

Représentation, affect, intention : néolibéralisme et subjectivation

Contexte : Groupe de recherches matérialistes - 2014

La présente contribution est issue de plusieurs préoccupations et interrogations présentes dans mon travail, que je souhaitais approfondir à cette occasion. La première était de saisir en quelle mesure les cadres conceptuels proposés par Cornelius Castoriadis, auteur que j'étudie en particulier dans mon travail de thèse, dans quelle mesure ses cadres déplacent les problématiques qui sont abordées dans ce groupe de recherches matérialistes, c'est-à-dire dans quelle mesure elles peuvent enrichir ces problématiques et être enrichie par les approches qui nous rassemble. Je présuppose donc un relatif décalage entre les cadres conceptuels que j'ai pu observer être mobilisés au GRM, et cependant une forme de continuité. La seconde préoccupation était de comprendre, autant que possible, l'impact singulier de ce que l'on appelle – et cela reste à préciser – « néolibéralisme » sur les processus de subjectivation de notre temps, donc aussi sur nos propres processus de subjectivation. Enoncer cette double préoccupation appelle deux remarques quant aux limites de cette même contribution : 1) j'espère que le raisonnement que je développerai prendra la forme d'une ou de plusieurs questions ouvertes, plutôt que de réponses à ces deux problématiques ; 2) en effet, je n'ai ni la prétention ni la naïveté de parvenir ici à une articulation réellement exhaustive des auteurs que je mobiliserai, ce d'autant plus que ceux qui étaient annoncés dans l'annonce de la communication ne servent que de point de départ et m'ont amené à d'autres lectures.

Encore une remarque avant d'entrer dans le « vif du sujet » (quoi que peut-être y serons-nous déjà). Une difficulté particulière pour l'étude de « l'imaginaire du néolibéralisme » tient à la nécessaire et impossible distinction claire entre ce qui lui est propre et ce qu'il récupère d'autres mouvements, y compris émancipateur – c'est-à-dire qui mettent l'égalité comme principe de leur pensée et de leur action. Certes, cet aspect tient sans doute du capitalisme plus que du néolibéralisme en particulier. A mon sens, cela ne fait que renforcer l'attention à payer à ces distinctions, sous peine d'obscurcir irrémédiablement tout horizon « révolutionnaire » ou « post-capitaliste ». Ici, je vise en particulier l'amalgame malhonnête et pour tout dire aberrant qu'opère D-R Dufour dans « L'homme qui vient... après le libéralisme » (autant que dans d'autres de ces ouvrages), et de manière plus mesurée mais non moins dommageable, Jean-Claude Michéa dans la Postface à..., amalgame

entre « néolibéralisme » et le « devenir minoritaire » deleuzien et les « gender studies » (sinon « la » théorie du genre), qui reviendraient tous simplement à une expression libre, non-sublimée, des pulsions. Par rapport à ces entreprises, beaucoup plus convaincantes sont les problématisations proposées d'une part, par Ogilvie sous l'appellation d'« anthropologie de l'impropre » ou celle de Wendy Brown sur les rapports entre néolibéralisme et néoconservatisme aux Etats-Unis, vers une modification de l'organisation sociale.

Prenant en compte ce risque, je souhaite développer ma réflexion autour de trois moments. Dans un premier temps, j'exposerai les concepts castoriadien qui me servent de grille de lecture pour les autres auteurs que j'aborderai. En particulier, il s'agira de saisir la portée du concept de « significations imaginaires sociales » et les limites de l'utilisation qu'en a fait Castoriadis. Je montrerai les rapports entre ce concept et ce que Castoriadis vise sous l'appellation de structure « magmatique », et je proposerai la compréhension de l'articulation de ces différents éléments sous la forme d'une paradoxale « matérialité du sens ». Forte de ce cadre conceptuel, je pourrai entrer dans la deuxième partie de mon argument, qui visera à dégager les caractéristiques majeures du « néolibéralisme », là où se rencontrent les analyses des divers auteurs que j'aborde, malgré leurs divergences. Enfin, je tenterai de suggérer ce que la psychanalyse, comme théorie et comme pratique, pourrait apporter pour disons « combattre » cet imaginaire.

Pour commencer donc, le concept de significations imaginaires sociales s'inscrit dans l'anthropologie philosophie de Castoriadis. Celle-ci tente de répondre, d'une part, à la particularité de l'histoire humaine d'être création ; d'autre part, elle offre une perspective particulière sur l'inachèvement, le caractère « impropre à la vie » du nourrisson. Pour Castoriadis, cet inachèvement engendre la nécessité pour l'individu de la dimension du *sens*, que la société crée/lui offre pour le situer vis-à-vis du monde (temps, nature, hommes). Cette nécessité du sens trouve à la fois son origine et son médium dans « l'imaginaire radical » (point de vue de la société) et « l'imagination radicale » (point de vue de l'individu) qui organisent les « significations imaginaires sociales ». C'est dire que pour Castoriadis, l'imaginaire n'est ni « simplement » spéculaire, ni synonyme de mystification. Les significations imaginaires sociales d'une société conditionnent et en fait sont la distinction entre le vrai/faux, le bien/mal, ... sans qu'aucun imaginaire puisse se situer en-deça de ces

distinctions. Chaque société a un ensemble de SIS qui délimite le champ du possible et du perceptible. Dans *l'Institution imaginaire de la société*, Castoriadis insiste sur le fait que ces SIS sont un ensemble de « représentations, affects, et intentions ». C'est-à-dire qu'elles ne correspondent pas uniquement à des représentations, mais s'enracinent et rendent compte tout autant dans les dimensions affective et intentionnelle de la psyché. Vu ce point de départ, il est regrettable que l'œuvre de Castoriadis se soit concentrée quasi exclusivement à l'aspect représentatif de ces SIS. Par rapport à la triade lacanienne entre symbolique, imaginaire et réel ; il me semble que les concepts proposés par Castoriadis tentent moins de nier l'existence de structures, que de rendre compte de la possibilité de les modifier par l'action individuelle et collective ; et des interactions entre ces trois dimensions. C'est ainsi que je comprends, par exemple, sa préférence pour la métaphore du « magma » face à celle de la structure. Cette métaphore permet en effet d'envisager l'organisation de ces SIS sous une modalité dynamique et mouvante différente, je dirais, pour être brève, « moins linéaire ». Ainsi, à mon sens, le concept de « SIS » permet aussi de penser une certaine « matérialité du sens » dans la mesure où elle met en évidence les rapports d'altération mutuelle à minima entre représentation, affect et intention et donc la manière donc elles conditionnent la matérialité de la vie humaine. Bien entendu, la « matérialité du sens » que je suggère ici n'est pas à entendre comme une relation univoque entre « théorie » et réalisation pratique ni pure incarnation de l'Esprit dans l'histoire humaine. Il s'agit plutôt de désigner la condition de possibilité de l'existence humaine sociale pour la psyché, qui se nourrit de et nourrit, c'est-à-dire s'étaye sur, l'environnement naturel et social – chaque fois « matérialisée » dans un imaginaire social particulier.

A présent, concernant l'analyse-même de l'imaginaire capitaliste, je développerai un argument en deux temps. A la suite de ce que propose Castoriadis, j'évoquerai deux « types de transformations » du capitalisme – les unes économiques, les autres « anthropologiques ». Ces deux « types » mettent Castoriadis en dialogue à la fois la foucauldienne Wendy Brown ou Samir Amin, d'une part, et, d'autre part, l'approche marxospinozienne de Lordon ou l'anthropologie de l'impropre ogilvienne. Enfin, et cela ouvrira la conclusion de cette intervention, j'essayerai de voir en quoi le concept de « significations imaginaires sociales » apporte un éclairage particulier pour rendre compte de ces approches.

Castoriadis, donc, rend compte de deux types de transformations du capitalisme comme ensemble de SIS. Le premier a trait à l'économie, le second aux transformations « anthropologiques ». Quant au versant économique, il me suffit ici de mentionner deux éléments, Castoriadis pointe en 1982 que 1) les acteurs économiques mettent en échec le principe de libre-concurrence par divers mécanismes qui protègent, en particulier les multinationales, contre les « dangers » de la concurrence ; 2) la libéralisation des mouvements de capitaux entraîne une financiarisation de l'économie, qui 3) elle-même rend les ministres nationaux de l'économie impuissants à régler leur économie – Castoriadis parle ici d'Etat gestionnaire; et 4) lié au deux points précédents, la même libéralisation des mouvements de capitaux entraîne la possibilité effective pour les entreprises d'investir où ils veulent, donc de délocaliser et –corrélât d'exiger une main-d'oeuvre « flexible ». Castoriadis insiste sur le fait que ces transformations de l'organisation économiques ont été rendues possibles par l'effacement des mouvements sociaux, de la lutte des classes ; par le fait que la classe ouvrière ne s'est pas réellement mobilisée contre ce genre de réformes. (Il avance à ce niveau une critique de la fonction des syndicats dans laquelle je n'entre pas ici, mais qui correspond aux analyses de la bureaucratie avancée dans SouB).

Il me semble que cette analyse présente à la fois des similitudes et des différences avec les analyses qui prolongent celles de *La naissance de la biopolitique*. Ainsi, Wendy Brown offre une analyse plus précise et plus claire des mutations des rapports entre état et acteurs économiques lorsqu'elle met en évidence les déplacements entre libéralisme et néolibéralisme sous le terme de « rationalité politique ». Dans le néolibéralisme, il ne s'agit plus d'affaiblir les Etats autant que possible mais de « tactiquer » cet outil afin que l'économie représente à la fois son fondement et sa justification ; et que la « rationalité économique » représente aussi son mode de fonctionnement. Tosel a précisé, à la suite de Samir Amin, en quoi consiste cette tacticalisation : privatisation des services sociaux au nom des qualités gestionnaires des entreprises privées, fiscalité limitée autant que possible ; libéralisation du marché du travail. Par contre, selon Brown, la remise en question du dogme libéral du laissez-faire passe moins par les stratagèmes des acteurs économiques les plus puissants que par la manière dont l'état est incité à encadrer la concurrence (tacticalisation). L'intérêt de la mise à jour brownienne est qu'elle met en évidence qu'il s'agit là d'une modification des cadres de légitimation de l'Etat plutôt qu'un effacement pure et simple de

celui-ci. Cette modification rend progressivement obsolète ou inutile la référence au cadre « démocratique » des états jusqu'alors libéraux.

Cet élément noue avec la question de l'apathie ouvrière à laquelle Castoriadis fait écho, et nous amène au deuxième volet de notre analyse : les modifications dites « anthropologiques ». Il les pense à partir de deux phénomènes contemporains : le conformisme (par opposition à l'individualisme) et l'extension à toutes les sphères de la vie de la logique dite « rationnelle » de maximisation du profit. D'un côté, nous le verrons plus loin, la distinction entre conformisme et individualisme souligne la faible créativité des individus contemporains dans la satisfaction de leurs désirs et de leur volonté. De l'autre, la prévalence de la sphère économique se fait, d'après Castoriadis, au préjudice de la sphère politique qui constituerait le lieu principal où une société non religieuse pourrait faire émerger le sens de la vie en société ; d'autant que cette prévalence de l'économique se traduit par l'application à tous champs de la vie sociale de la logique de maximisation des profits. Logique que Castoriadis qualifie de « pseudo-rationnelle ». À partir de cette double perspective, il articule : (1) une dénonciation de la perte du sens identifiée à une perte d'intérêt pour les luttes politiques, qui tient à la fois (2) à la « privatisation » relative des individus et (3) à la montée des inégalités sociales et économiques. Cette analyse déplace les causes de la « crise de l'identification » ou de la « subjectivation », par rapport aux analyses qui voient son origine dans la remise en question de l'autorité. Ainsi, contrairement à certaines problématisations issues du lacanisme conservateur comme celle Dufour, on peut utiliser l'analyse castoriadienne pour poser l'origine de la crise du processus identificatoire dans l'inconséquence des significations imaginaires sociales de profit et de maximisation, et non dans le déclin de l'autorité qui serait issue des structures démocratiques, ou d'une nouvelle « religion de la Mère » (terme de Dufour p. ...) . Dans les diverses contributions à *La Montée de l'insignifiance*, il insiste à plusieurs reprises sur le fait que « gagner, malgré la rhétorique néo-libérale, se trouve maintenant presque totalement disjoint de toute fonction sociale et même de toute légitimation interne au système »¹ . L'imaginaire capitaliste aujourd'hui n'offre plus aux individus de voie de réussite à travers des fonctions, des

¹ Cornelius Castoriadis, « Crise du processus identificatoire » in *La montée de l'insignifiance. Les Carrefours du Labyrinthe 4*, op. cit., p. 157.

modèles, où les valeurs non-économiques (intégrité, responsabilité, respect, etc.) assureraient le succès (y compris économique).

Certes, les modifications qui sont intervenues dans la structure de la famille, dans les rapports hommes-femmes et adultes-enfants, participent du flou des identifications actuelles. Mais pour Castoriadis, cela tient au fait qu'aucun imaginaire n'est venu remplacer celui qui entourait les rapports familiaux précédents, plutôt qu'au bien fondée de ces anciens cadres. Il me semble que cette approche peut-être rapprochée de celle de Bertrand Ogilvie qui, dans le dernier chapitre de son *Essai d'anthropologie négative*², montre le danger symétrique qui réside dans l'utilisation d'arguments anthropologiques par deux types de positions théoriques qui aboutissent à défendre le *statu quo* socio-économique. D'une part, il souligne la récupération par les structures de pouvoirs économiques et politiques de l'anthropologie de « l'homme comme animal prématuré », la malléabilité de l'être humain, afin de justifier l'idéal d'accumulation illimitée et de diversification infinie des nouveaux besoins, de nouveaux désirs. D'autre part, il réfute les discours supposés progressistes qui défendent les structures traditionnelles de la famille (générations et genres) au nom du désenchantement, en confondant ce que j'appellerais ici la nécessité de « significations imaginaires sociales » structurantes et le schème patriarcal en particulier. Le type de démarches dont témoigne Ogilvie, bien qu'il ne s'en réclame pas, me paraît réactiver la pertinence des cadres analytiques proposés par Castoriadis.

La critique castoriadienne ne doit donc pas être trop vite assimilée à une pensée « réactionnaire », bien qu'elle puisse reconnaître les mêmes symptômes. La notion de conformisme constitue un second élément de cette critique. Elle s'oppose à un autre concept largement usité de nos jours : l'individualisme. Si Castoriadis place la créativité du côté de l'individu, la manière dont la socialisation fonctionne aujourd'hui ne peut correspondre à un « individu »alisme. Le conformisme correspond à un phénomène historique précis, car il est issu de la domination univoque de l'imaginaire capitaliste de maîtrise techno-scientifique et de maximisation du profit, qui entraîne la négation de la politique comme conflit, ou comme débat sur le devenir de la société. La privatisation des individus en est corrélative, par la prévalence de l'individu social en tant que

² Bertrand Ogilvie, *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, Paris, L'Harmattan, 2012, 173 pp.

« consommateur », investi de « droits » et supposément « maître » en ce sens. Ici encore, l'approche castoriadienne me paraît s'articuler facilement à celle de Wendy Brown, lorsqu'elle indique que les cadres d'évaluation des politiques sociales et ces mêmes politiques sociales néolibérales, en déplaçant la responsabilité de la pauvreté, de la criminalité, (etc.) sur les individus, suggèrent qu'ils se considèrent (d'une façon tant descriptive que prescriptive) comme des entrepreneurs qui maximalisent leurs opportunités. Cela conduit à faire de la logique de maximalisation du profit le cadre référentiel prévalent dans toutes les sphères de l'existence.

Posant un pas supplémentaire, on peut remarquer que cette conception du conformisme, où la logique prévalant de maximalisation entraîne une uniformisation des comportements, est reconduite dans les analyses du narcissisme contemporain de Christopher Lasch³. Celui-ci distingue narcissisme et « simple » égoïsme, propre à toute individuation. Pour Lasch, l'attention à soi est un phénomène normal de la subjectivation. Par contre, le narcissisme est caractérisé par la dépendance à autrui dans la construction et la continuité de soi et induit une limitation de la capacité à la sublimation⁴. Il s'agit, dès lors, d'un processus de socialisation historiquement situé (aujourd'hui) qui contraint la créativité pratico-poïétique des individus. Cette analyse peut être doublée de la réflexion récente de Lordon sur le capitalisme comme économie du désir dans *Capitalisme, désir et servitude*⁵. Il y montre que cette limitation de la sublimation est précisément recherchée par certaines techniques managériales. Selon lui, la classe dirigeante tente de plus en plus de faire correspondre les aspirations personnelles de ses employés aux objectifs stratégiques des entreprises, de manière à ce que les classes moyenne et ouvrière ne comprennent leur épanouissement personnel qu'à travers le binôme travail-consommation. Au-delà de l'un imaginaire social qui institue les affects, les représentations et désirs, il s'agit, pour une partie de la population,

³ Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, trad. par M. L. Landa, Paris, Flammarion, 2006.

⁴ Le concept de sublimation a différentes significations selon les auteurs et Castoriadis lui a donné une définition précise. Selon lui, la sublimation est le processus de socialisation du point de vue de la psyché (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 454). Toutefois, nous utilisons ici le terme dans son sens freudien plus traditionnel, celui d'activité *sociale*, culturelle objet d'investissement du désir. Cet usage rend plus claire la mise en rapport des auteurs que nous mobilisons.

⁵ Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La fabrique, 2010, 224 pp.

de limiter les aspirations de leurs subalternes, c'est-à-dire les sublimations possibles, à certaines options précises, tout en leur en faisant miroiter d'autres (dans les médias, la publicité, les divertissements). Lordon étaye son analyse marxo-spinozienne du néolibéralisme de nombreuses tendances managériales contemporaines (le coaching, par exemple) et insiste sur le fait que le développement actuel de l'industrie des services renforce la portée de ces tendances : « l'entreprise de service, non seulement enjoint aux salariés de manifester les émotions requises (empathie, attention, sollicitude, sourire), mais vise la performance comportementale ultime dans laquelle les émotions prescrites ne sont plus simplement jouées en extériorité mais "authentiquement" éprouvées »⁶.

L'analyse que propose Lordon enrichit la perspective castoriadienne car elle noue également des problématiques psychanalytiques à des enjeux politiques et pense la psyché dans son historicité (donc dans sa capacité à changer). La conjonction de Castoriadis et de Lordon voit dans l'imaginaire capitaliste celui d'une maîtrise qui, du côté du « consommateur » est celle de la maîtrise des objets, de l'environnement qui lui permet d'assouvir ses désirs, et, du côté des entrepreneurs, correspond à la maîtrise des désirs des employés pour assurer une meilleure productivité. Ces deux positions participent de la même de « maximisation du profit » où rationalité finit par équivaloir assouvissement de tout désir. Lordon confirme, enfin, d'autres aspects de la « culture du narcissisme » qu'avait étudié Lasch, en particulier quant à l'importance de la manipulation psychologique pour assurer le succès, et à la caractérisation de la publicité comme propagande, qui éduque à la culture de consommation en jouant sur les émotions, consommation supposée soigner tous les maux. Ces analyses s'apparentent par ailleurs à celle d'André Tosel lorsqu'il déclare « L'imaginaire néolibéral est le mythe pseudo scientifique d'une liberté-désir illimitée de jouissance, d'un *apeiron* qui engloutit tout ordre faisant résistance (...) Il transgresse les trois limites imposées historiquement à la gouvernance capitaliste : limite religieuse (...), limite éthique et philosophique (...), limite politique (...)»⁷.

Le dernier élément que je voudrais mettre en évidence avant de conclure cet exposé, c'est l'insistance de tous ces auteurs sur la nécessité de faire émerger un nouvel imaginaire, une

⁶ *Ibid.*, p. 110.

⁷ André Tosel, « Les deux voies de l'imaginaire néolibéral et leur tension », *La faute à Diderot*, 2012, <<http://www.lafauteadiderot.net/Les-deux-voies-de-l-imaginaire>>.

nouvelle conception du bien (Brown), de nouvelles significations imaginaires sociales, ou l'appel d'Ogilvie à la création de « nouveaux rapports sociaux ». Chacun en ces termes et sous des modalités différentes (« résistance » chez Ogilvie, « nouvelle rationalité politique » chez Brown, ou encore « Internationale des sujets debouts » chez Tosel) tirent la conséquence de l'efficacité du néolibéralisme pour assécher l'imagination, la projection vers le futur, ou vers une autre société. Tous observent que la liberté, conçue comme libre consommation prétendue assouvissement des « désirs », contredit la liberté comme organisation libre d'une communauté, de telle sorte que les choix électoraux qui nous sommes présentés paraissent dérisoire tant les différences d'option participent d'une même logique fondamentale.

Dans une telle perspective, il me semble que la notion de « significations imaginaires sociales » ou d'imaginaire social, si on l'envisage sous ses trois aspects représentatif, intentionnel et affectif, et plus largement l'anthropologie de Castoriadis permet de mettre en évidence l'ampleur de la tâche qui nous incombe. La tâche est alors, non seulement élaborer un imaginaire social, un projet de société qui articule ces trois aspects ; mais aussi parvenir à nous « désubjectiver » en tant que néolibéraux à ces trois niveaux, pour mieux nous re-subjectiver dans ces nouvelles SIS. A ce titre, la psychanalyse pourrait revêtir une nouvelle fonction politique, qui soit collective : interroger la manière dont conscient et inconscient sont marqués, pour nous, par le néolibéralisme est indispensable à la transformation possible des nos subjectivités. Castoriadis concevait ainsi la capacité révolutionnaire de la psychanalyse : que le sujet puisse instaurer un nouveau rapport entre conscient et inconscient qui lui permette d'interroger radicalement son imaginaire (*Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science ; et Psychanalyse, projet et élucidation*). Il considère, de ce point de vue, que l'analyste peut, sinon doit, au terme de l'analyse, amener le sujet à prendre conscience de l'arbitrarité, du caractère institué des significations imaginaires sociales au sein desquelles il est pris. Un exemple concret de la manière dont la psychanalyse peut être mobilisée de manière émancipatrice se trouve dans le texte de Wendy Brown « Néolibéralisme et néoconservatisme ». Au moment de conclure ce texte, elle souligne la position inconfortable du militant « de gauche » (selon ses termes) face à la transformation des démocraties libérales en état néolibéral. En effet, elle se retrouve confrontée à la disparition d'un objet

ambivalent, à la fois haï, pour ses accointances avec le capitalisme et les limites qu'il posait à l'émancipation, et aimé, pour les libertés et les droits qu'il offrait, surtout par contraste avec l'état qui s'annonce. S'appuyant sur la manière dont Freud conçoit la mélancolie, issue du deuil impossible d'un objet ambivalent, Brown met en lumière le risque que les militants en viennent à reproduire ce qu'ils reprochaient aux démocraties parlementaires libérales, plutôt que de se concentrer sur (ou à travers même) l'élaboration d'une réelle alternative au néolibéralisme. Cette illustration montre le nécessaire travail sur soi, à mon sens d'ordre psychanalytique, qu'il faudra entreprendre dans l'hypothèse du travail à l'émergence d'une société post-capitaliste.

J'espère que ce parcours aura permis de mettre en valeur la pertinence des concepts Castoriadien pour comprendre notre temps. A mes yeux, son concept de « significations imaginaires sociales » permet, sans doute mieux que les référents lacaniens, de rendre compte des différentes dimensions de l'institution à la fois de la société et de l'individu, des rapports d'altération et de conditionnement mutuel qui lient ces différentes dimensions, mais aussi de ce qu'impliquerait l'élaboration d'un ensemble cohérents de nouvelles significations imaginaires sociales. J'ai tenté également d'enrichir l'analyse castoriadienne à l'aide d'apports plus récents. Chez Wendy Brown, j'ai utilisé le concept de « rationalité politique » à partir de laquelle elle problématise le néolibéralisme. La proximité de l'approche ogilvienne de l'anthropologie de l'impropre à celle de Castoriadis m'a paru confirmer la pertinence contemporaine des analyses castoriadiennes. Lordon, quant à lui, permet de mettre en évidence les dispositifs très concrets qui modifient et de manipulent les affects, ou de créer des affects qui participent des SIS néolibérales. J'ai aussi esquissé, dans la dernière partie de cet exposé, en quoi la pratique psychanalytique peut soutenir une pratique politique révolutionnaire. A vous de me dire si mon exposé a été convaincant...

Notes : Castoriadis insiste sur l'importance des conquêtes des *mouvements* sociaux pour en fait perpétuer, paradoxalement, faire fonctionner le marxisme, mais aussi sa possibilité d'échec. « Il n'y a pas de raison d'espérer, c'est pourquoi il faut travailler et agir. » ; pas de dynamique purement endogène pour Castoriadis. Pb des extrémisme religieux possibles à interpréter comme réaction à la perte de sens (paradoxalement, cf Brown)

Maoïsme de la rue d'Ulm, formation comme analyse collective et possibilité impossibilité de déprise de la loi. Psychanalyse comme clé d'intelligibilité d'une action non-institutionnelle. Théorie de la non-institution.

*Sophie Wustefeld
Université de Liège*