

**Autonomie ou barbarie**



*Sous la direction de*  
Manuel Cervera-Marzal  
et Éric Fabri

# **Autonomie ou barbarie**

La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis  
et ses défis contemporains

Éditions le passager clandestin

© 2015 Le passager clandestin

Éditions le passager clandestin  
1, rue de l'Église, 72240 Neuvy-en-Champagne  
[www.lepassagerclandestin.fr](http://www.lepassagerclandestin.fr)

Couverture : Yanni Panajotopoulos ([yanni@pleineouverture.com](mailto:yanni@pleineouverture.com))  
Corrections : Anne Kraft



## **Remerciements**

*Cet ouvrage est issu du colloque international et interdisciplinaire « Vers un renversement du projet d'autonomie ? La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains », qui s'est tenu à l'Université libre de Bruxelles, les 24 et 25 avril 2014.*

*Nous remercions chaleureusement le Centre de théorie politique et sa directrice, Justine Lacroix, qui ont accueilli cet événement. Nous remercions également les institutions suivantes, dont le soutien financier a permis le bon déroulement du colloque : la Faculté des sciences sociales et politiques de l'ULB, Wallonie-Bruxelles International (WBI), et le Fonds de la recherche scientifique – FNRS.*

*Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Raphaël Gély ainsi que de très nombreux autres, nous ont encouragés et soutenus dans notre découverte de la philosophie politique de Castoriadis, comme dans sa critique. Pour cela et tout ce qu'ils nous ont apporté, nous leur adressons nos remerciements.*

*Enfin, nous remercions tou.te.s les participant.e.s et les président.e.s de séance, qui ont assuré la qualité et la convivialité des échanges. Les textes du colloque ont été considérablement remaniés. Nous y avons ajouté une introduction, qui illustre la pertinence des concepts castoriadiens pour penser les défis d'aujourd'hui et de demain, et une conclusion, qui synthétise les résultats de cette réflexion collective et les pistes qu'elle ouvre.*

## TABLE DES MATIÈRES

|  |            |
|--|------------|
| Abréviations   | 9          |
| <b>Prologue : (In)actualité de l'autonomie</b>               | <b>11</b>  |
| <i>Manuel Cervera-Marzal et Éric Fabri</i>                   |            |
| <b>Itinéraires conceptuels</b>                               | <b>51</b>  |
| De Marx à Castoriadis et au-delà                             | 53         |
| Dépasser l'antinomie théorie/pratique                        |            |
| <i>Romain Karsenty</i>                                       |            |
| Les dynamiques du capitalisme chez Castoriadis               | 73         |
| <i>Jean Vogel</i>  |            |
| <b>Hétéronomies contemporaines</b>                           | <b>99</b>  |
| La fascination de la marchandise                             | 101        |
| <i>Arnaud Tomès</i>  |            |
| La quête technoscientifique de l'illimité                    | 123        |
| <i>Stéphane Vibert</i>                                       |            |
| Chaos, historicité, religion                                 | 141        |
| <i>Nicolas Poirier</i>                                       |            |
| <b>L'autonomie contestée</b>                                 | <b>159</b> |
| Comment une société oublie-t-elle qu'elle a été autonome ?   | 161        |
| <i>Éric Fabri</i>  |            |
| Éthique de l'autonomie contre éthique de la vulnérabilité    | 183        |
| <i>Olivier Fressard</i>                                      |            |
| La réalité du projet d'autonomie au regard de Mai 68         | 201        |
| <i>Philippe Caumières</i>                                    |            |
| <b>L'éducation en situation</b>                              | <b>219</b> |
| Éducation, capitalisme, démocratie : l'équation impossible ? | 221        |
| <i>Sophie Wustefeld</i>                                      |            |
| L'éducation, condition et limite de l'autonomie              | 239        |
| <i>Audric Vitiello</i>                                       |            |
| <b>L'horizon de la démocratie radicale</b>                   | <b>263</b> |
| Réflexions sur la démocratie directe en Suisse               | 265        |
| <i>Antoine Chollet</i>                                       |            |
| Le conseilisme ou l'étroit sentier de l'auto-émancipation    | 283        |
| <i>Yohan Dubigeon</i>  |            |
| La révolution russe de 1917,                                 | 303        |
| ou comment le projet d'autonomie peut dégénérer              |            |
| <i>Manuel Cervera-Marzal</i>                                 |            |
| <b>Épilogue : Sortir du labyrinthe ?</b>                     | <b>319</b> |
| <i>Manuel Cervera-Marzal et Éric Fabri</i>                   |            |
| Les auteurs  | 337        |





## Abréviations

Afin d'alléger la lecture du texte, les références bibliographiques aux principaux ouvrages de Cornelius Castoriadis sont indiquées entre parenthèses dans le corps du texte.

*IIS* : *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975

*CS* : *Le contenu du socialisme*, Paris, Union générale d'édition, 1979

*SB* : *La société bureaucratique*, Paris, Christian Bourgois, 1990

*CL1* : *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978

*CL2* : *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986

*CL3* : *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Seuil, 1990

*CL4* : *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, 1996

*CL5* : *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*, Paris, Seuil, 1997

*CL6* : *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6*, Paris, Seuil, 1999

Les six ouvrages qui composent *Les carrefours du labyrinthe* ainsi que *L'institution imaginaire de la société* ont été réédités dans la collection « Points », toujours aux éditions du Seuil, dans les années 2000. Lorsque la référence renvoie à une réédition, elle adopte donc le format *CL1r*, *CL2r*, *IISr*, etc.



## PROLOGUE : (IN)ACTUALITÉS DE L'AUTONOMIE

*Manuel Cervera-Marzal et Éric Fabri*

### **Autonomie ou barbarie**

L'action tendue vers la liberté est indissociable d'une réflexion sur les conditions de ce projet et les obstacles auxquels il se trouve présentement confronté. Un demi-siècle après l'autodissolution de la revue *Socialisme ou Barbarie*<sup>1</sup>, à laquelle le titre de cet ouvrage fait écho, nous pensons qu'il est d'autant plus urgent d'affronter cette question que les menaces qui planaient à l'époque sur le projet d'autonomie – et qui déjà étaient dénoncées par la revue – n'ont certainement pas disparu, bien qu'elles se soient transformées.

La permanence de l'alternative « socialisme ou barbarie » est attestée par les ravages sociaux et environnementaux causés par le néolibéralisme, et par l'urgence d'y apporter un remède radical qui ne se contente pas de replâtrer le malade ou d'amender à la marge le système actuel. Dans les sociétés occidentales, le néolibéralisme a acquis une position sinon hégémonique, du moins dominante. Son succès se manifeste sur le plan idéologique, économique, culturel,

---

1. Fondée en 1948 autour de Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, *Socialisme ou Barbarie* est une organisation d'inspiration marxiste révolutionnaire antistalinienne née d'une scission avec le Parti communiste internationaliste, d'obédience trotskiste. Proche du courant conseilliste et des analyses de Rosa Luxemburg et Anton Pannekoek, *Socialisme ou Barbarie* élabore un marxisme antidogmatique qui renvoie dos à dos le capitalisme occidental et l'URSS (qualifiée de « capitalisme d'État »). La revue éponyme concentra la majeure partie des activités de l'organisation, qui s'autodissout en 1967.

politique et social. Stopper son extension suppose d'abord de reconnaître sa puissance grandissante. La barbarie n'a pas disparu de la surface terrestre le 8 mai 1945 ni d'ailleurs le 9 novembre 1989. « Les solutions totalitaires, écrit Arendt, peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires »<sup>1</sup>. Les centres de rétention des migrants en situation irrégulière et la généralisation du phénomène des camps (de Lampedusa à Guantanamo) témoignent de la survivance d'éléments concentrationnaires au sein des sociétés européennes. Et il ne fait aucun doute que ces sociétés peuvent, lentement ou soudainement, glisser vers de nouvelles formes de barbarie.

Mais cette éventuelle dégénérescence totalitaire n'est pas inéluctable. De sorte qu'à l'étape actuelle, la barbarie doit être appréhendée comme une menace à combattre et non comme une réalité ayant déjà emporté la victoire, même si elle a déjà de nombreuses batailles à son actif. De fait, les sociétés occidentales sont traversées par des contradictions. En leur sein cohabitent des germes de terreur *et* des éléments démocratiques conquis au prix des luttes ouvrières, féministes, antiracistes et écologistes des deux derniers siècles. La liberté syndicale, l'égalité devant la loi, la tenue d'élections régulières et le respect d'un ordre juridique formel constituent des conquêtes *démocratiques* ancrées – pour combien de temps encore ? – dans nos institutions. Ceci étant, le néolibéralisme ne se prive pas de remettre en cause ces diverses avancées.

Le logiciel de pensée néolibéral érige la liberté contre l'égalité, rejetant automatiquement du côté de l'autoritarisme les défenseurs de la justice sociale. En outre, il dresse chaque individu contre ses semblables en prétendant que la liberté des uns s'arrête là où commence celle des autres. Au-delà de ses dégâts strictement idéologiques, cette « nouvelle raison du monde » étend son emprise à l'ensemble des domaines de la vie sociale<sup>2</sup>. La rationalité

1. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, 1972, p. 201.

2. Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009. On trouvera dans cet ouvrage une discussion éclairante concernant la nouveauté du néolibéralisme (en tant que rationalité caractéristique des trente

néolibérale promeut la concurrence généralisée en norme universelle des conduites à laquelle aucune sphère de l'existence humaine ne doit désormais échapper. Cette modalité inédite d'assujettissement se conjugue à un accroissement constant de la précarité. À une époque où les soixante-sept personnes les plus fortunées de la planète possèdent autant de richesses que la moitié la plus pauvre de la population mondiale<sup>1</sup>, les inégalités engendrées par la course au profit sont trop évidentes pour qu'il faille encore s'y arrêter. Chaque jour, les journaux télévisés, pourtant diffusés sur des chaînes appartenant à ceux-là mêmes qui licencient à tour de bras<sup>2</sup>, servent leur lot de fermetures d'usine, de suicides au travail et de misère sociale. Ajoutons enfin que le néolibéralisme n'est pas une réelle politique économique mais relève plutôt de l'idéologie au service des bénéficiaires de l'inégalité. Les crises qu'il provoque justifient les dérégulations qui permettent aux plus riches de s'approprier à peu de frais le résultat d'investissements publics passés, tandis que toute tentative de limitation est abandonnée au nom de la compétitivité internationale. Malgré les dénonciations des abus de la finance et les « plus jamais ça » qui ont suivi le sauvetage des institutions décrétées « *too big to fail* » à coup d'argent public en 2008, non seulement les mêmes pratiques ont repris de plus belle, mais en plus, le patrimoine des plus riches continue à prospérer, alors que celui des plus pauvres ne cesse de se précariser. Difficile dans ces conditions de ne pas admettre que l'austérité des uns nourrit la richesse des autres.

Le triomphe du néolibéralisme est tout aussi manifeste sur le plan culturel ; en témoignent la croyance en une « fin de l'histoire » incarnée par la « démocratie de marché »<sup>3</sup>, le succès de l'idéologie

---

dernières années) à l'égard du libéralisme (en tant que philosophie politique émergeant au XVIII<sup>e</sup> siècle). Dans la mesure où Castoriadis ne nous aide pas à saisir la spécificité du néolibéralisme, le recours à ces travaux, ainsi qu'aux analyses de Michel Foucault, constitue un précieux complément.

1. Selon un rapport de l'ONG Oxfam portant sur l'année 2014. Cf. « 67 personnes détiennent autant de richesses que la moitié du globe », *Le Monde*, 9 avril 2014.

2. Pierre Rimbert, *Libération, de Sartre à Rothschild*, Paris, Raisons d'agir, 2008 ; Serge Halimi, *Les nouveaux chiens de garde*, Paris, Raisons d'agir, 2005.

3. Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992. La crise économique de 2008 et le cycle de contestations sociales qui l'a suivie ont porté un

individualiste et le repli croissant sur la sphère privée et les jouissances personnelles. Le souci de « responsabiliser les assistés » et la célébration des « winners » sont l'aboutissement de l'idée selon laquelle l'individu existe indépendamment et antérieurement à ses appartenances sociales, comme si le « moi » se développait sous la seule emprise de sa volonté. Qu'il soit identifié à son libre-arbitre ou à son pur mérite personnel, l'individu est dans tous les cas détaché de sa société et de la façon dont il est façonné par autrui.

Sur le plan politique, enfin, l'État libéral se targue d'avoir résolu, une fois pour toutes, la question du meilleur régime. Derrière la prétendue séparation des pouvoirs se cache pourtant la collusion des élites étatiques, économiques, médiatiques et militaires<sup>1</sup>, liées par les mêmes parcours scolaires, les mêmes organisations partisanes et les mêmes forums de gouvernance. Derrière la mascarade électorale, les représentants confisquent le pouvoir des représentés. Et derrière les prétendues libertés individuelles, la gouvernementalité sécuritaire et la surveillance des conduites s'accroissent de jour en jour. Les traces de nos existences sont répertoriées à notre insu par les incontournables fournisseurs de services dont les individus contemporains parviennent de moins en moins à se passer.

Le capitalisme néolibéral propose de lutter contre les maux qu'il engendre via des dispositifs qui ne font qu'aggraver la situation. La liquidation du droit du travail et la casse des services publics prétendent endiguer la montée du chômage, selon la vieille formule d'après laquelle les profits d'aujourd'hui feraient les emplois de demain. La sacro-sainte science économique a elle-même maintes fois démontré son incapacité congénitale à envisager une juste distribution du travail et une répartition égalitaire des richesses. La géo-ingénierie et les droits à polluer assurent solutionner la crise écologique, sans mesurer à quel point le système technicien, la rationalité productiviste et la marchandisation du monde sont à l'origine du dérèglement climatique. Pour résoudre la crise

---

sérieux coup à ce mythe.

1. Charles Wright Mills, *L'élite au pouvoir*, Marseille, Agone, 2012.

politique née de la confiscation du pouvoir populaire par des élites autoproclamées, les gouvernements – grec et italien par exemple – confient les rênes du pays à une clique de technocrates. Ces crises systémiques reproduisent les logiques de leur avènement. Dans tous les domaines, le libéralisme marche sur la tête, substituant au bon sens sa course vers le précipice.

Pourtant, la domination libérale, comme toute domination, connaît des limites et suscite des résistances. Résistances *hétéronomes*, d'une part – nous verrons plus loin ce que Castoriadis entend par cet adjectif –, puisque les fondamentalismes religieux et la croyance en la toute-puissance de la science n'ont pas rendu les armes, loin s'en faut. À quoi s'ajoutent en Europe le retour du nationalisme et la montée des logiques identitaires, et, sur les autres continents, la survivance de nombreux régimes autoritaires, souvent soutenus, plus ou moins discrètement, par leurs alliés occidentaux pour des raisons aussi diverses que prosaïquement lucratives. Résistances *émancipatrices*, d'autre part, puisque les peuples du monde n'ont pas renoncé à l'espoir d'une vie libérée des injustices, de la guerre et de la misère. L'échec tragique des expériences communistes du siècle passé et l'effondrement corrélatif de l'idéologie marxiste ont laissé orphelin le projet de bâtir une forme alternative de société. Mais derrière un consensus de façade que les dominants peinent à préserver, les sociétés bougent encore. Le désir d'émancipation n'est pas mort. Il aspire à se réinventer à travers des modes d'expression adaptés à la lutte contre les nouvelles tyrannies. La domination se fissure à mesure que les étudiants québécois font gronder leurs casseroles, que ceux d'Athènes descendent dans les rues et que ceux de Hong Kong ouvrent leurs parapluies. Aux révoltes de la jeunesse s'ajoutent celles des peuples arabes, des ouvriers chinois, des indigènes sud-américains, des Kurdes à Kobané et de bien d'autres encore.

La principale caractéristique de la situation actuelle réside ainsi dans son ambivalence. Le règne des deux grandes puissances du XX<sup>e</sup> siècle est révolu. L'idéal communiste a été pulvérisé avec les cendres de l'Union des républiques soviétiques socialistes –

« quatre mots et quatre mensonges », répétait Castoriadis. Et, malgré les vitupérations désespérées de ses zéloteurs, le capitalisme ne suscite plus l'adhésion. Le rêve américain vire au cauchemar pour une majorité de citoyens ordinaires qui, comme les activistes d'Occupy Wall Street, préfèrent agir collectivement sur un mode démocratique préfigurant la société émancipée de demain plutôt que de s'abandonner de manière solitaire à l'exutoire de la consommation<sup>1</sup>. Le discrédit du projet capitaliste est tel que, depuis le fameux « Tina » de Margaret Thatcher (« There is no alternative »), il a renoncé à s'afficher comme la société « idéale » et « parfaite » pour, plus modestement, se présenter comme la seule société possible. Le capitalisme repose désormais principalement sur des affects négatifs comme la peur de l'alternative, la crainte du chômage et l'angoisse de la solitude, qu'il se charge d'entretenir pour justifier sa propre nécessité.

Mais l'effondrement du communisme de caserne et l'effritement du capitalisme mondialisé ne suffisent pas à précipiter l'avènement d'une société émancipée. Les crises multiformes générées par le règne du capital ne portent en elles ni dépassement assuré ni heureux dénouement. Comme l'histoire l'a maintes fois illustré, le délitement d'un régime de domination peut aboutir à l'instauration d'une terreur encore plus conséquente.

Constater que la barbarie nous guette n'est pas faire preuve de pessimisme mais de lucidité, seule à même d'empêcher que l'éventualité du désastre ne s'accomplisse complètement. Il est encore temps de redresser la barre. À condition de regarder les choses en face, il existe aujourd'hui des points d'appui susceptibles de stopper cette course folle. Marx soutenait que les révolutions sont les locomotives de l'histoire. Mais, remarquait Walter Benjamin dans ses notes préparatoires aux thèses sur l'histoire, peut-être qu'il en va autrement, de sorte que les révolutions sont le frein d'urgence sur lequel tire le genre humain pour arrêter le train qui le conduit vers le précipice<sup>2</sup>.

1. David Graeber, *Comme si nous étions déjà libres*, Montréal, Lux, 2014.

2. Walter Benjamin, *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Denoël, 1971.



À ce titre, 2011 peut être perçu comme une tentative d'activation du frein à main. Une vague de contestations déferla à cette occasion sur les cinq continents. La conjonction des révolutions arabes, des révoltes sud-américaines, d'Occupy Wall Street, des grèves dans l'industrie chinoise et des Indignés européens résonne telle une répétition générale. Globalement, ces soulèvements populaires ne sont pas parvenus à leurs fins<sup>1</sup>. Mais ce cycle contestataire n'a-t-il pas donné le coup d'envoi d'un assaut généralisé contre les structures de l'injustice et les arcanes de la servitude ? Le volcan gronde. Rien n'est certain, tout est possible. La prudence invite à ne pas formuler de pronostic. Mais gageons que les ambiguïtés et les contradictions de notre monde sont actuellement portées à un niveau d'intensité rarement atteint. L'avenir de l'humanité lui appartient, pour le meilleur et pour le pire.

Notre époque est en *crise*, au sens étymologique du terme. Elle est en proie au tiraillement entre deux grandes tendances irréconciliables. Par des voies innombrables et complexes, la première conduit à la barbarie. Que 17 000 enfants meurent de faim chaque jour dans un monde qui produit de quoi nourrir douze milliards de vies humaines<sup>2</sup> indique que des éléments de cette barbarie sont déjà confortablement installés parmi nous. Une société guidée par la maximisation des profits plutôt que par la satisfaction des besoins sociaux trouve sa destinée dans le royaume de la violence, qu'elle soit psychique, sociale ou physique. Une telle société se condamne à l'impuissance en s'aliénant à ses propres créations : l'État, l'argent, la marchandise, la religion ou tout autre fétiche qu'il lui plairait d'inventer.

Face à cette première voie, dont la barbarie constitue l'aboutissement ultime, se dresse une seconde tendance, orientée vers l'avènement d'une société libre et égalitaire. Dans une telle société, les hommes recouvrent leur capacité d'action et l'exploitent afin d'éliminer les dominations de classe, de race et de genre. Conscients

1. Peut-on d'ailleurs clairement identifier quelles « fins » se donnaient ces mouvements ? N'est-ce pas à la fois leur faiblesse à court terme et leur force *historique* que de ne pas les poser *a priori* ?

2. Jean Ziegler, *Destruction massive. Géopolitique de la faim*, Paris, Seuil, 2011.

que les lois qui régissent leur existence sont le fruit de leurs activités, des femmes et des hommes décident collectivement et lucidement d'instaurer des institutions économiques, politiques et sociales orientées vers leur idéal de justice. Ce projet d'autonomie est « une plante à la fois vivace et fragile » (SB, p. 55) écrivait Castoriadis voilà près de quarante ans, avec des mots dont l'actualité reste poignante. Bien que le projet d'autonomie soit constitutif de la modernité occidentale, cette dynamique n'est pas irréversible et peut être supplantée par un retour de la barbarie. Le business se pare de ses plus beaux atours en déversant sur les uns ses promesses de croissance et sur les autres ses délices consuméristes.

C'est dans ce contexte et pour faire face à ces défis que nous invitons le lecteur à se tourner vers l'œuvre de Cornelius Castoriadis. Nous pensons en effet que cette œuvre recèle une multitude de concepts et d'outils intellectuels qui permettent à celui qui se les approprie de mieux *comprendre* les récentes évolutions du monde et, surtout, d'*agir* sur ces évolutions. Promouvoir la *compréhension* des phénomènes auxquels nous assistons et l'*action* en vue de peser sur eux dans le sens de l'autonomie constitue le double objectif de ce livre et de chacun de ses chapitres. Néanmoins, avant de présenter rapidement l'articulation des chapitres qui suivent, un rappel des principaux concepts castoriadiens permettra au lecteur non familier de l'œuvre de Castoriadis de cerner les fondations de son édifice intellectuel.

## **Introduction aux concepts clés de la pensée castoriadienne**

### ***Autonomie et hétéronomie***

La porte d'entrée la plus évidente dans la totalité complexe que constitue la pensée de Castoriadis est sans doute l'opposition entre les concepts d'autonomie et d'hétéronomie. L'étymologie révèle bien le cœur de cette opposition : l'autonomie désigne la capacité d'un individu ou d'une société à se donner sa propre loi (en grec ancien : *autos* : soi-même, *nomos* : la loi), tandis que l'hétéronomie

caractérise un individu ou une société qui reçoit sa loi d'un autre, d'une altérité (*hétéros* : l'autre, *nomos* : la loi). Ce qui est en jeu ici est donc la question de l'origine imputée à la loi : est-elle donnée par un *hétéros* dont elle tire autorité et légitimité, ou bien est-elle la création de la communauté politique qui se donne ainsi sa propre loi ?

Cette question est lourde d'enjeux que nous pouvons illustrer à l'aide de l'exemple fictif d'une théocratie monothéiste parfaite. Par hypothèse, dans une telle société, tous les individus partagent une même croyance dans l'existence d'un Dieu qui fonde l'ensemble des normes, rites, et règles qui organisent cette société. Selon Castoriadis, ce Dieu constitue l'altérité fondatrice sur laquelle repose l'autorité de l'ensemble des institutions, dont le système juridique de cette théocratie. Si la loi est légitime, c'est parce qu'elle est donnée par Dieu. De même, tout comportement doit être conforme à la volonté divine, ou à tout le moins ne pas lui être contraire, car ce qui n'est pas conforme à la volonté de Dieu n'a pas lieu d'être dans une société qui se comprend comme une conséquence de la volonté de Dieu<sup>1</sup>. Une telle théocratie constitue l'exemple parfait (et caricatural) de la société hétéronome, car les lois et les significations qui y régissent la vie sociale reposent sur un principe fondateur, Dieu, qui est situé *en-deçà* du champ social, et que les croyants ne peuvent ni n'osent mettre en question, sauf à menacer de non-sens l'ensemble du monde dans lequel ils vivent. C'est en outre parce que Dieu est *en-deçà* de la société, parce qu'il en est l'origine et la finalité, parce qu'étant toujours absent il n'en est pas moins présent partout à la fois, qu'il est impossible de le mettre en question. La « transcendance » de Dieu le rend inatteignable et immunise ainsi son existence et l'ordre juridico-politique qu'Il prescrit contre toute velléité de remise en cause.

1. Il serait plus exact d'écrire que ces normes, pratiques et comportements doivent être conformes à ce que les « interprètes autorisés » définissent comme la « volonté divine ». Ce rôle d'« interprète » de la divinité est bien entendu éminemment politique dans les sociétés dont l'altérité fondatrice est de type religieux, puisque les différentes institutions de la société théocratique tirent leur légitimité de cette altérité divine. Les enjeux de cette question seront notamment explorés dans « Chaos, historicité, religion », *supra* p. 141 *sq.*

Selon Castoriadis, cette immunité à l'interrogation ne concerne pas seulement la loi, mais l'entière du « monde » théocratique. La religion dicte ses lois à la société, mais aussi ses coutumes, son histoire, et sa place dans cette histoire. Elle définit également les comportements quotidiens des individus et l'organisation de leur emploi du temps, comme leur réaction face à telle ou telle situation. De manière plus générale, le sens que les individus donnent à leur existence, ainsi que leur compréhension de la place qu'ils occupent dans leur société, sont modelés par l'institution théocratique, qui s'exprime jusque dans et par le langage qui conditionne ce qui leur est permis (ou non) de penser. Le croyant idéal de cette société théocratique a été éduqué à régler sa vie pour respecter les impératifs religieux, et n'ose même pas penser aux idées des « hérétiques », de peur que cette simple pensée impie ne lui vaille une punition de la part de son Dieu omniscient. La théocratie définit ainsi un « domaine du pensable » dans lequel tout événement pourra être rapporté à la volonté divine. La religion a réponse à tout, et ses croyants évoluent dans un monde saturé de cohérence et, surtout, clos sur lui-même.

### ***Imaginaire social-historique***

Pour désigner ce « monde » de significations qu'une société (théocratique ou non) attribue aux choses, Castoriadis développe le concept d'*imaginaire social-historique*. Ce concept désigne l'ensemble des représentations, significations et affects que les individus donnent à la réalité (qui est originellement dénuée de sens) pour l'intégrer dans un monde où elle a un sens, pour l'interpréter et la rendre compréhensible, et surtout pour pouvoir agir sur elle de manière « sensée ». C'est l'imaginaire social-historique qui permet de comprendre une même réalité (par exemple une forêt) de multiples façons (comme royaume des lutins et des elfes, comme somme de mètres cubes de bois ayant une valeur marchande, ou comme poumon de la terre mère). La réalité ne contient pas en soi la signification qu'on peut lui donner ; elle n'en est que le support

sur lequel se greffe la signification de manière plus ou moins libre<sup>1</sup>. L'imaginaire social-historique désigne l'ensemble complexe de ces significations qui sont partagées par les individus d'une même société et qui leur permettent de vivre dans un monde commun, tel qu'il est compris par la société où ils ont été socialisés. Le terme « imaginaire social-historique » souligne ainsi trois dimensions clés du concept.

En premier lieu, ces représentations sont « imaginaires » dans le sens où elles ne constituent pas des réalités tangibles, mais se greffent sur ce qui apparaît comme dénué de sens, dans le but précisément de lui conférer une signification. Lorsque, par exemple, dans une théocratie, un individu confronté au décès ou à la maladie d'un proche cherche à y trouver du sens, il « interprète » cet événement en fonction des grilles de compréhension que lui fournit l'imaginaire de la société dans laquelle il a grandi. Ainsi, ce qui est en soi arbitraire se trouve investi d'un sens : « C'est la volonté impénétrable de Dieu » ou « Il expie ses fautes » ou encore « Dieu nous met à l'épreuve ».

En deuxième lieu, ces représentations sont « sociales » car elles sont partagées par les individus qui composent la société. La société n'a d'ailleurs d'existence qu'à condition qu'il y ait un imaginaire social partagé – un accord sur le sens des choses – permettant la communication et le vivre-ensemble. Cela passe par le langage, mais aussi par le partage de normes, de valeurs, et de significations qui permettent la constitution d'un monde commun propre à la société.

En troisième lieu, cet imaginaire est « historique » car il n'est pas une création *ex-nihilo*, sortie de nulle part. L'imaginaire d'une

1. Ce qui ne signifie bien sûr pas que la réalité n'impose pas de contraintes à la signification. C'est même tout le contraire : la réalité impose bien évidemment de fortes contraintes à la signification. Un imaginaire qui, par exemple, ne tiendrait pas compte du fait que la forêt est composée d'arbres inflammables et qui grandissent serait démenti par ce que les individus peuvent observer de la forêt. Mais il existe une certaine « marge de manœuvre » au sein des significations que l'on peut assigner à une même réalité. La signification n'est pas liée de manière univoque à l'être, de telle sorte qu'il n'y aurait qu'une et une seule signification correspondant à une réalité déterminée. Sur ce point voir *supra*, la section sur la logique ensembliste-identitaire, p. 24-29.

société est toujours le résultat d'une histoire au terme de laquelle il se situe et par rapport à laquelle il prend sens. Bien qu'il soit vain de chercher à dater précisément son origine, un imaginaire social-historique est toujours le résultat d'une sédimentation au sommet de laquelle il se situe. En outre, l'imaginaire social-historique est sujet à une altération incessante puisque le sens que les individus donnent aux choses évolue en permanence, avec une intensité qui varie selon les époques<sup>1</sup>.

Pour résumer, l'« imaginaire » d'une société est à la fois « social » car partagé, et « historique » car ancré dans une suite d'événements d'où il émerge et au terme de laquelle le sens qu'il donne aux choses évolue. L'imaginaire social-historique n'a en outre d'existence qu'à travers l'action des individus qui, en vivant ensemble, en communiquant, en altérant les significations pour mieux interpréter les événements, font évoluer cet imaginaire, le rendant ainsi « social » et « historique ».

### ***Signification imaginaire sociale***

Cette analyse implique également de se pencher sur les entités de sens qui composent l'imaginaire social-historique d'une société : les significations. Pour être plus exact, Castoriadis parle de « significations imaginaires sociales ». Il s'agit par exemple du « marché », de l'« État » ou d'une « table ». Ici aussi, ces significations ne sont pas inscrites dans la réalité tangible de la chose et n'ont d'existence que parce qu'elles sont partagées par les individus. Elles sont donc également « imaginaires » et « sociales » dans le sens où leur contenu est créé par les individus qui leur donnent un sens sur lequel ils s'accordent dans les grandes lignes. Qu'elles soient abstraites (le « Bien », la « nation », ou

1. Le rythme de cette altération varie selon l'intensité de la « créativité imaginaire » de l'époque. Comme nous l'avons évoqué, une société hétéronome tend à se reproduire à l'identique, tandis qu'une société autonome érige la création lucide de ses institutions comme son *modus vivendi*. Dans le premier cas, le rythme de l'altération est donc assez lent (et tend à être figé), alors que, dans le second, la création est stimulée par l'exigence de la création lucide des normes et du sens. Ainsi, Castoriadis se plaît à rappeler que l'activité créatrice de l'humanité fut bien plus intense durant les deux siècles qu'a duré la révolution française que durant les cinq millénaires d'histoire égyptienne que nous connaissons.

« l'immigration » par exemple) ou qu'elles se réfèrent à une entité concrète (un « chien », une « maison » ou une « clé de 12 »), elles sont identiquement nécessaires à l'opération de la pensée qui les manipule et les combine selon certaines règles<sup>1</sup>.

Pour Castoriadis, les significations imaginaires sociales<sup>2</sup> rassemblent en fait trois dimensions : elles représentent une idée, elles portent un affect et elles s'articulent à une finalité.

Pour commencer, une signification « représente » une entité, une chose à laquelle elle se réfère. La signification « chien » ou « maison » évoque immédiatement une représentation générique du chien ou de la maison qui permet de reconnaître dans la perception de « ce » chien un exemplaire particulier d'un « chien » en général. La représentation peut aussi ne pas être empirique, comme dans le cas de la signification « Dieu » ou « marché ». Dans un cas comme dans l'autre, la signification a pour fonction de « présenter » ces entités à l'esprit, de les lui « rendre présentes », afin qu'il puisse les manipuler et en faire usage.

Castoriadis souligne ensuite que ces représentations sont systématiquement marquées par un affect et une finalité, plus ou moins largement partagés, puisqu'ils dépendent de chaque individu et de chaque société. Pour illustrer cela, reprenons l'exemple du « chien ». Imaginons que certaines personnes aient eu des mauvaises expériences avec certains chiens (morsure, peur, traumatisme, etc.). Lorsqu'elles croisent un chien ou se représentent l'idée d'un chien, ces personnes ne lui seront pas indifférentes. La vue d'un chien ou la représentation d'un chien vient immédiatement avec un affect, un sentiment, une réaction affective, positive ou négative, qui

1. Ces règles sont également des productions de l'imaginaire social-historique d'une société. Par exemple, la « raison » constitue une logique qui permet de juger certaines associations de significations comme valides et d'autres non. Évaluer la conformité de certaines significations au dogme d'une religion relève également d'une logique similaire, quoique très différente quant à ses références permettant de déterminer le vrai ou le juste.

2. Pour être rigoureux, nous devrions utiliser en permanence les vocables tripartites « signification imaginaire sociale » et « imaginaire social-historique ». Pour ne pas trop encombrer le texte de redondances, nous abrègerons fréquemment ces expressions lorsque leur sens est évident. Nous écrirons par exemple « signification », « significations imaginaires » ou « l'imaginaire de la société » en supposant acquise la dimension sociale de la signification ou social-historique de l'imaginaire.

est inséparable de la signification « chien ». Cet affect dépend de l'histoire que chaque individu entretient avec chaque signification : en se représentant un même « chien », tel individu éprouvera une répulsion car ce chien lui rappelle celui qui l'a mordu, alors que tel autre éprouvera le souvenir nostalgique du chien aimé et disparu. Même si l'affect est rarement aussi manifeste que dans cet exemple, Castoriadis soutient que toute signification est associée à un affect qui influe sur la posture qu'intuitivement l'individu adopte vis-à-vis de cette signification.

Enfin, la signification « chien » est également articulée à différentes finalités. Dans les cultures occidentales par exemple, le chien peut être associé à la finalité « animal de compagnie », « promener » ou « garder » qui dicte certains comportements qui sont d'une certaine manière également inscrits au sein de la signification « chien ». Cette signification est insérée dans une trame de finalités qui guide l'action (de manière non déterminée) vers certaines fins et en exclut d'autres. Par exemple, le « chien » n'est que rarement associé à la finalité « être mangé » dans la culture occidentale, contrairement à d'autres cultures. Et inversement, la « vache » est souvent comprise en regard de sa destination alimentaire ou productrice de lait, alors que, dans certaines régions d'Inde, elle est par exemple destinée au culte.

Est-ce à dire que l'on peut assigner n'importe quelle signification et n'importe quelle finalité à la vache ou au chien ? Castoriadis ne pense rien de tel. La liberté de la créativité social-historique est énorme, mais elle n'est pas absolue : elle doit tenir compte de la strate « ensidique » de l'Être.

### ***La logique ensembliste-identitaire***

Le terme « ensidique » est un néologisme créé pour abrégé la longue expression « ensembliste-identitaire ». Que recouvre ce concept ? Une première difficulté surgit immédiatement : le terme est sujet à plusieurs usages différents mais corrélés dans la philosophie de Castoriadis. Nous en distinguons deux principaux : il s'agit d'une part d'expliquer une logique, une manière de se rapporter



aux choses (la « logique ensidique »), et d'autre part de désigner un aspect de l'Être, une structure que l'on retrouve potentiellement dans tout ce qui est (la « strate ensidique » de l'Être). Ces deux dimensions du concept sont en outre intrinsèquement liées, comme cela apparaîtra plus tard.

Commençons donc par préciser ce qu'est la « logique ensidique » en tant qu'elle s'exprime, entre autres, dans la perception. Selon Castoriadis, percevoir quelque chose, c'est avant tout déterminer ce que ce quelque chose *est* (l'aspect « identification »), et le rattacher à un type d'être, à une classe, c'est-à-dire à un ensemble d'objets de même type (l'aspect « ensemblisation »). Lorsque nous sommes face à quelque chose de connu, nous faisons cela sans nous en rendre compte : nous distinguons les différents éléments et nous les rattachons à un ensemble qui nous permet de savoir comment interagir avec eux en fonction de leurs propriétés. Par exemple, en marchant dans la rue, nous identifions cette perche verticale comme étant un élément particulier de l'ensemble des lampadaires, et cette forme d'étoile jaune comme étant une peau de banane à éviter en raison de ses propriétés glissantes, que nous déduisons du fait que cet élément appartient à l'ensemble des « peaux de banane » (dont une des caractéristiques essentielles est de fournir la matière à un gag séculaire, qui a une série d'inconvénients pour celui qui en est la victime).

Face à une réalité inconnue, cette dynamique ensembliste-identitaire devient plus manifeste. Imaginez par exemple que vous vous trouviez sur le pont d'un navire approchant des côtes dans un brouillard à couper au couteau, et qu'une silhouette indistincte d'un gris foncé émerge petit à petit de l'horizon gris qui fait fond. Face à cet inconnu, votre premier effort est de savoir à quoi vous avez à faire, d'identifier cette masse qui émerge du brouillard et que vous ne parvenez pas encore à distinguer avec certitude. Le but de cet effort est de savoir s'il faut l'associer à la classe des rochers, des phares ou des navires afin de savoir comment il s'agit de s'y rapporter et d'agir en fonction, puisqu'il semble évident que les

actions à entreprendre seront différentes s'il s'agit d'un rocher ou d'un navire en mouvement.

En quoi consiste cette manière de se rapporter aux choses ? Il y a une tentative d'identification de l'inconnu en fonction du déjà connu. C'est en puisant dans les significations que nous connaissons, dans notre « imaginaire institué », que nous essayons d'identifier ce que nous avons en face de nous. Nous essayons d'abord de circonscrire l'élément inconnu et ainsi de le déterminer comme distinct de ce sur quoi il fait fond. Après quoi, nous mettons en rapport cet élément circonscrit avec les caractéristiques de différents catégories-ensembles d'objets auxquels il est susceptible d'appartenir : par exemple un rocher peut avoir telle taille, tel aspect, telle caractéristique, mais pas telle autre. Ce sont autant de traits qui permettent de définir que tel élément appartient à tel ensemble, et a en conséquence telle et telle caractéristique. Cette manière de se rapporter aux choses est plus évidente quand nous ne savons pas à quoi nous sommes confrontés, mais elle est à l'œuvre en permanence de manière non consciente : nous sommes toujours en train d'identifier et de rattacher les éléments à tel ou tel ensemble pour déterminer comment nous y rapporter. Cette logique « ensidique » fait bien partie intégrante de notre perception quotidienne.

Il y a un second usage du terme « ensidique » très fréquent chez Castoriadis. Si cette logique ensembliste-identitaire est si efficace, c'est parce que, selon Castoriadis, l'Être se prête bien à cette logique. Il fournit un matériel adéquat à l'opération de cette logique. Autrement dit, si la logique ensidique fonde avec succès la manière dont nous nous rapportons aux choses, c'est avant tout parce que l'Être est « ensidisable ». Que signifie ceci ? Pour Castoriadis, cela signifie que l'institution imaginaire de la société qui crée un monde de sens à partir de *ce qui est* n'est pas absolument libre. On ne peut pas donner n'importe quelle signification à n'importe quoi, si l'on veut que la réalité confirme ce que l'imaginaire d'une société *dit que la réalité est*. Il y a certes une marge de manœuvre importante, mais l'imaginaire doit rendre compte de la dimension

*ensidique* de l'être, c'est-à-dire de l'ensemble des déterminations sur lesquelles l'imaginaire social-historique doit étayer le sens qu'il donne aux choses. Une société peut par exemple voir dans une vache un objet sacré ou un morceau de viande, et se rapporter à la vache en conséquence, il demeure que l'imaginaire doit rendre compte de certains traits, de certaines déterminations de l'objet auquel il se rapporte, telles le fait que la vache ait quatre pattes, et que lorsqu'une vache est fécondée par un taureau, elle donne naissance à un veau, et pas à un pélican, pour reprendre un exemple de Castoriadis.

Il y a donc une certaine liberté pour créer le sens des choses, mais qui doit tenir compte de la dimension « ensidique » de l'être. Si un imaginaire décidait de nier ces déterminations intrinsèques à l'Être, cette dimension « ensidique », il serait contredit par les faits de manière régulière jusqu'à ce qu'il se corrige et rende compte de ce qui est observé. C'est ce qui conduit Castoriadis à affirmer que l'Être contient une strate « ensidique » partout dense, ou, en d'autres termes, qu'il y a toujours une série de déterminations qui viennent de l'Être, et qui se prêtent à l'opération de la logique ensidique. Mais, et c'est un point essentiel, ces déterminations ne sont pas identifiables de façon univoque. Autrement dit, il n'existe pas une et une seule manière pour un imaginaire de rendre compte de cette dimension « ensidique ». Par exemple, tout imaginaire devra rendre compte du fait qu'il existe des cycles lunaires et que la durée du jour évolue selon les saisons, mais le sens que l'imaginaire donne à ces faits est relativement libre et dépendra des significations centrales de chaque imaginaire considéré. Pour l'un, il s'agira d'expliquer que le soleil et la lune se lèvent selon la bonne volonté de tel et tel dieux. Pour l'autre, ce sera une question d'explication astronomique et de forces d'attraction. Mais dans tous les cas, la signification de ces faits devra rendre compte de ces déterminations qui imposent en quelque sorte à toute institution d'exprimer *a minima* certaines caractéristiques de l'Être.

Au rang de ces déterminations, il faut remarquer la dimension « mathématique » ou « mathématisable » de l'Être, à laquelle

Castoriadis fait très souvent référence par extension du terme « ensidique ». Cette dimension mathématisable est en effet une possibilité qui découle du fait même d'identifier la réalité comme un composé d'éléments distribuables en plusieurs ensembles, eux-mêmes dénombrables. Quel que soit l'exemple que l'on prend, dans toute perception, on pourra identifier un élément, le distinguer d'un autre, de plusieurs autres appartenant à différents ensembles, et comparer le nombre d'éléments que comporte chacun de ces ensembles, puis les mettre en relation entre eux et dégager ainsi une structure « algébrique » de la réalité.

Imaginons, par exemple, une simple corbeille de fruits. L'individu qui regarde cette corbeille est capable de « séparer » en imagination chacun des fruits qui sont dans la corbeille en le distinguant des fruits voisins. Il est également capable de compter ces fruits, et d'arriver à dire « il y a dans cette corbeille onze fruits », puis de classer ces fruits en sous-ensembles et de dire : il y a dans cette corbeille deux bananes, trois pommes, et six poires, soit un total de onze fruits. Si l'individu est capable de faire cela, c'est parce que la corbeille remplie de fruits se prête à l'application de cette logique ensidique, qui porte en elle-même la possibilité de la logique mathématique. En plus de dénombrer, il est aussi possible de se demander : si on reproduisait autant de fois les pommes qui sont dans la corbeille (trois), qu'il y a de bananes (deux), combien de pommes trouverions-nous alors ? Et de constater que l'on trouverait autant de pommes que la corbeille contient de poires, six. La vision de la corbeille contient cette virtualité mathématique, cette possibilité de dénombrer les éléments identifiés et de les manipuler de manière abstraite selon des critères mathématiques. Il est en outre bien entendu possible de manipuler en imagination cette même réalité ainsi « ensidisée », et par exemple de calculer la valeur marchande des onze fruits en fonction de leur prix du jour, et même d'optimiser le prix de vente possible en faisant des hypothèses sur l'évolution des prix dans les semaines à venir, afin de maximiser l'espérance de gain. Si tout cela est possible, c'est que ce qui est dans la corbeille est *ensidisable*, c'est-à-dire se prête aux

opérations ensembliste-identitaires de la logique ensidique. Celle-ci culmine dans la logique mathématique qui considère la réalité au prisme des abstractions algébrico-mathématiques auxquelles la réalité se plie complaisamment.

### *Esquisse d'une ontologie du Chaos*

Toutes ces considérations amènent Castoriadis à formuler une « ontologie du Chaos »<sup>1</sup>. Son idée est en fait simple : comme nous l'avons vu, l'Être n'est donc pas déterminé d'une et une seule façon, mais il est déterminable en droit de différentes manières (quoique sous certaines contraintes ensidiques). Il n'y a pas un sens, un imaginaire, ou une institution, qui soit conforme à l'Être : une signification absolue dont les autres significations ne seraient que des déclinaisons imparfaites. L'Être ne se prête pas à une et une seule institution univoque, mais, au contraire, peut se dire d'autant de façons qu'il y a d'institutions possibles et imaginables. Déterminer *ce qui est* est alors compris comme un processus de création de la détermination qui permet d'enserrer l'Être dans la signification.

Il est donc inopportun de parler d'« Être » au singulier pour désigner ce qui, selon Castoriadis, constitue la matrice de multiples institutions possibles. Il préfère d'ailleurs parler d'*à-être* pour insister sur le fait que « Être c'est avant tout être déterminé », et que l'institution est ce processus qui transforme l'*à-être* (le chaos déterminable en droit) en Être ordonné et déterminé, qui le met en sens. *L'institution* imaginaire de la société est cette tentative permanente d'ordonner ce chaos originaire, de le recouvrir d'un *kosmos* en le déterminant pour pouvoir interagir avec les choses au sein d'un monde qui fait sens pour les individus.

L'*à-être* n'est cependant pas informe : il est déterminable en droit, et il est toujours susceptible d'être organisé par la logique ensidique, ce qui revient à dire qu'il est *ensidisable*<sup>2</sup>. Ce chaos

1. Pour une analyse plus fouillée et rigoureuse que l'esquisse que nous présentons ici, voir l'excellent ouvrage de Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis, Création et institution*, Paris, Payot, 2011.

2. « Ce qui *est* est Chaos à stratification non régulière. Ce qui *est* comporte une dimension

se caractérise ainsi par sa capacité à faire surgir de nouvelles significations, de nouveaux *kosmos* qui s'articulent aux exigences ensidiques qui constituent en quelque sorte les nervures de l'à-être. C'est en ce sens que Castoriadis désigne l'Être comme « Sans-fond, Abîme, Chaos » : on ne saurait jamais lui attacher une signification particulière ou l'enfermer dans un imaginaire déterminé. Ce chaos sur lequel repose l'imaginaire d'une société risque donc toujours de le déborder, de secouer les fondements de l'édifice de sens que la société a construit pour l'ordonner, ou comme l'écrit Castoriadis :

Le monde tout court ne se laisse pas réduire à cette dépendance. Il est toujours aussi autre chose et plus que *ce qu'il est* (posé comme étant) (CL2r, p. 463).

Si l'Être est légitimement déterminable de différentes façons, si l'on peut voir dans une vache un steak aussi bien qu'un symbole sacré, cela implique que toute signification est donc toujours susceptible d'être subvertie et remplacée par une nouvelle signification :

L'« indétermination » [...] a ce sens précis : aucun état de l'être n'est tel qu'il rende impossible l'émergence *d'autres* déterminations que celles déjà existantes (CL2r, p. 509).

Autrement dit, le chaos originaire peut légitimement générer une multiplicité de *kosmos*, et il est impossible de trouver un *kosmos* qui correspondrait de manière parfaite à l'à-être, et qui en serait la vérité ultime. Cette impossibilité constitue un risque énorme pour l'institution hétéronome qui cherche en permanence à verrouiller son interprétation de l'Être et à exclure tout ce qui risquerait de la remettre en question. Or, ce risque de surgissement d'une nouvelle signification (de *création* d'un nouveau sens) existe toujours, car aucune signification ne correspond de manière univoque à l'Être<sup>1</sup>. D'où la nécessité pour tout imaginaire hétéronome de s'affirmer

---

ensembliste-identitaire – ou une partie ensembliste-identitaire partout dense » (CL2r, p. 509).

1. En langage mathématique, la correspondance entre le sens et l'Être ne peut pas être une bijonction parfaite, c'est-à-dire qu'il existe toujours une infinité de significations possibles pour désigner, pour donner un sens à une même « réalité ».

comme seul imaginaire « vrai », les autres étant imparfaits, inférieurs, ou condamnés. La vérité de l'institution hétéronome s'affirme aussi toujours par la négation des imaginaires propres aux autres sociétés. C'est par exemple de ce type de négation que relèvent les commandements de type : « je suis le Vrai Dieu » et « Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi ». C'est là une des multiples stratégies d'occultation du chaos, qui vise à affirmer que seul l'imaginaire considéré dit ce que l'Être est, et que toute autre interprétation, tout autre sens que celui-ci est nécessairement erroné.

### *Les magmas de signification*

Le propre de l'imaginaire hétéronome est de neutraliser ce chaos, de l'occulter, en affirmant que le tissu de significations qui donne un sens aux choses est le seul vrai. Cette affirmation n'est rendue possible que si les significations de cet imaginaire sont cohérentes et consistantes entre elles, si elles peuvent rendre compte de toutes choses de manière non contradictoire. Ceci indique qu'il est en quelque sorte vain de considérer une signification comme une entité isolée : toute signification est intrinsèquement liée à d'autres significations périphériques par rapport auxquelles elle prend sens. Pour le dire autrement, comme, dans le dictionnaire, un mot est défini à l'aide d'autres mots, une signification ne prend son sens que par ses rapports avec d'autres significations. Par exemple, dans l'imaginaire occidental, la signification « chien » se comprend par ses rapports de différence (et de similarité) avec d'autres significations, comme « chat », « être vivant », ou « morsure », etc. Chacune de ces nombreuses autres significations précise l'idée du chien sous un aspect particulier, en exposant son rapport avec telle autre signification. Ainsi, le lien « chien-chat » différencie le chien du chat tout en soulignant que ces deux significations appartiennent à la même « famille » des animaux de compagnie (ce qui est une autre signification), et à ce titre partagent également une série de caractéristiques communes. Le lien de la signification « chien » avec la signification « être vivant » lui associe une série de normes qui s'imposent au respect des êtres vivants, et impliquent qu'on

ne se comporte pas avec un chien comme avec un objet inanimé. Tout comme l'association du « chien » avec l'idée de « morsure » peut inciter à prendre certaines précautions pour éviter que ce genre de désagrément ne se produise.

De manière plus générale, une signification ne prend sens qu'en s'insérant dans un réseau complexe d'autres significations sans lesquelles elle n'a pas le même sens : le sens de « chien » n'est pas le même s'il ne se différencie pas du « chat », ou s'il ne recouvre pas le caractère d'un « être vivant ». Pour désigner ce phénomène, Castoriadis parle de « magmas de significations » : une signification acquiert un contenu par les relations complexes et changeantes qu'elle entretient avec d'autres significations, qui elles-mêmes n'acquièrent leur sens qu'en vertu de leurs rapports avec d'autres significations, et ainsi de suite. L'imaginaire social-historique constitue la matrice générale et mouvante dans laquelle les magmas de significations imaginaires sociales s'articulent les uns aux autres, et chaque arrangement particulier de significations est propre à un imaginaire social-historique défini.

L'imaginaire social-historique d'une société peut donc être compris comme le cadre englobant qui permet à tous ces « magmas de significations » de s'articuler de manière cohérente au sein d'une compréhension générale du monde. Dans cet imaginaire social-historique, les significations s'interconnectent via leurs trois dimensions de représentation, d'affect et de finalité, et constituent ainsi un ensemble complexe articulé autour de certaines significations imaginaires particulièrement valorisées.

### ***Signification imaginaire centrale***

Pour Castoriadis, certaines significations imaginaires occupent en effet une place centrale dans un imaginaire donné, car elles permettent de conférer une valeur à d'autres significations « secondaires ». C'est par exemple le cas de la signification « Dieu » dans l'exemple de la société théocratique, ou de l'« argent » dans l'imaginaire de la société capitaliste : ces significations imaginaires centrales permettent de conférer une valeur à d'autres signifi-



tions imaginaires qui leur sont liées. C'est la raison pour laquelle Castoriadis qualifie de telles significations de « significations imaginaires centrales ». Ce terme désigne ces significations qui ont une valeur telle que les autres significations ne tirent leur valeur propre que de leur relation à cette ou ces significations centrales. Elles jouent ainsi le rôle de repères ayant une valeur fixe et relativement intouchable dans l'imaginaire social-historique, ce qui permet de s'y référer pour décider de la valeur à accorder à d'autres significations. Par exemple, dans une société théocratique, « donner l'aumône » est un comportement qui a une valeur car il est encouragé par la divinité via l'un de ses commandements. La valeur de ce comportement est déduite de sa conformité aux exigences de la valeur centrale qu'est la volonté de Dieu. De manière similaire mais inverse, dans une société dominée par l'imaginaire capitaliste, « ne pas donner l'aumône » est un comportement qui s'explique en regard de la valeur qu'a l'argent et de l'idée que celui qui ne travaille pas ne mérite pas cette valeur qu'est l'argent. L'idée de Castoriadis est que, dans toute société, on trouve des significations imaginaires centrales qui constituent des points fixes ayant une valeur reconnue, et qui permettent de situer la valeur des autres significations et comportements selon ces repères.

### ***La production sociale de l'individu***

Mais comment ces significations imaginaires centrales peuvent-elles avoir une telle importance pour les individus, au point que, dans les sociétés hétéronomes, ils n'osent ou ne peuvent les remettre en question ? La réponse, affirme Castoriadis, est que ces significations centrales ne sont des certitudes inquestionnables pour les individus qu'à condition qu'ils les aient investies dès leur plus jeune âge et tout au long de leur vie. Grâce à la socialisation (infantile et continue), nier la valeur de Dieu, de l'honneur ou de l'argent constitue une attaque envers ce qui a de la valeur pour l'individu, envers ce qui constitue son identité. Selon Castoriadis, cette socialisation est rendue possible par le fait que le nourrisson est incapable de survivre par ses propres moyens avant un âge

ridiculement avancé si on le compare aux autres espèces animales. Qu'il soit élevé dans une famille traditionnelle ou qu'il ait de multiples parents dans un orphelinat, l'enfant ne peut pas survivre si dans un premier temps, une structure sociale ne prend pas en charge ses besoins vitaux. Cette incapacité place le petit humain dans une position de dépendance qui permet aux représentants de l'institution sociale (la mère, les pédagogues, les individus qui socialisent l'enfant, etc.) de lui inculquer le sens qu'il doit trouver dans les choses s'il veut intégrer cette société, c'est-à-dire de lui enseigner les fondamentaux de l'imaginaire social-historique. Cette position de dépendance totale du nourrisson (puis de l'enfant) envers son milieu implique que survie et apprentissage du langage, des normes et des coutumes de la société soient intrinsèquement liés. Incapable de se passer du social pour assurer les conditions de sa survie par lui-même, le nourrisson doit donc accepter et faire sien l'imaginaire social-historique que lui imposent ceux qui l'éduquent, sous peine d'être délaissé par la société dont il ne peut pourtant pas se passer.

Pour Castoriadis, le processus de socialisation peut *in fine* être compris comme un processus de dressage au cours duquel l'enfant est « produit » par l'action conjointe des différents individus, qui l'éduquent dans cet imaginaire social-historique qui a déjà « produit » les éducateurs. Quels que soient ses éducateurs, l'enfant en contact permanent et nécessaire avec le social incorpore ainsi ses codes, ses normes, ses valeurs, ses significations et ses comportements. Cette incorporation le rend apte à la vie sociale. De là à affirmer que l'individu n'est rien d'autre qu'un produit du social, il n'y a qu'un pas que Castoriadis franchit sans hésiter :

L'institution des significations imaginaires sociales chaque fois données, conditionne l'individu, est cause dans le déroulement de ses processus psychiques, tend à le conditionner, et ce en principe absolument. L'institution sociale fabrique l'individu social, et ce faisant, elle vise à lui imposer des quasi-mécanismes de motivation, qui rendent ses actes non seulement, en général, prévisibles, mais

aussi conformes à la visée de conservation de l'institution et à ses [autres] visées<sup>1</sup>.

### ***La clôture du sens***

Examiner conjointement les concepts d'hétéronomie et de production sociale de l'individu permet d'apercevoir les lourds enjeux qui se tiennent derrière l'analyse castoriadienne de l'hétéronomie. Pour reprendre l'exemple de la société théocratique, nous avons vu que son imaginaire social-historique constitue une totalité englobante qui explique toutes choses en fonction de la signification imaginaire centrale « Dieu ». Cette signification centrale est en quelque sorte la clé de voûte de l'institution, puisqu'elle fonde tant le sens que les individus donnent aux choses et à leurs actions que les normes, les lois, les coutumes et les institutions formelles de la société. Or, le risque existe qu'un ou des individus remette(nt) en question cette signification centrale, et conclue(nt) par exemple à l'inexistence du « Dieu ». Une telle conclusion constitue une menace réelle pour la société théocratique, car avec l'effondrement de la signification imaginaire centrale, c'est la cohérence de l'ensemble de l'imaginaire qui s'écroule : si la signification « Dieu » n'a plus de sens, ce sont toutes les significations, normes et valeurs qui étaient d'usage qui s'effondrent en même temps que ce principe dont elles tiraient leur sens et leur autorité.

En conséquence, selon Castoriadis, l'imaginaire hétéronome tend à protéger de toute réflexion critique cette signification imaginaire centrale, cet « *hétéros* » sur lequel repose l'ensemble de la société. Pour ce faire, au cours de leur socialisation, l'imaginaire hétéronome définit également un « domaine du pensable » de telle sorte que les individus ne sachent pas mettre en question ce principe hétéronome sur lequel repose l'imaginaire social-historique<sup>2</sup>.

1. Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002, p. 172.

2. Nous pouvons en outre noter que cela revient *in fine* à soustraire du monde, tel qu'il est défini par l'imaginaire social-historique, le fondement sur lequel repose ce même monde social-historique. C'est là la dynamique caractéristique de la société hétéronome : elle

Castoriadis illustre de manière exemplaire cette dynamique qu'il qualifie de « clôture du sens », lorsque caricaturant la société hébraïque traditionnelle, il écrit :

La Loi, pour les Hébreux, n'est pas une loi de la tribu, elle a été formulée et donnée par le Seigneur en personne. Comment pourriez-vous mettre en question cette loi ? Comment pourriez-vous dire que la loi de Dieu est injuste, lorsque la justice est définie comme la volonté de Dieu ? Comment voulez-vous pouvoir dire que Dieu n'existe pas lorsque Dieu se définit lui-même *egô eimi ho ôn*, je suis (celui qui) est, je suis l'être [...]. Comment voulez-vous dire : « Dieu n'est pas », lorsque, dans la langue de la tribu, cela voudrait dire : « l'être n'est pas » ? (*CL6r*, p. 142)

Et comme les individus qui composent la société sont « produits » dans et par l'imaginaire social-historique, en vivant et en faisant être cet imaginaire au jour le jour, ils l'enseignent aux générations suivantes, qui l'enseigneront quasiment à l'identique aux générations suivantes, et ainsi de suite. Cet imaginaire hétéronome a ainsi tendance à se reproduire perpétuellement, car les individus qui naissent dans cette société sont « dressés » par les anciens dans les schèmes de l'imaginaire hétéronome qui, en raison de la clôture du sens, empêche toute réflexion critique sur le fondement hétéronome des institutions – qu'ils enseigneront donc à l'identique à leurs successeurs.

### ***Autonomie, démocratie, philosophie***

Pour Castoriadis, ce modèle de société hétéronome constitue la norme traditionnelle des sociétés humaines. Depuis qu'il y a une humanité, il y a toujours eu des ancêtres, des dieux ou des esprits pour fonder l'autorité des lois, ainsi surtout que des hommes pour enseigner à leurs descendants qu'il faut obéir aux lois des ancêtres, dieux ou esprits. Pourtant, si cette reproduction à l'identique n'avait pas été rompue, on ne comprendrait pas comment nous pourrions écrire aujourd'hui ces lignes. Un questionnement sur l'origine de la loi doit logiquement être apparu à un certain moment, qui a

---

repose sur un principe inaccessible (*hétéros*), hors de portée des actions et de la réflexion des hommes qui vivent dans cette société.

permis une remise en question des vérités, du sens et de la loi qui prévalaient dans l'imaginaire hétéronome.

Ce questionnement est à mettre au crédit des Athéniens entre le VII<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Selon Castoriadis, ils ont les premiers questionné l'origine de la loi et proclamé qu'elle n'était pas de provenance divine mais humaine. Cette affirmation inédite avait un corollaire dont découle l'invention de la démocratie : si la loi n'est pas d'origine divine, c'est donc que ce sont les hommes qui la créent, et qui portent collectivement la responsabilité de cette création. Refuser d'accepter que la loi et le sens soient garantis par une autorité extérieure à la société permettait ainsi la double création simultanée de la démocratie (tous doivent donc participer à l'élaboration de la loi) et de la philosophie (s'il n'existe pas de fondement inébranlable sur lequel développer avec certitude notre pensée, il faut sans arrêt questionner ce que nous pensons, et nous demander pourquoi nous le pensons). Pour résumer, à l'image de la société athénienne, « une société autonome est donc une société qui, consciente de son auto-institution, ne cesse de s'interroger sur le sens de celle-ci et d'en reprendre l'élaboration ; une société consciente que le pouvoir ne provient que d'elle-même et qu'il est affaire de tous » (*CL4*, p. 271). Ces sociétés sont donc par essence démocratiques, au sens que Castoriadis donne à ce terme, la conscience de la contingence de la loi aboutissant à une réflexion sur l'institution qui, dans la Grèce antique et la modernité occidentale, a pris la forme de la philosophie. Autonomie, démocratie et philosophie se trouvent ainsi étroitement imbriquées dans un même « type » d'imaginaire social-historique caractérisé par un rapport au sens qui reconnaît que toute signification est d'origine humaine et que nulle signification ne saurait en conséquence être légitimée par un principe prétendument extérieur à la société.

La différence avec les sociétés hétéronomes ne réside donc pas dans le caractère de *création imaginaire* qui est conféré à la loi, puisque, comme nous l'avons vu, toute société *s'auto-institue*, c'est-à-dire crée ses propres institutions, lois et coutumes. La différence entre autonomie et hétéronomie réside plutôt dans le fait que les

sociétés autonomes ont conscience d'avoir elles-mêmes *créé* leurs lois. Alors que la société hétéronome attribue l'origine de la loi et de l'institution à une signification imaginaire extérieure et hors de portée du monde social qui repose pourtant sur cette signification, la société autonome affirme qu'il ne revient à personne d'autres qu'aux individus de créer les lois qui vont régir la vie de la société qu'ils forment. Pour les sociétés autonomes, il n'existe donc aucun garant du caractère juste ou bon d'une loi si ce n'est le jugement des individus sur cette loi.

### ***De l'invention athénienne à la redécouverte moderne : une brève histoire du projet d'autonomie***

Mais ce régime qui renonce à toute certitude a pour inconvénient d'être particulièrement vulnérable : le peuple peut remettre à quelques-uns le pouvoir de faire les lois pour s'en décharger, ou succomber à l'orgueil et à la déraison (l'*hubris*) et perdre par là-même l'espace de liberté nécessaire à l'exercice de l'autonomie. Le cas de l'Athènes antique illustre bien ce risque inhérent à la démocratie. Après en avoir été l'initiatrice, elle fut en effet la première victime de l'absence de limites sacrées qu'implique le concept de démocratie. Ces mêmes Athéniens qui avaient déclaré qu'ils ne souffriraient pas d'autres lois que celles qu'ils décideraient de se donner, succombèrent à l'orgueil de ceux qui ne connaissent pas de limites et furent ultimement contraints d'accepter les lois d'un *hétéros*, après avoir été vaincus par les Spartiates, puis par les Macédoniens.

Pour Castoriadis, la déchéance d'Athènes est autant à imputer aux défaites militaires qu'à ses institutions radicalement démocratiques. C'est en effet à cause de leur système politique démocratique que, convaincus par avance d'un succès rapide et emportés par l'enthousiasme des démagogues, les Athéniens purent voter en faveur de l'expédition de Sicile<sup>1</sup>. Celle-ci s'avéra

1. L'expédition de Sicile désigne la tentative des Athéniens, en 415, de s'emparer de l'île de Sicile, alors aux mains de Syracuse. Lorsque les citoyens votent en faveur de cette expédition, Athènes sort de la première phase de la guerre du Péloponnèse qui l'a opposée à Sparte de 431 à 421 avant J.-C., date de la conclusion d'une paix de statu quo (la paix de Nicias).

– et cela était prévisible (et annoncé par certains orateurs) – un fiasco. L'expédition vira à la Bérézina et causa de manière indirecte, en affaiblissant durablement sa puissance militaire, les deux défaites ultérieures d'Athènes face à Sparte en 404 et à la Macédoine en 338 av. J.-C. Ces événements marquèrent la fin de l'indépendance de la cité qui avait inventé la démocratie, mais ne pouvait désormais plus l'exercer que dans les formes tolérées par les puissances occupantes.

Au terme d'un processus dont on ne sait que peu de choses<sup>1</sup>, la démocratie athénienne disparaît donc. Les écoles de philosophie ferment (ou se limitent à faire du commentaire stérile), et l'esprit démocratique s'efface, ne laissant des institutions démocratiques qu'un vague souvenir qui s'estompe à mesure que progresse l'hétéronomie. En effet, dans le vide laissé par la disparition de la démocratie athénienne s'installent différents régimes hétéronomes qui organiseront les sociétés occidentales de la fin de l'Antiquité au haut Moyen Âge. Toujours selon Castoriadis, ce n'est qu'aux alentours du XII<sup>e</sup> siècle que cette longue « éclipse » du projet d'autonomie prend fin, lorsque les premiers bourgeois des cités reprennent à leur compte les revendications d'autonomie<sup>2</sup>. C'est avec la Renaissance et la redécouverte de l'imaginaire antique que les individus modernes prétendent à nouveau ne plus subir une loi donnée par une instance extérieure ou transcendante mais se donner à eux-mêmes une loi dont ils sont conscients qu'ils sont les seuls créateurs. Le projet d'autonomie redevient alors une signification imaginaire centrale pour la modernité, comme en témoignent entre autres les différentes révolutions du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, le mouvement ouvrier qui prend son ampleur à ce même moment,

---

C'est d'ailleurs suite à l'expédition de Sicile que cette paix est rompue en 415, ce qui aura pour conséquence d'ouvrir la seconde phase de la guerre du Péloponnèse, qui se solde par la défaite des Athéniens en 404.

1. Sur la nature de ce processus « d'hétéronomisation », voir *supra*, « Comment une société oublie-t-elle qu'elle a été autonome ? », p.161 *sq.*

2. Castoriadis propose un découpage historique de la modernité sous la perspective du projet d'autonomie. Cette périodisation est explicitée plus en détails dans le texte « L'époque du conformisme généralisé » (*CL3r*, p. 17-24).

mais aussi l'émergence du libéralisme, le mouvement féministe, les revendications anticolonialistes/esclavagistes, ou conseillistes.

Cette reviviscence du projet d'autonomie est même, selon Castoriadis, ce qui caractérise la modernité occidentale. L'époque moderne se construit autour de cette volonté de ne plus accepter une loi hétéronome tant au niveau individuel que collectif, et cela s'exprime dans toutes les sphères sociales sous des modalités différentes. L'histoire de la modernité démontre bien que le projet d'autonomie est une signification imaginaire centrale de l'époque. Elle a une valeur telle pour les individus qu'ils agissent, et revendiquent par leurs actions, un monde dans lequel une réelle autonomie individuelle et collective devient possible.

***La modernité tiraillée :  
entre projet d'autonomie et projet de maîtrise***

Mais, dans l'analyse castoriadienne, la modernité se constitue également autour d'une seconde signification imaginaire centrale au moins aussi importante que l'autonomie : le projet d'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle, et son rejeton le projet capitaliste. Pour exemplifier le cœur de ce projet, Castoriadis se plaît à rappeler l'énoncé programmatique qu'en donnait Descartes : atteindre au savoir et à la vérité pour « nous rendre maîtres et possesseurs de la nature »<sup>1</sup>.

Ce que désigne le projet de maîtrise, c'est donc cette volonté de comprendre les lois de la nature afin de les mettre au service d'autres fins, de saisir l'ensemble de ce qui se manifeste afin d'en comprendre les causes et de pouvoir utiliser cette connaissance des liens de causation. Avec ce projet, la nature n'est désormais plus comprise comme un champ « immaîtrisable » avec les exigences duquel il faut composer, mais comme un vaste domaine dont les lois peuvent être comprises, et surtout utilisées pour servir les desseins humains. Les premières expressions de ce projet de maîtrise sont à trouver dans les grandes découvertes qui marquent les débuts de

1. Cf. Cornelius Castoriadis, Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Lormont, Le bord de l'eau, 2014, p. 36. Ce sujet est étudié en détail dans « La quête technoscientifique de l'illimité », *supra*, p. 123 sq.



la science moderne, et dans leurs applications pratiques qui vont mener de fil en aiguille à la révolution industrielle.

Cependant, alors qu'à l'origine, ce projet de maîtrise se cantonnait à une analyse des lois naturelles et à une rationalisation/optimisation des techniques productives – intention louable en soi –, ce projet est élargi et cesse rapidement « 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 » (*CLAr*, p. 105). Le développement des sciences et des techniques à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle permet alors à ce projet de maîtrise, en s'articulant à de nouvelles significations imaginaires, de devenir le « projet capitaliste, démentiel, d'une expansion illimitée d'une pseudo-maîtrise, pseudo-rationnelle » (*CLAr*, p. 105). Sous sa forme capitaliste, le projet de maîtrise tend ainsi à devenir total : maîtrise de l'action de l'ouvrier via son insertion dans une chaîne où il occupe une fonction déterminée par la rationalisation du travail (l'organisation scientifique du travail), maîtrise du consommateur et de ses désirs qui permet d'anticiper et de créer la demande, maîtrise de la nature qui est transformée et insérée dans le système de finalités capitaliste. Maîtrise également du citoyen qui vit au rythme du « métro, boulot, dodo », neutralisation du politique et de tout ce qui pourrait perturber l'emprise de l'imaginaire capitaliste qui dicte aux individus que faire dans chaque situation. Aux yeux de Castoriadis, c'est sous cette forme capitaliste que le projet de maîtrise totale et illimitée fonde encore la dynamique du monde occidental contemporain, et représente à ce titre une menace pour le projet d'autonomie<sup>1</sup>.

L'époque moderne se constitue donc autour du conflit qui existe entre deux significations : autonomie et maîtrise. La modernité est le théâtre d'une double pièce jouée par les mêmes acteurs. Les deux

1. Il est cependant important de souligner que le projet de maîtrise et le projet capitaliste ne se recouvrent pas parfaitement. Le second est l'expression du premier, mais le premier ne saurait se résorber dans les limites du second. En témoigne le concept ambigu de « Raison » qui est revendiqué tant par le projet de maîtrise que par le projet d'autonomie. Sur ce sujet, voir le texte « L'époque du conformisme généralisé », dans Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 20.

scénarios débouchent sur des fins contraires, mais leur déroulement conjoint influe sur l'issue unique de la pièce :

La période moderne (1750-1950 pour fixer les idées) peut être le mieux définie par la lutte, mais aussi la contamination mutuelle de ces deux significations imaginaires : autonomie d'un côté, expansion illimitée de la « maîtrise rationnelle » de l'autre. Elles mènent une coexistence ambiguë sous le toit commun de la « Raison » (*CL3r*, p. 20).

Ni le projet d'autonomie ni le projet de maîtrise totale sous sa forme capitaliste n'auraient connu un tel succès sans leur influence réciproque : c'est grâce aux revendications d'autonomie que le capitalisme ne s'est pas étouffé dans les paradoxes d'une maîtrise totale, tandis que le projet d'autonomie a pu être porté par les avancées technologiques du projet de maîtrise. C'est donc véritablement leur union conflictuelle qui définit la modernité comme cette période qui poursuit le profit et la croissance en même temps que l'autonomie individuelle et collective.

À la lumière de ces considérations, on comprend désormais mieux la question qui est à l'origine de cet ouvrage. Si, comme le pensait Castoriadis jusqu'à sa mort en 1997, le projet d'autonomie est en train de subir une nouvelle éclipse qui va s'accroissant, n'est-ce pas parce que l'équilibre précaire entre autonomie et maîtrise (qui a fait les beaux jours de la modernité occidentale) est en train de disparaître au profit du projet de maîtrise sous sa forme capitaliste ? Et ce renversement du projet d'autonomie n'implique-t-il pas comme corollaire un retour de différentes formes d'hétéronomie ? Cette crainte apparaît malheureusement d'autant plus fondée que l'imaginaire capitaliste semble propice à s'ériger comme un nouvel imaginaire hétéronome, et que la démocratie est ce fragile régime du risque permanent qui ne repose sur rien d'autre que la conscience qu'il ne saurait y avoir de lois données par des dieux, des ancêtres, une nature humaine, des impératifs économiques ou toute autre instance extérieure au champ social. Mais il ne faut pas pour autant affirmer que la tension entre les projets d'autonomie et de maîtrise doive nécessairement se résoudre par la victoire du second.

## Penser avec et au-delà de Castoriadis

Au vu des risques contemporains qui planent sur le projet d'autonomie, ce sont précisément les différentes formes possibles de ce retour de l'hétéronomie qu'explore cet ouvrage. Les treize contributions réunies dans ce livre s'efforcent ainsi de comprendre comment une société qui a affirmé qu'il n'existait pas d'autre instance instituante qu'elle-même, peut revenir sur cette affirmation et sombrer à nouveau dans l'hétéronomie, en attribuant l'origine de ses lois à une instance extra-sociale, qu'il s'agisse de Dieu, du Marché, ou de la Raison. À l'aide de cette perspective théorique, nous dégagons les enjeux actuels de l'hétéronomisation et nous examinons les menaces portées au projet d'autonomie par d'autres forces sociales constitutives de la modernité. Ces enseignements alimentent une réflexion sur les voies d'action susceptibles de relancer le projet d'autonomie, car face à ces enjeux, il ne saurait être question de se résigner. Il s'agit de comprendre les formes sous lesquelles un retour de l'hétéronomie est possible afin de mieux empêcher ce retour. Notre ambition n'est pas de commenter l'œuvre de Castoriadis ou de disserter *sur* ses idées mais plutôt de penser *avec* Castoriadis, d'affronter avec l'aide de ce philosophe les défis contemporains du projet d'autonomie. L'inscription de l'ouvrage dans ce système conceptuel n'a donc pas vocation à ériger la pensée de Castoriadis en horizon indépassable mais, au contraire, à nous porter plus loin que les lieux où sa réflexion s'est arrêtée. En d'autres termes, nous composons avec Castoriadis afin de recomposer nos manières de philosopher et d'agir.

La vérité de la philosophie est la rupture de la clôture, l'ébranlement des évidences reçues, y compris et surtout philosophiques. Elle est ce mouvement, mais un mouvement qui crée le sol sur lequel il marche. Ce sol n'est pas et ne peut pas être n'importe quoi – il définit, délimite, forme et contraint. Le propre d'une grande philosophie, c'est de permettre d'aller au-delà de ce sol, d'y inciter même. Comme elle tend – et doit – prendre en charge la totalité du pensable, elle tend à se clore sur elle-même. Si elle est grande, on trouvera en elle au moins les signes certains que le mouvement de la pensée ne peut pas

s'y arrêter et même une partie des moyens pour le continuer (CL5r, p. 23).

Au fondement de ce livre repose un pari : que Cornelius Castoriadis est l'auteur d'une « grande philosophie », que nous entendons prolonger, dans un geste de fidélité qui n'interdit pas la critique, et ambitionne surtout de *faire* quelque chose des concepts, pour que la pensée ne reste pas lettre morte, pour que le lecteur puisse s'armer de ces puissantes idées pour mener par lui-même le combat de l'autonomie, pour lui et pour tous à la fois.

Castoriadis n'a eu de cesse d'approfondir ses réflexions et de reprendre des problèmes provisoirement laissés en suspens. Son œuvre est vivante et, ce faisant, elle se caractérise par une profonde cohérence qui n'empêche pas de nombreux revirements. Notre livre s'ouvre, dans sa première partie, par un retour sur l'évolution de la pensée économique et politique de Castoriadis.

À travers une stimulante relecture du parcours militant et intellectuel de Castoriadis, Romain Karsenty propose de dépasser l'antinomie de la théorie et de la pratique. Il revient sur la rupture avec le marxisme, opérée au nom de la sauvegarde du projet révolutionnaire. Cette rupture permet à Castoriadis d'élaborer un rapport fécond et inédit entre philosophie et politique, tel que le dépassement d'une pensée spéculative ne signifie pas la fin de la philosophie ou sa dissolution dans l'activité politique. Néanmoins, s'interroge Karsenty, le « dernier Castoriadis » n'abandonne-t-il pas la question stratégique au profit de l'énonciation de vérités ontologiques ?

Jean Vogel prolonge le panorama en se concentrant sur le versant économique de l'œuvre castoriadienne. Afin de rester au plus près des évolutions historiques, Castoriadis a lui-même révisé à plusieurs reprises sa conception de la dynamique du capitalisme. Pourtant, en dépit des innovations conceptuelles, une constante demeure : l'irréductible opposition entre socialisme et barbarie. Ces deux termes ne désignent pas une alternative à laquelle l'humanité aboutirait à l'issue de la période actuelle, mais une lutte à l'œuvre dans la société présente, où s'intensifient simultanément

dans tous les domaines les forces socialistes et les forces de la barbarie.

La deuxième partie de l'ouvrage examine différentes formes d'hétéronomie déjà à l'œuvre dans les sociétés contemporaines. La démesure technologique, la religion et la marchandise portent en germe des éléments de barbarie que les auteurs s'efforcent de traquer.

Repartant de la notion castoriadienne d'auto-institution, Nicolas Poirier rappelle que toute société est la source de ses lois et de ses valeurs et que, en ce sens, l'activité humaine ne repose sur rien d'autre qu'elle-même. Alors qu'une société autonome reconnaît cette absence de fondement, les religions s'évertuent au contraire à occulter ce « Chaos ». Elles dénie la contingence des lois en leur attribuant une fausse nécessité. Dans ce contexte, doit-on penser que les prêtres sont eux-mêmes aliénés, au point de croire sincèrement que les institutions humaines sont de provenance divine, ou occultent-ils en connaissance de cause l'auto-institution du social, afin de mieux maintenir leurs ouailles dans leur dépendance ?

Délaissant les charmes de la religion pour ceux de la télévision, Arnaud Tomès s'interroge, à la suite de Marx et de Castoriadis, sur les raisons pour lesquelles la marchandise nous fascine tant. Pourquoi l'humanité consacre-t-elle la majeure partie de son énergie à produire des chimères ? Il ne suffit pas de dévoiler les ressorts de l'exploitation capitaliste pour briser le charme de la consommation. Car les marchandises tirent leur puissance de leur capacité à satisfaire notre besoin de reconnaissance. Pourtant, la liberté de consommer a un prix élevé : la destruction des écosystèmes, l'accroissement des inégalités et la perte d'autonomie politique. Comment expliquer que les individus paient si volontiers ce tribut ? C'est à cette épineuse question que s'attaque Arnaud Tomès.

Pour sa part, Stéphane Vibert analyse le déploiement apparemment sans limite de la technoscience. Il questionne la pertinence de l'opposition castoriadienne entre projet d'autonomie

et expansion de la maîtrise rationnelle. Il souligne que la première de ces deux tendances de la modernité s'appuie sur une exigence de rationalité qui se trouve aussi au cœur de la seconde. En outre, cette dichotomie entre autonomie et hétéronomie ne parvient pas véritablement à rendre intelligibles les phénomènes relatifs à la technique, comme en témoignent les hésitations de Castoriadis au sujet des nuisances sociales de la technique et de son contrôle par les hommes.

La science, la marchandise et certaines fictions religieuses témoignent de la persistance de vents contraires au projet d'autonomie. Mais si cette dernière est contestée par des forces sociales et politiques bien réelles, l'autonomie est également critiquée en tant que concept, que certains jugent inadéquats pour penser la société contemporaine. La troisième partie de l'ouvrage met l'accent sur les limites et les impensés de la conception castoriadienne de l'autonomie.

Même s'il n'a eu de cesse d'évoquer le risque d'une éclipse du projet d'autonomie dans nos sociétés contemporaines, Castoriadis ne s'est par exemple jamais attaché à théoriser la nature de ce processus au cours duquel une société autonome basculerait à nouveau dans l'hétéronomie. Pour tenter de pallier à ce manque, Éric Fabri s'attache à dégager les caractéristiques d'un tel « processus d'hétéronomisation ». Son analyse le conduit à mettre à jour deux tensions, entre autonomie et jouissance d'une part, entre autonomie et maîtrise d'autre part, qui travaillent le projet d'autonomie de l'intérieur, et le rendent intrinsèquement vulnérable au risque d'un renversement hétéronome.

L'éthique de l'autonomie, qui invite chaque individu à se déterminer selon sa propre volonté, ne s'adresse-t-elle pas exclusivement aux adultes en bonne santé ? En examinant les récents débats bioéthiques relatifs à la législation sur l'euthanasie, Olivier Fressard s'interroge sur le type de relation adéquate entre, d'une part, les personnes en situation de grande fragilité et, d'autre part, leurs proches et le personnel médical. La dépendance de certains individus (jeunes, malades...) à l'égard d'autrui n'autorise

pas à les traiter comme des sujets incapables de décider pour eux-mêmes mais invite au contraire à concilier éthique de l'autonomie et éthique de la vulnérabilité.

Contestée sur le plan éthique, l'autonomie castoriadienne l'est également d'un point de vue sociologique. Castoriadis voyait dans Mai 68 l'expression contemporaine la plus aboutie du projet d'autonomie. Mais, s'interroge Philippe Caumières, le philosophe n'a-t-il pas attribué à ce mouvement contestataire un désir – d'autonomie – qui était personnellement le sien, sans nécessairement être porté par les véritables acteurs étudiants et ouvriers ? L'analyse de Pierre Bourdieu, qui postule que les causes profondes de Mai 68 échappent à la conscience spontanée des individus, semble permettre une meilleure compréhension de la brièveté et de la rareté de ce type de mouvements.

Tournant le regard des formes de l'hétéronomie vers les potentialités de l'autonomie, la quatrième partie du livre est consacrée à l'éducation. L'émancipation n'est pas un plaisir solitaire. Fruit d'un travail collectif toujours recommencé, l'autonomie est mouvement plus qu'état définitif. L'apprentissage, la formation et l'expérience constituent le lot quotidien de l'éducation à l'autonomie.

Les discours relatifs à la « crise de l'éducation » agrémentent le quotidien des sociétés occidentales. Cependant, derrière une même déploration, ces critiques du système scolaire prennent appui sur des références normatives distinctes et parfois contradictoires. Le travail typologique de Sophie Wustefeld permet d'éclaircir les enjeux. S'ensuit une critique avisée des programmes éducatifs promus par l'Unicef et l'Unesco, dont les tendances néo-impérialistes ont peu en commun avec l'idéal d'une éducation émancipatrice.

Alors que l'autonomie suppose une relation horizontale dans laquelle aucun individu ne domine ses partenaires, l'éducation est au contraire une activité intrinsèquement asymétrique. Comment éviter que la formation à l'autonomie ne conforme les individus à un modèle fondamentalement hors de leur emprise ? Affrontant cette

interrogation cruciale, Audric Vitiello explore la complémentarité des pratiques démocratiques et de l'éducation à l'autonomie. Ce faisant, il met en garde contre le détournement néolibéral de l'idée d'autonomie et il souligne l'importance de réinscrire cette dernière dans un projet politique collectif.

La critique de l'hétéronomie n'a de sens qu'avec son indispensable complément : l'exploration des pratiques émancipatrices. L'ouvrage se clôt, dans la cinquième partie, sur un examen des possibilités de la démocratie radicale. Des révolutions socialistes du début du XX<sup>e</sup> siècle aux institutions politiques de la Suisse, les expérimentations sont aussi riches que nombreuses.

« Décider qui doit décider n'est déjà plus tout à fait décider »<sup>1</sup>. En s'appuyant sur cette prémisse castoriadienne, Antoine Chollet met à jour le fondement oligarchique des régimes « représentatifs » contemporains et il déconstruit minutieusement les différents arguments que les élites politiques opposent aux processus de démocratie directe qui existent en Suisse. Son analyse développe une réflexion éclairante sur les conditions de possibilité de l'émergence d'une véritable démocratie qui, logiquement, ne peut s'accomplir que dans les formes institutionnelles d'une démocratie directe.

Mais l'avènement de l'autonomie – dont la démocratie directe constitue la déclinaison politique – fait face à un paradoxe : comment instaurer une société auto-organisée, par le recours à une forme de lutte auto-organisée, dans une société capitaliste dont l'emprise matérielle et spirituelle sur les opprimés entrave au maximum cette disposition à l'auto-organisation ? Yohan Dubigeon s'attaque à cette difficulté en opérant un retour historique sur les débats stratégiques entre Lénine et ses contradicteurs, dont Castoriadis faisait partie. La réflexion des théoriciens conseillistes rend visible un type d'organisation politique capable d'échapper à la dégénérescence bureaucratique qui frappe aujourd'hui tant de partis et de syndicats.

1. Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, II » [1957], in *La question du mouvement ouvrier*, tome 2, Paris, Éditions du Sandre, 2012, p. 60-61.



À ce propos, pourquoi les mouvements d'émancipation collectifs se retournent-ils si souvent en leur contraire ? Pourquoi finissent-ils régulièrement par reproduire les logiques de domination qu'ils dénoncent ? Comme le montre Manuel Cervera-Marzal, l'analyse castoriadienne de la dégénérescence bureaucratique de la révolution russe permet d'identifier certains ferments autoritaires du bolchevisme. Plus largement, l'attachement à une politique d'autoémancipation suppose de rester vigilant face aux avant-gardes contestataires qui prétendent libérer le peuple de ses maîtres pour, finalement, les remplacer par de nouveaux.

