, mais de l'évidence de son développement.

Or, pour reprendre les vues de Castoriadis, l'histoire n'est pas déterminée, son déroulement n'est pas dicté par des lois, sauf à s'enfermer dans l'idée de l'homme comme être de besoins des discours utilitaristes. Aussi, pour essayer de comprendre cette fascination généralisée pour le marché, peut-être pourrait-on le faire en partant des caractéristiques de la psyché humaine. A suivre Castoriadis, cette psyché est a-sociale, a-réelle ou encore a-rationnelle. Elle "vit tout comme sens ... essentiellement solipsiste, monadique – soit aussi plaisir de tout rapporter à soi" (1982: 116). Ou encore, la psyché est "folie monadique originaire" (1975: 417). Certes, faut-il le rappeler, l'être humain ainsi constitué ne pourrait tout simplement pas survivre, s'il n'était pas soumis aux exigences de la réalité par les significations imaginaires sociales et leurs effets contraignants. Mais il y a toujours antinomie entre l'univers de la psyché et celui du social-historique. Il en résulte une sorte de "compromis" entre ces deux éléments à travers le "dressage" ou la "fabrication sociale" de l'individu.

Aussi est-il légitime de se demander s'il n'y a pas des "compromis" préférables à d'autres pour cette psyché foncièrement marquée par l'a-socialité. Essayons alors de faire l'hypothèse qu'il y aurait à première vue une "rencontre" favorable

entre une psyché "folle" et le marché comme institution sociale, définie, apparemment tout au moins, par des contraintes relativement moindres. En somme, s'il est vrai que l'histoire montre que toutes sortes de "dressages" sont possibles, il n'empêche que l'un d'entre eux, sous des formes diverses et plus ou moins accusées certes, se retrouve souvent.

Quelles sont alors ces spécificités de l'univers de la marchandise qui le rendraient si attractif? Une marchandise ne se voit pas; elle est une signification imaginaire sociale; elle est donc une manière de traiter les objets (voir Castoriadis 1975: 488). L'individu est lui aussi libre de toute obligation, sauf bien sûr celle qu'il contracte volontairement sur le marché. S'il est vrai que l'individu social est la "coexistence toujours impossible et toujours réalisée d'un monde privé (...) et d'un monde commun ou public" (Castoriadis 1975: 405), l'institution du marché renforce le premier au détriment du second. Telle est l'exigence de l'autonomisation institutionnelle de l'ordre économique de notre modernité.

S'il y a un large consensus pour penser que l'humanité de l'homme est dans la communication et dans l'échange, d'une manière ou d'une autre, l'échange marchand semble être la forme exerçant la moins forte pression sur l'a-socialité de la psyché. L'individu ainsi institué par la signification économique se trouve ni trop proche ni trop éloigné de l'autre et donc en mesure de garantir au mieux son indépendance, cette forme hétéronome de la liberté.

En fin de compte, le marché, résultat d'une technique sociale d'une grande efficacité, est une extériorisation, parmi d'autres, en vue d'instaurer entre les individus des relations rationalisées. Substitut de liens inter-personnels immédiats, le marché tend à remplacer les normes de comportement intériorisées par des critères objectifs et quantifiables. Il y a jusqu'à un certain point un passage progressif de l'intériorisation à la codification. Telle est la vérité des prix, selon une formule largement répandue. En bref, pourquoi, dans un premier temps, ne pourrions-nous pas voir que la socialisation de la psyché, à travers l'extériorisation marchande, permet d'incarner et d'exprimer, avec une certaine adéquation, des aspirations profondes de cette psyché.

Et pourtant, sauf à accepter les croyances du "nouveau" libéralisme pour lequel la liberté individuelle passe par un surcroît de marché, toute idée de réconciliation entre la psyché "folle" et l'institution marchande est vaine et sans doute dangereusement illusoire. Quand l'institution marchande est autonomisée et tend à dominer l'ensemble de la vie sociale, l'ambivalence d'une telle extériorisation n'en devient que plus patente. Face aux contraintes symboliques constitutives du lien social, l'échange marchand apparaît comme une libération. Mais cette dernière ne mène pas nécessairement à la liberté. L'univers de la marchandise produit souvent un mirage de la liberté, un être libéré, c'est-à-dire détaché du tissu social. La libération est aussi la désagrégation de la socialité. Dans l'enjeu nécessaire, dans toute société, entre ce qui est "partageable", pour être réparti de manière exclusive, mais pas seulement sous la forme de la propriété privée, et ce qui est "participable", pour constituer le domaine public (voir Castoriadis 1978: 279), le déséquilibre marchand est tel que la tendance est de croire que tout ce qui est "partageable" doit l'être.

Le marché est encore un mode d'être qui entraîne "privatisation" et "apathie", selon les expressions de Castoriadis, et qui ne manque pas d'engendrer des formes variées d'angoisse que la tradition religieuse pouvait contenir et recouvrir. Et pourtant ne faut-il pas constater que les réponses à ces difficultés existentielles sont souvent de nature mercantile. La libération de l'individu passe ainsi par une soumission généralisée à la forme sociale de la marchandise. Mais c'est l'être dépersonnalisé que produisent les règles marchandes de plus ou plus hégémoniques.

A n'en pas douter, au vu de ce rapide examen de quelques aspects de l'oeuvre de Castoriadis, de formidables obstacles obstruent la voie vers l'autonomie.

Le processus d'extériorisation se poursuit avec force. La pensée elle-même est soumise à la simulation pour être "sortie" du cerveau et placée dans des machines, véritables "organes extériorisés", selon l'expression de Leroi-Gourhan. Pour ce dernier encore, l'extériorisation du "symbolisme social", grâce aux techniques dites de la communication, est telle que pour nombre de personnes, "leur part de création personnelle est devenue moindre que celle d'une blanchisseuse du XIXe siècle" (1965: 202). Enfin, dans un raccourci

saisissant, le même auteur voit une correspondance entre "la libération de l'art culinaire dans la conserve" et "celle des opérations sociales dans le téléviseur" (1965: 203).

Cette tendance généralisée à l'hétéronomie techno-scientifique et marchande, Castoriadis l'exprime avec force dans son texte "Voie sans issue?" (1987). Ce titre révélateur renvoie à une interrogation similaire de Leroi-Gourhan, quand il se demande si la fin de l'aventure humaine est proche.

Pour une issue favorable à une humanité ainsi à la croisée des chemins, Castoriadis est persuadé qu'il faut "détruire la motivation économique" (1978: 315). A première vue, une difficulté colossale et un objectif irrémédiablement voué à l'échec. Castoriadis voit pourtant dans le "mal" même la possibilité du "bien". Paradoxalement, en effet, c'est parce que "l'imaginaire social moderne n'a pas de chair propre, c'est parce qu'il emprunte sa substance au rationnel, à un moment du rationnel, qu'il transforme ainsi en pseudo-rationnel, qu'il contient une antinomie radicale, qu'il est voué à la crise et à l'usure et que la société moderne contient la possibilité 'objective' d'une transformation de ce qu'a été jusqu'ici le rôle de l'imaginaire dans l'histoire" (1975: 224).

En somme, Castoriadis pense trouver malgré tout dans la modernité des promesses pour construire une société autonome composée d'hommes et de femmes lucides. Visée politique que personne ne peut désapprouver, mais qui tend à sous-estimer certaines pesanteurs humaines et sociales rapportées par les savoirs sur l'homme et la société.

## Références

Castoriadis, C.

- 1975 *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- 1977 L'exigence révolutionnaire. *Esprit* 2 : 201-230.
- 1978 *Les carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil.
- 1982 Institution de la société et religion. *Esprit* 5 : 116-131.
- 1983a La contingence dans les affaires humaines. Débat avec René Girard. Dans *L'auto-organisation. De la physique au politique*, P. Dumouchel et J.P. Dupuy, édés. Paris : Seuil, p. 282-301

- 1983b La logique des magmas et la question de l'autonomie. Dans *L'auto-organisation. De la physique au politique*, P. Dumouchel et J.P. Dupuy, éd. Paris : Seuil, p. 421-443.
- 1986 Notations sur le racisme. *Connexions* 48 : 107-118.
- 1987 Voie sans issue ? Dans *Les scientifiques parlent*, A.Jacquard, éd. Paris : Hachette, p. 263-298.
- 1965 *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*. Paris : Albin Michel.