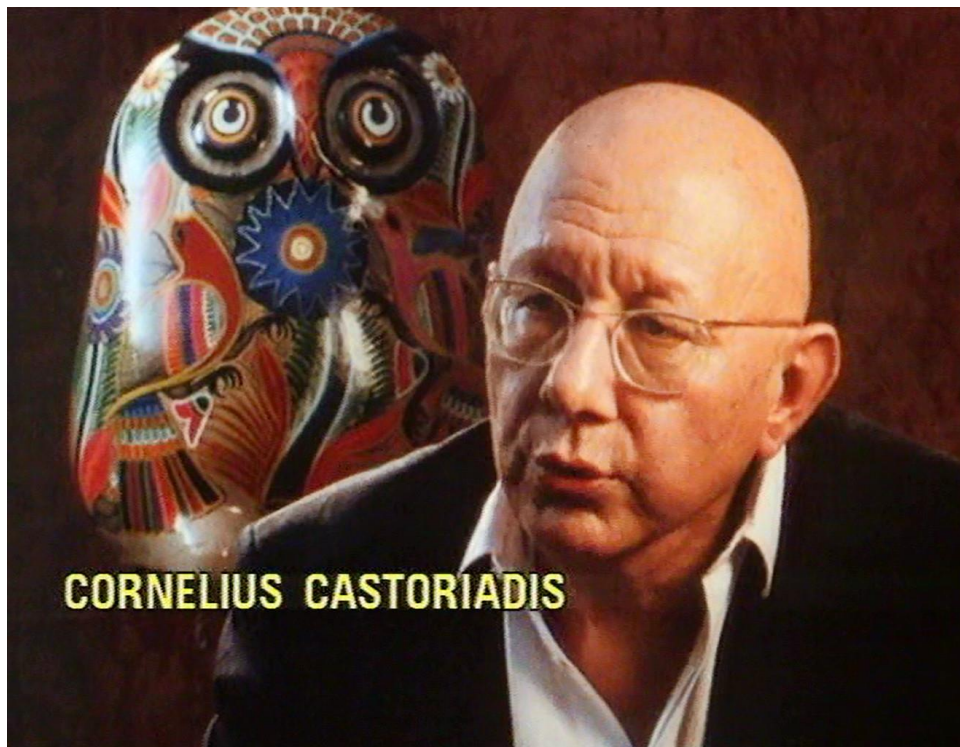


Master en fondements et pratiques de la durabilité

L'inscription dans le monde et les modalités de la transformation sociale
chez Castoriadis à l'aune de la crise environnementale

Clément Van Eck Duymaer

Sous la direction de Caroline Lejeune



« Ce travail n'a pas été rédigé en vue d'une publication, d'une édition ou diffusion. Son format et tout ou partie de son contenu répondent donc à cet état de fait. Les contenus n'engagent pas l'Université de Lausanne. Ce travail n'en est pas moins soumis aux règles sur le droit d'auteur. A ce titre, les citations tirées du présent mémoire ne sont autorisées que dans la mesure où la source et le nom de l'auteur·e sont clairement cités. La loi fédérale sur le droit d'auteur est en outre applicable. »

Plan :

Introduction

1- Eléments d'ontologie Castoriadienne : entre strate ensembliste-identitaire et spécificité humaine, quelle est la mesure entre le déterminisme par la nature et la construction sociale de la réalité ?

1.1 la position de Castoriadis vis-à-vis du cadre philosophique traditionnel

1.2 Eléments d'ontologie Castoriadienne : dimension ensembliste-identitaire, division de l'être en strates, et mode d'être du pour-soi

1.3 spécificité humaine : l'émergence du sens à partir du social

2- Conditionnalité social-historique du rapport à la nature

2.1 le processus de socialisation et l'investissement des significations

2.2 Les notions d'institution et d'imaginaire chez Castoriadis :

2.3 Abords des modalités de la transformation sociale sous l'angle de la conception du pouvoir chez Castoriadis :

2.4 Les deux modalités du rapport au sens qui conditionnent les possibilités d'action sur l'institué : l'autonomie et l'hétéronomie

3-Imaginaire capitaliste et dégradation de l'environnement

3.1 conditions de la création dans l'histoire et contexte d'apparition du capitalisme

3.2 Projet d'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle

3.3 Imaginaire politique moderne

3.4 Caractère hétéronome du système capitaliste

4- les potentialités écologiques de la voie pour l'autonomie

4.1 Qu'est-ce que l'autonomie du point de vue de la société

4.2 Quelles sont les promesses de l'autonomie pour le projet d'une société écologique

4.3 Les limites du projet d'autonomie

Conclusion

Bibliographie

Introduction :

Alors qu'année après année les chercheurs envoient des signaux d'alarmes sans équivoque vis-à-vis de la situation dans laquelle l'humanité se trouve d'un point de vue environnemental, il semble qu'il existe un grand désarroi quant à la manière de penser le problème. Tout se passe comme si les ressources morales, philosophiques et politiques manquaient, pour pouvoir affirmer avec cohérence le sens de l'action à suivre. Effectivement, il est évident que cette course actuelle vers l'abîme ne peut aboutir qu'au pire, et que faute de mieux, ou surtout, à défaut d'imaginer une autre manière de s'inscrire dans le monde, et d'acter un autre rapport à la nature, c'est certainement à la fin du monde tel que l'humanité le connaissait, ou l'a connu jusque-là, que court cette poursuite du développement.

D'où vient alors cette impossibilité de penser autre chose, et d'orienter volontairement notre action ? Il est clair qu'aujourd'hui à défaut de cela, le sens hérité, une certaine vision du monde, et de ce que suppose agir dans ce monde se perpétue, et devient de plus en plus dissonant avec des réalités, qui non seulement sont répétées par les scientifiques, mais qui commencent à se faire ressentir dans la chair. D'où l'étrangeté de la situation, où le sens commun est frontalement contredit par une réalité qu'il est de plus en plus difficile de nier, et faute de mieux, la perpétuation de ce sens est poursuivie, ou alors le développement d'une forme de nihilisme, et bien plus rarement l'affirmation d'un sens nouveau, d'une nouvelle manière de s'inscrire dans le monde, affirmée de manière positive.

C'est dans ce cadre-là qu'il a semblé pertinent de travailler sur la pensée de Castoriadis, qui nous éclaire précisément sur la manière dont s'articule chaque fois, dans chaque société particulière, un certain rapport au monde, et donc aussi un certain rapport à la nature. Fort d'une théorie sur la société, qui se nourrit d'une perspective qui n'est pas seulement interdisciplinaire, mais véritablement transdisciplinaire, Castoriadis nous permet de comprendre quelles sont nos possibilités d'action quant au sens qui guide notre existence dans notre vie en société. C'est-à-dire le sens qui nous fait valoriser positivement certaines choses, et éviter de faire ou de penser d'autres choses, aussi bien que celui qui nourrit nos normes sociales, nos rapports avec nos semblables, et ceux qui sont autres.

Il convient d'affirmer d'emblée qu'il y a plusieurs Castoriadis, qu'il ne faudrait pas confondre. Ce qui semble le plus pertinent de séparer d'entrée de jeu, est le fait qu'il y a le Castoriadis philosophe, et celui qui traite des affaires politiques. Pourquoi est-ce important de faire la

distinction ? Parce qu'il affirme lui-même avec force qu'on ne peut pas déduire, ou affirmer la politique à partir de l'ontologie, et son projet philosophique bien que lié à sa vision politique, ne peut pas être perçu comme justification de l'une par l'autre. Pour lui il ne peut exister de norme absolue, ou de fondement immuable aux normes que les hommes se donnent pour guider leur agir ; dans son langage il dirait qu'il n'existe pas de norme de la norme. D'où la question fondamentale qui doit traverser tout mouvement d'émancipation : faute de norme de la norme, quelle ligne politique dois-je adopter, puisque mes idéaux de justice, de liberté et d'égalité ne peuvent être fondés sur autre chose que sur eux-mêmes ? Dans une perspective de défense d'une vision radicale de la démocratie, il affirme que la politique n'est pas une affaire de technique ou de savoir, mais qu'elle est principalement une affaire d'opinions, qui en premier lieu se valent, puis qui sont ensuite distinguées en fonction de leur force relative, dans un processus de réflexion et de délibération. C'est dans cette perspective que Castoriadis se fera le défenseur de ce qu'il appelle *le projet d'autonomie*, qu'il ne peut justifier autrement que par la valeur qu'il lui donne pour lui-même, car ce serait autrement une contradiction dans les termes.

Mais alors quel est le projet de Castoriadis ? Pour le définir, il semble pertinent de citer un passage qui semble relativement bien résumer ce projet, qui pourtant ne se réduit pas seulement à cela. Il a semblé que cet extrait du texte "*la montée de l'insignifiance*" pouvait donner un cadre à ce qui sera développé dans ce mémoire ; le voici :

"Qu'est ce qui est requis ? Compte tenu de la crise écologique, de l'extrême inégalité de la répartition des richesses entre pays riches et pays pauvres, de la quasi-impossibilité du système de continuer sa course présente, ce qui est requis est une nouvelle création imaginaire d'une importance sans pareille dans le passé, une création qui mettrait au centre de la vie humaine d'autres significations que l'expansion de la production et de la consommation, qui poserait des objectifs de vie différents pouvant être reconnus par les êtres humains comme valant la peine. Cela exigerait évidemment une réorganisation des institutions sociales, des rapports de travail, des rapports économiques, politiques, culturels. Or cette orientation est extrêmement loin de ce que pensent, et peut être de ce que désirent les humains d'aujourd'hui. Telle est l'immense difficulté à laquelle nous avons à faire face. Nous devrions vouloir une société dans laquelle les valeurs économiques ont cessé d'être centrales (ou uniques), où l'économie est remise à sa place comme simple moyen de la vie humaine et non comme fin ultime, dans laquelle donc on renonce à cette course folle vers une consommation toujours accrue. Cela n'est pas seulement nécessaire pour éviter la destruction définitive de l'environnement terrestre, mais aussi et surtout pour sortir de la misère psychique et morale des humains contemporains. Il faudrait que désormais les êtres humains (je parle maintenant des pays riches) acceptent un niveau de vie décent mais frugal et renoncent à l'idée que l'objectif central de leur vie est que leur consommation augmente de 2 à 3% par an. Pour qu'ils acceptent cela, il faudrait qu'une autre chose donne sens à leur vie. [...] Cette chose, c'est le développement des êtres humains, à la place du développement des gadgets. Cela exigerait une autre organisation du travail, qui devrait cesser d'être une corvée pour devenir un champ de déploiement des capacités humaines ; d'autres systèmes politiques, une véritable démocratie comportant la participation de tous à la prise des décisions ; une autre organisation de la *paideia* pour former des citoyens capables de gouverner et d'être gouvernés, comme disait admirablement Aristote - et ainsi de suite."¹

Mais alors, encore une fois, pourquoi Castoriadis ? A cela deux réponses semblent justifier ce choix. La première est l'affinité personnelle de l'auteur de ce mémoire avec le projet qui a été

¹ *Carrefours du labyrinthe 4*, Castoriadis, p. 96

présenté succinctement ci-dessus, mais qui à elle seule ne peut pas justifier ce travail. La deuxième, est la richesse théorique que Castoriadis développe à travers ce qu'il appelle l'*institution imaginaire de la société*, et qui donne les ressources pour comprendre les modalités du rapport particulier que chaque société crée et entretient avec le monde. A la lumière de cette approche, le pari de ce travail est qu'elle offre des ressources précieuses pour comprendre, par exemple, l'inertie de notre système vis-à-vis de ce qui semble un impératif de transformation radicale compte tenu de la donnée environnementale. Plus globalement, elle permet de comprendre d'un point de vue théorique, les modalités selon lesquels chaque société crée un rapport chaque fois singulier à la nature.

Du point de vue philosophique, Castoriadis développe une approche originale, qui se situe entre deux perspectives encore largement répandues, que sont un réalisme naïf (pour l'extrême du spectre du côté matérialiste) et des formes de solipsisme inconsistantes avec toute considération de la "réalité" (pour l'extrême du spectre du côté constructiviste). Présentés comme ça, ces deux perspectives peuvent sembler caricaturales, mais ce n'est pas pour autant qu'elles n'existent pas, et qu'elles ne sont pas incarnés dans des personnes agissantes. Pour l'une, c'est dans certains membres de la communauté scientifique et chez les marxistes convaincus, et pour l'autre, c'est notamment chez ceux qui se revendiquent des théoriciens dits postmodernes par exemple. Castoriadis développe une pensée intéressante entre ce qui est une part de détermination matérielle, et une construction du monde par la création d'un sens qui ne peut pas être réduits à une conséquence des conditions matérielles, mais qui en retour donne le socle pour ne serait-ce que faire l'expérience de la matérialité, et plus globalement de la réalité. Selon cette perspective, Castoriadis développe une approche proprement unique et singulière, qui se place en porte-à-faux avec les postulats fondamentaux du courant central de la philosophie, ce qu'il nomme *philosophie héritée*.

Du point de vue de l'écologie politique, mouvement auquel Castoriadis a souvent été rattaché, encore une fois il se démarque par sa singularité, puisqu'il serait contradictoire dans les termes pour lui d'affirmer une voie qu'il faudrait suivre, étant donné qu'il prône avant tout l'avènement de la démocratie radicale, qui est le système de l'autodétermination. C'est-à-dire que pour lui, à part le fait de valoriser positivement le projet d'une démocratie radicale, il n'estime pas de son ressort de détailler les modalités concrètes selon lesquels un tel système s'organiserait, puisque ce serait contraire à l'essence d'un tel système. A titre personnel, il n'a écrit qu'un texte dans lequel il détaille sa vision/opinion de ce à quoi un tel système pourrait ressembler, mais qui n'a pas vertu à être un plan qu'il faudrait suivre pour établir la démocratie. Ainsi, si l'on

devait résumer son projet politique de manière succincte, il s'agirait de l'élucidation des conditions sous lesquels les êtres humains pourraient être à l'origine, de manière consciente et délibérée, d'un mouvement libre de *création* du sens à partir duquel ils orienteraient leur pensée et leur agir sur le monde. Or, pour lui, l'écologie dans sa dimension politique contient en elle-même une potentialité révolutionnaire, c'est-à-dire possiblement à même de porter ce mouvement de *création* libre, et de remise en cause du sens couramment accepté, d'articulation d'un autre rapport à la nature, aussi bien dans les dispositions psychiques des individus, que dans la redéfinition des fins que se donne la société. Elle est potentiellement un germe en vue de la réalisation de l'*autonomie* individuelle et collective (bien que non inéluctable), et de manière symétrique, tout projet de réalisation de l'*autonomie* serait incomplet sans prise en compte sérieuse des données écologiques s'articulant dans une réflexion profonde de ces questions-là.

Pour la réalisation de ce travail, nous avons procédé à une lecture critique des écrits principaux de Castoriadis, ainsi que de la littérature secondaire pertinente. Au début de l'enquête bibliographique qui devait mener à la rédaction de ce mémoire, il semblait essentiel de se concentrer dans un premier temps sur les écrits qui parlaient explicitement d'écologie, ou du moins qui démontraient d'une certaine conscience de l'auteur sur le contexte écologique, ainsi que sur la manière dont l'auteur pouvait faire la démonstration d'un raisonnement, sur la manière dont ce contexte pouvait découler d'un certain nombre de dynamiques sociales (compris comme englobant aussi bien l'économique, que le fait technique). Cependant, il est rapidement paru que se contenter d'une analyse de ces écrits ne pouvait pas permettre de fournir suffisamment de matière pour ce mémoire, d'autant plus que le sujet de l'écologie est le plus souvent abordé de manière détournée ou indirecte dans les écrits de Castoriadis. Il a fallu alors élargir le spectre, ce qui a été fait en intégrant plus globalement les aspects généraux de la théorie sur la société de Castoriadis, ce qui a semblé pertinent dans la mesure où cela permettait d'adopter une approche plus originale, qui mêle des aspects à caractère philosophique sur les propositions ontologiques de Castoriadis, des aspects socio-psychologique pourrait-on dire sur les dynamiques sociales, ainsi qu'une perspective politique sur la base de la dichotomie entre *autonomie* et *hétéronomie*. De cette manière, si le résultat escompté aboutit, il devrait ressortir de cette lecture : une compréhension des considérations ontologique de Castoriadis sur ce qui relève de l'ordre de la détermination réelle/naturelle et de l'ordre de la construction sociale/humaine, une compréhension des dynamiques sociales qui régissent la concrétude de cette "part" de construction de la réalité, ainsi qu'une compréhension des deux modalités qui régissent le rapport à cette "réalité construite", et la manière dont elles modulent les possibilités

d'action envers cette "réalité construite". Pour tendre vers cet élargissement du point focal de ce mémoire, il a été nécessaire d'étendre le champ de lecture des écrits de Castoriadis le plus possible. Les ressources bibliographiques consistent donc en : "*l'institution imaginaire de la société*" qui est l'œuvre majeure de Castoriadis et qui recueille les éléments théoriques principaux de son œuvre, les six volumes des "*carrefours du labyrinthe*" qui se composent d'articles poursuivant ou illustrant les éléments théoriques contenues dans l'œuvre citée précédemment, ainsi que des articles autres sur des sujets divers, un livre d'entretiens et de débats intitulé "*une société à la dérive*", un livre de débat avec le MAUSS nommé "*démocratie et relativisme*", un livre retranscrivant une conférence prononcée en Belgique, nommé "*de l'écologie à l'autonomie*", le deuxième et le septième volume des écrits politiques de Castoriadis par les éditions du sandre respectivement nommés "*la question du mouvement ouvrier tome 2*" et "*écologie et politique*", ainsi qu'un recueil de texte sur le rapport entre création culturelle, art et dynamique sociale nommé "*fenêtre sur le chaos*". Divers textes de littérature secondaire sont venus compléter ce corpus de textes de Castoriadis, remarquablement le texte de Stéphane Vibert dans les cahiers Castoriadis donnant des précisions essentielles sur le processus d'*étayage de la société sur la nature*. Ces lectures ont été réalisés dans l'optique principalement de relever les éléments théoriques pertinents pour permettre de présenter une théorie cohérente de la manière dont les êtres humains créent chaque fois les modalités selon lesquels ils entretiennent un certain rapport au monde et à la nature. A cet égard, le terme de nature, ou l'idée de nature, est ce que Castoriadis appel une *signification imaginaire*, c'est-à-dire un terme qui ne peut avoir de définition que de manière historiquement et socialement situé. C'est pour cette raison qu'il n'y aura pas d'acceptation unique à laquelle l'emploi de ce terme sera relié dans ce mémoire. Quelquefois, il fera référence aux réalités biophysiques, d'autres fois aux "lois" qui prétendent déterminer les choses et probablement d'autres acceptations encore. Aussi, le choix a été fait d'écrire ce mémoire sous la forme d'un fil rouge au fur et à mesure duquel, des termes qui peuvent sembler obscurs de prime abord, s'éclairent au cours de la lecture et, au fur et à mesure que, nous l'espérons, les divers éléments théoriques s'articulent les uns avec les autres.

La réalisation de ce travail s'articulera autour de la question de : comment la proposition théorique de Castoriadis, sur *l'institution imaginaire de la société*, et plus particulièrement en rapport avec les concepts d'*autonomie* et d'*hétéronomie*, permet-t-elle de conceptualiser les modalités selon lesquels la société entretient un certain rapport à la nature. Quelles sont les latitudes d'action pour modifier ce rapport ? Plus simplement, la question est de faire ressortir l'originalité de la proposition Castoriadienne pour penser le rapport entre société et nature.

Relativement à la manière dont ce rapport est construit, il s'agira aussi de dégager quelles sont les latitudes d'action pour établir un autre rapport, ou pour modifier celui existant. Pour ce faire, nous procéderons en quatre temps, avec deux premières parties sur la philosophie de Castoriadis, et deux autres parties avec une emphase plus forte sur les considérations politiques. La première consistera à exposer des éléments de l'ontologie Castoriadienne qui permettront de situer la manière dont la société s'inscrit dans le monde, et en rapport avec les données environnementales. La seconde traitera des dynamiques propres au fonctionnement social, qui sont à l'origine de l'établissement d'un certain rapport avec le monde et la nature. La troisième partie traitera de l'exemple particulier de l'*hétéronomie capitaliste*, et de la manière particulière dont ce système entretient un rapport d'exploitation avec la nature. Puis la dernière partie traitera du projet politique que défend Castoriadis, qui est le *projet d'autonomie*, et dont nous essaierons de démontrer les potentialités écologiques. Avant de nous plonger dans le sujet, il est important de préciser que ce travail ne soutient en aucun cas la thèse que, de l'*hétéronomie* découle un rapport destructeur à la nature, et que de l'autre côté l'*autonomie* est forcément origine d'un rapport vertueux dirait-on entre société et nature.

I) Eléments d'ontologie Castoriadienne : entre strate *ensembliste-identitaire* et spécificité humaine, quelle est la mesure entre le déterminisme par la nature et la construction sociale de la réalité ?

Dans cette partie sera détaillé quelques éléments de la conception ontologique de Castoriadis, qui permettent de situer le débat sur la place que prennent les déterminations naturelles dans la forme que prennent les sociétés, et la modalité singulière selon laquelle les humains regroupés en société se construisent un monde propre grâce aux *significations imaginaires*.

1.1 La position de Castoriadis vis-à-vis du cadre philosophique traditionnel :

Si l'on prend dans son ensemble l'œuvre de Castoriadis, la place accordée à la conception de la nature peut sembler secondaire ou accessoire, dans la mesure où elle est largement moins développée et traitée que ce qui peut paraître une primauté accordée aux considérations sur la société. Cependant, cette œuvre accorde une place centrale et une véritable réflexion sur le rôle et la *signification* de la nature, aussi bien dans sa dimension anthropologique, qu'ontologique. De cette conception particulière de l'idée de nature, se dégage une sorte de dialectique complexe entre d'une part, l'idée d'une *phusis* (une conception de la nature sous l'angle des déterminations), réglée principalement sur le mode de la détermination, et le *nomos* qui est la loi humaine, conditionné et *étayé* sur la nature, mais qui n'entretient pas une relation qui est

réductible au schème de la *déterminité*. A l'inverse, une grande place est laissée à la créativité et à la potentialité créatrice des humains dans leur manière de s'auto-définir, et de construire leur destinée collective. De manière centrale, la philosophie de Castoriadis est une philosophie qui se place en porte-à-faux avec la méta-catégorie de la *déterminité*, qui est une catégorie qu'il considère être fondatrice et transversale de ce qu'il nomme *philosophie héritée*. Effectivement, dans le texte "*la découverte de l'imagination*" il expose sa conception du courant central de la philosophie :

"Il est éclairant de penser, en dépit du risque d'unilatéralité, l'histoire de la philosophie dans son courant central comme l'élaboration de la Raison, homologue à la position de l'Être comme être déterminé, soit déterminité (*peras, Besimmtheit*). Le risque en question, réduit lorsqu'on en est conscient, est du reste en lui-même faible. Car ce qui ne relève pas de la Raison et de l'Être déterminé a toujours été assigné, dans ce courant central, à l'infra-pensable ou au supra-pensable, à l'indétermination, comme simple privation, déficit de détermination, c'est-à-dire d'être, ou à une origine absolument transcendante et inaccessible de toute détermination. Cette position a, de tout temps, entraîné le recouvrement de l'altérité et de sa source, de la rupture positive des déterminations déjà données, de la création comme non pas simplement indéterminée mais déterminante, soit position de nouvelles déterminations."²

Sous cet angle, nous pouvons avoir une appréciation de la différence que Castoriadis situe entre ce qui appartient proprement au domaine relatif à la *déterminité* et l'apport propre de sa conception philosophique qui cherche, en porte à faux avec l'héritage de la pensée philosophique, d'apporter une part de non détermination et d'émergence radicale.

Ainsi, le projet philosophique de Castoriadis vise à penser les conditions de la *création* humaine, y compris la manière dont elle se réalise chaque fois à partir d'un certain nombre de contraintes et de virtualités. Or le terme de nature renvoie, malgré la polysémie évidente du terme, quasi-inévitablement à une dimension déterministe, qui se manifeste par l'énonciation de lois universelles, nécessaires et inaltérables, par lesquels et au moyen desquels sont réglés l'essence des êtres et des choses. Castoriadis souligne le fait que dans la manière qu'à la société de s'auto-instituer, c'est-à-dire dans sa manière de s'inscrire et de se faire être dans le monde, la modalité de la *création* de l'*institution* par les hommes, est radicalement opposée à toute réduction à une quelconque forme de naturalisme ou détermination par nature. Dans la tradition philosophique, le naturalisme ou le rationalisme objectiviste, tend à construire à partir du postulat opératoire d'un ordre total et "rationnel" du monde, l'idée d'un ordre des affaires humaines qui y serait lié par affiliation³. Ceci est particulièrement flagrant dans le cas de la philosophie politique, qu'on peut décrire comme un projet d'objectivation institutionnelle de la raison⁴. C'est-à-dire un projet qui se donne pour but, une fois la raison définie, d'en construire

² *Carrefours du labyrinthe 2*, Castoriadis, p. 409

³ *Ibid.*, p. 357

⁴ Thèse, Thibault Tranchant, p. 1

le corollaire institutionnel adéquat, de tel sorte qu'un système institutionnel autre ne pourrait être que foncièrement mauvais. Cette idée omniprésente dans la philosophie, ou dans la pensée sur la société, se manifeste sous différentes formes, qu'elles soient à proprement parler naturalistes (penser aux diverses réceptions de la théorie darwinienne par exemple), ou de type fonctionnaliste, structuraliste (Lévi-Strauss), historiciste (Marx/Hegel). De manière générale, toute tentative de déduire de l'ordre des choses, un ordre y compris de ce que les affaires humaines sont et doivent être, relève de ce qu'il appelle une *ontologie unitaire*. Une *ontologie unitaire* correspond à l'idée qu'il y a une essence, un sens, ou une nature de l'Être de laquelle participe les éléments qui le compose (on pourrait dire les étants), et qui en régie les comportements unilatéralement.

Castoriadis réfute les systèmes de pensée qui reposent sur des formes d'*ontologie unitaire*, et au départ de sa proposition alternative sur le point de vue ontologique, il y a une réflexion sur la manière propre dont s'articule et se construit à la fois la société et l'humain individuel par rapport au monde. Le fruit de sa réflexion sur le mode d'être spécifiquement humain, est d'une part qu'il est impossible de réduire les institutions humaines à des considérations uniquement fonctionnels ou rationnels, qui serait donc des réponses diverses apportés à des problèmes les mêmes déterminés entre autres par la nature ; elles sont toujours aussi autre chose. Puis d'autre part, que le mode d'être de la *psyché* humaine, ne peut pas se réduire à une interaction bien comprise entre des instances discrètes dont le produit serait la pensée humaine, elle ne se laisse pas saisir entièrement par le schème de la *déterminité*. Le fruit de cette réflexion sur des objets, qui ne lui paraissent pas compréhensible à partir des catégories héritées du courant central de la philosophie, pousse Castoriadis à développer ses propres outils conceptuels permettant de décrire des objets, qui échappent à une observation simplement "logique". Cette petite digression sur le mode d'être de la société et de la *psyché*, permet de saisir le point de départ à partir duquel Castoriadis songe à remettre en question les catégories traditionnelles de la *philosophie héritée*. A partir de là, il n'est plus possible pour lui de penser la société, l'histoire ou la *psyché* dans le cadre d'une approche déterministe. Pour lui il existe un mode d'être spécifique de la société, le *social-historique*, et de la *psyché*, l'*imaginaire*, à la base desquels se trouve ce qu'il nommera *imaginaire radical*, nous y reviendrons dans une autre partie. Cette réflexion permet à Castoriadis de chercher à comprendre les modalités selon lesquels l'humanité dans chaque société particulière s'inscrit dans le monde, à partir supposément d'un certain nombre d'invariants, ou de régularités naturelles à travers un

processus qu'il nomme *étayage de la société sur la nature*. Pour reprendre les mots de Stéphane Vibert sur cette question :

“Essentiellement, cette interrogation d'ordre ontologique semble pousser Castoriadis, d'une part, à épouser la thèse d'une interdépendance formelle entre la structure du réel et le soubassement naturel du social-historique, fondée sur le partage d'une dimension ensembliste-identitaire (“ensidique”) primordiale et irrévocable, mais d'autre part, à récuser radicalement toute causalité substantielle, ruinant par-là la notion même d'un quelconque “ordre naturel”, d'une fondation du *nomos* en nature”⁵

A partir de cela nous comprenons la distinction qu'il peut exister entre, d'une part une dimension proprement déterminante qui donne le cadre du déroulement des phénomènes, et une dimension humaine qui serait moteur de manière relativement indépendante quant au positionnement par rapport à ce qu'on pourrait appeler le cadre physique, ou le cadre de déroulement d'une action qui lui serait d'une certaine manière étrangère.

1.2 Eléments d'ontologie Castoriadienne : dimension ensembliste-identitaire, division de l'être en strates, et mode d'être du pour-soi

Il existe donc chez Castoriadis la notion d'une certaine dimension de l'être qui serait immuable, et qui de ce fait serait caractérisé par sa régularité ; une régularité qui serait la donnée d'un certain “réel”. Il y a l'idée, nécessaire quand on y pense, qu'il existe une réalité propre qui aurait court quand bien même la conscience humaine n'y aurait pas nécessairement accès. Cette part de concrétude, de substance inéluctable de l'être, qui n'en est pour autant qu'une dimension comme nous le verrons plus tard, s'appelle chez Castoriadis la dimension *ensembliste-identitaire*.

Mais donc qu'est-ce que la dimension *ensembliste-identitaire* ? Cette dimension *ensidique* (nous utiliserons ce terme désormais) se réfère essentiellement à deux choses dans la pensée de Castoriadis. Premièrement, pour Castoriadis l'être est *chaos* (dans le sens de vide), c'est à dire qu'il ne porte pas de manière intrinsèque le sens et la signification, nous y reviendrons plus tard. Il pose la question : “comment est le monde tout court, puisqu'il y a effectivement cette variété indéfinie de mondes propres à chaque société ?”. Quand nous pensons le monde du point de vue de toutes les cultures auxquelles nous pouvons songer, il est indéniable qu'il y a effectivement un socle commun d'une réalité partagée qu'on pourrait appeler “physique”, et un nombre probablement égal de manière de concevoir le monde, qu'il

⁵ *Sens et chaos. L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis, op. Cit., p. 3-4*

a existé de société et de cultures pouvant y apposer leur regard. Il y a donc une correspondance et une coexistence entre un soubassement réel immuable et relativement semblable pour tous, et une variété incroyable de regards sur ce monde, qui aussi bien le façonne. Le monde en tant que tel ne porte pas la signification, il se prête aux *significations* qu'on lui appose, et il n'en privilégie aucune. Pour Castoriadis il est insensé d'engager une discussion "herméneutique" en voyant les *significations imaginaires sociales* comme des interprétations du monde, puisqu'une telle entreprise est privée de soi⁶. Autrement dit, pour lui la constitution d'un monde social portant un regard particulier sur la nature, comme une interprétation singulière du soubassement réel, n'a pas de sens car il faudrait pour cela que celui-ci soit doté d'une signification propre à partir de laquelle seulement une interprétation serait possible. Par ailleurs, l'être n'est pas confusion totale, ni désordre général, sans quoi nous (ainsi que n'importe quel être vivant d'ailleurs) serions incapables de dire, penser, interagir avec quoi que soit de quelque manière que ce soit, car cela se ferait sur la base de l'infini variabilité et indéfinition des choses. Or il semble qu'il soit possible de définir ce que les choses sont en leur attribuant une identité, qui découle de leurs caractéristiques propres, et qui fonction de leurs attributs peuvent être recoupés en ensembles qui entretiennent entre eux des relations multiples.

1. Le premier aspect de l'*ensidique* se trouve donc du côté du "sujet", il s'agit de la *logique ensidique*. C'est-à-dire d'une logique « d'identité, de contradiction, du tiers exclu, logique à la base de l'arithmétique et de la mathématique en général, et qui se réalise formellement et effectivement dans la théorie des ensembles ».⁷Cette logique est le moyen par lequel il est possible de dire ce que quelque chose est, et de rattacher cette chose à un type d'être ou à une classe, c'est à dire à un ensemble d'objets qui en partage des attributs.⁸ Elle conditionne en partie le processus d'intellection sans lequel il serait impossible de se représenter le monde, et n'est à cet égard pas une faculté proprement humaine, mais partagée à des degrés différents par tout le vivant.
2. Le deuxième aspect de l'*ensidique*, rend compte du fait que s'il est possible d'organiser le monde selon les modalités de la *logique ensidique*, c'est que ce monde est intrinsèquement organisable. Castoriadis dit que :

⁶ *Carrefours du labyrinthe 5, op. Cit.*, p. 13

⁷ *Ibid.*, Castoriadis, p. 174

⁸ *Autonomie ou Barbarie*, Fabri & Cervera-Marzal, p. 25

“le monde tout court comporte en soi une dimension qui non seulement se prête à une organisation ensidique, mais correspond à une telle organisation. L’entendement est socialement institué ; mais l’entendement serait sans objet si le monde était pure multiplicité du divers, de l’absolument divers.”⁹

Cela signifie que, selon lui, il existe une dimension ou une *strate ensidique* de l’être. Si l’on se place dans une situation d’extériorité par rapport à nous même, on pourrait dire par abus que cette *strate* se confond avec la réalité. C’est précisément cet abus que beaucoup de scientifiques font/pensent, en ce que la science est effectivement exploration ou élucidation de la *strate ensidique*, et que dans cet optique la réalité se réduit à cette *strate*, nous y reviendrons.

Nous avons donc la *strate ensidique* ou *première strate naturelle* (l’autre nom qui lui est donné), qui est une des dispositions de l’Être, à savoir que l’Être tel qu’il se présente à nous est régit par un certain nombre de régularités, et de caractéristique inhérente qui lui sont propre. De manière un peu réductrice, on pourrait limiter cette *strate* aux régularités naturelles, tel que toute culture rend compte du fait, bien que chaque fois à sa manière, que le soleil se “lève” tous les matins, ou que le feu brûle lorsqu’on y met la main. Chaque société s’*instituant* ne peut pas faire autrement que de rendre compte à sa manière de cette première strate sur laquelle elle s’*étaye*, ce qui pour autant selon Castoriadis ne détermine pas la forme que seule la société peut se donner à elle-même. Autrement dit, la manière dont chaque société se réfère à la première strate naturelle est indéfiniment ouverte. Il y a là la caractérisation d’un universel de l’*institution* de la société, qui est la nécessité de répondre dans le *magma des significations imaginaires sociales* des régularités de la *première strate naturelle*, dont il est impossible de faire abstraction.

C’est sous cette angle qu’on peut extraire de la pensée de Castoriadis une certaine théorie sur la “nature “. A savoir que chez lui, la nature se comprend à titre de condition de possibilité nécessaire mais non suffisante pour une *institution* quelconque de la société et pour le déploiement *social-historique* des humains dans un contexte donné. Ce rapport particulier de l’humain et du naturel est appelé par Castoriadis : *étayage de la société sur la nature*. Dans ce rapport, il y a donc une coupure dans le passage du naturel à l’humain (bien qu’il n’y ait pas de négation de la part de naturel dans l’humain), quelque part l’humain fait partie du naturel mais il est aussi autre chose, et à cet égard Stéphane Vibert nous dit que :

⁹ *Carrefours du labyrinthe 5, op. cit.*, p. 13

“Pour Castoriadis [il faut] creuser le hiatus entre le naturel et l’humain afin de montrer que l’interdépendance relationnelle des deux niveaux, comme étayage du second sur le premier, ne saurait en aucun cas être analysable en tant que détermination causale, mais plutôt en tant que codétermination réciproque. S’il convient pour toute société humaine de “tenir compte” d’un certain nombre de facteurs naturels universels, ceux-ci ne sont jamais livrés tels quels, mais toujours traduits différemment, sous forme de significations imaginaires sociales particulières à un monde culturel donné.”¹⁰

Ainsi, la nature constitue le cadre limitatif de l’*institution*, mais pour Castoriadis la considération des limites imposées par le cadre naturel ne fournit aucune réponse substantielle quant à la nature des *significations* que chaque société particulière *crée* pour elle-même, et sont donc pour cette raison appelés *universaux triviaux*. Elles sont considérées comme triviales sous l’aspect aussi bien “interne” à la société, c’est-à-dire en considérations des déterminations biologiques des êtres humains en tant qu’être vivants, qu’externe à la société, sous l’angle des facteurs environnementaux. Cet état de fait est certes un appui, et peut être une incitation à l’*institution* d’une *signification* particulière, mais n’est en aucun cas la réalisation de la condition nécessaire et suffisante.¹¹ Ce point particulier est important, car il montre qu’il n’y a pas de négation du fait qu’une “condition naturelle” puisse tendre à réduire les virtualités parmi lesquels sera réalisée l’*institution* en question. A l’inverse toute prise en compte de la *première strate naturelle* est déjà toujours interprétation culturelle offrant sens et valeur au fait, faisant donc qu’il y a toujours déjà prise normative sur le fait. Il y aurait ainsi distinction ontologique entre des “données” purement factuelles et neutres de la *première strate naturelle*, et un travail sur ces données à l’intérieur d’un entendement *social-historiquement* situé, lequel conditionne l’accès même à ces “données”. S’il n’y a effectivement pas de sens donné en nature, comme Castoriadis le défend, la socialisation et l’intégration d’un *magma des significations imaginaires sociales* est ce dans quoi et ce par quoi seulement il est possible d’accéder au sens. La nature est donc considérée dans ce cadre-là comme vide et dénuée de *signification*, elle serait comme un liquide indéfini dont seule la nature du contenant venant l’y recueillir pourrait en déterminer une forme, si tant est qu’il ne puisse s’agir de n’importe quel contenant. Effectivement, “la nature supporte et induit l’organisation du monde par la société”, mais le processus par lequel elle le fait n’appartient pas au schème de la causalité, et de ce fait renverse le processus d’induction par la nature en son contraire puisque “ce dans quoi elle induit, l’*institution* de la société et le monde de significations corrélatif, émerge comme l’*autre* de la nature, comme création de l’imaginaire social¹²”.

¹⁰ *Sens et chaos. L’inscription de l’autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis, op. cit., p8*

¹¹ *L’institution imaginaire de la société, Castoriadis, p. 339*

¹² *Ibid.*, Castoriadis, p. 512

A rebours de l'idée dominante d'une *ontologie unitaire*, ou unité de l'Être, Castoriadis opère une caractérisation de l'Être par *strates*, et cela semble s'exemplifier relativement bien dans cette relation d'*étayage* qu'entretient le monde humain avec le monde naturel. La référence à des *strates* renvoie à l'idée qu'il y a des dimensions de l'être qui se distinguent par le mode d'être qui leur est spécifique, ainsi le vivant, le psychique et le social par exemple. Ces strates entretiennent des relations complexes entre elles dont l'élucidation est un projet théorique complexe, et l'intuition d'une impossibilité de penser ce qui est à partir des conceptions traditionnelles de la *philosophie héritée*, pousse Castoriadis à développer, notamment dans une réflexion sur l'histoire de la science, l'idée d'une organisation de l'être sur le mode de la *stratification*. Ainsi Castoriadis nous dit, dans le texte "*science moderne et interrogation philosophique*", que :

"Nous ne pouvons le penser (ce qui est) que comme une stratification d'un type jusqu'ici insoupçonné, organisation en feuillets reliés par des adhérences partielles, succession illimitée en profondeur de couches d'être, toujours organisées et jamais totalement articulées entre elles et jamais pleinement."¹³

Cette précision quant à la formulation par Castoriadis d'une organisation de l'être par *strate* permet d'éclaircir le type de relation que peut entretenir la société et la "nature" à travers le processus d'*étayage*.

Ainsi il convient désormais, d'explorer un petit peu plus en avant cette relation particulière qu'entretient la société comme origine de son propre *nomos*, et la nature comme support et appui non déterminant quant à la normativité de l'*institution sociale*. Nous avons explicité la manière dont les "invariants naturels" sont considérés par Castoriadis sous le signe de la trivialité, ceci dit nous devons explorer les tenants et aboutissants de cet hypothèse quant à la situation actuelle. Sous cet angle il semble que deux options soit possibles :

1. La première option est que Castoriadis sous-estime la relation de détermination des facteurs environnementaux, ce qui serait une sous-estimation du poids de la manière dont la société s'organise d'un point de vue instrumental, par rapport au pouvoir structurant de l'*imaginaire* sur la normativité de la société considérée. On voit effectivement de plus en plus clairement comment les altérations profondes des grands systèmes naturels, par effet de rétroaction peuvent et/ou pourront bouleverser la manière dont les communautés humaines s'organisent, sur le plan matériel et instrumental (par

¹³ *Carrefours du labyrinthe 1, op. cit., p. 224*

un abaissement de la capacité de charge suite à une diminution de l'accès aux ressources énergétiques pour donner ne serait-ce qu'un exemple). Cette option soumet l'idée qu'il y aurait une mauvaise appréciation par Castoriadis de l'impact des contraintes structurantes dans la détermination du cadre normatif. C'est une option qui coïncide mal avec les multiples références à la gravité de l'impact environnementale des sociétés développées, ainsi que sur les potentialités catastrophiques de ces altérations du milieu naturel, et il semble qu'elle soit hors du propos que visait l'élucidation du rapport d'*étayage* de la société sur la nature.

2. La deuxième option semble plus plausible, et il semble que lorsque le procès est fait à Castoriadis de sous-estimer cette relation de détermination, le *quid pro quo* repose sur l'idée qu'on se fait d'une relation de détermination. Ainsi Stéphane Vibert qui se demande si : "la forme contingente par laquelle doit répondre la société à une condition *a priori* ne peut-elle pas être appréhendée comme une *détermination*, si l'on dépouille ce terme de la causalité mécanique et univoque qu'il transporte indûment ?"¹⁴ Autrement dit, Stéphane Vibert essaie de placer malgré tout sous le signe de la *déterminité* le fait qu'il soit inévitable pour la société, quel que soit par ailleurs la forme qu'elle se donne en réponse à un cadre physique lui imposant un certain nombre de contraintes, de prendre en compte les conditions naturelles qui conditionnent son *étayage*. Or, il semble que dans ce cadre la relation de détermination n'est pas réfutée, et ce n'est pas le propos de Castoriadis. Ceci-dit si l'on considère l'environnement comme cadre, et que ce cadre contient à la fois des contraintes structurantes et des points d'appui qui se réalisent dans des virtualités non nécessaires, alors le propos semble être qu'il n'y ait pas de relation de détermination entre les contraintes structurantes et la virtualité non nécessaire qui se réalise dans l'*institution* donnée d'une société (ce serait d'ailleurs une contradiction dans les mots). Cette option semble se confirmer dans le fait que Castoriadis pose la situation de l'*institution* sociale comme en-deçà de la pure nécessité et au-delà de l'absolue contingence. Comme pas totalement déterminée, et comme pas totalement indéterminée.

En outre, pour comprendre la manière dont Castoriadis élucide le mode d'être de tout "sujet" construisant une certaine relation au monde, il convient d'explicitier l'idée derrière la

¹⁴ *Sens et chaos. L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis, op. cit., p. 10*

catégorie du *pour soi*. Effectivement, cette catégorie permet d’appréhender les différentes modalités selon lesquels la réalité est construite chaque fois dans un *monde propre*. Le *pour soi* est un mode d’être selon lequel, une entité (sujet) se constitue un *monde propre*, qui conditionne le rapport avec les événements “objectifs” de tel sorte qu’il sont des événements *pour* l’entité, et que de cette façon ils soient transformés en information *pour* elle¹⁵. Ces informations sont ensuite hiérarchisées entre ce qui est retenue comme information pertinente et ce qui est considéré comme *bruit* ou non-pertinent. Au-delà de la séparation en fonction de la pertinence de l’information, est l’enclenchement d’un certain nombre de dispositifs qui : valorisent positivement/négativement, donne des poids et des interprétations aux informations, à partir de quoi entre en action des mécanismes de réponse¹⁶. Ainsi est le vivant par exemple dont Castoriadis explique sa modalité propre du *pour soi* comme ”automate identitaire” (c’est un abus de langage dans le sens où le vivant ne peut pas se réduire à sa dimension *ensidique*, pour preuve les humains *a minima*) par le fait :

“que le vivant fait être *pour* lui une partie du monde “objectif” ; qu’il établit dans cette partie une partition, entre un sous-ensemble pertinent et un sous-ensemble non pertinent ; que dans le premier, il établit de nouvelles sous-partitions, en classes d’événements définis par leurs propriétés ; qu’il “reconnait” tel événement comme instance individuelle d’une classe donnée ; et qu’il y répond, compte tenu de l’ensemble des autres informations pertinentes dont il dispose et de leur élaboration, suivant des programmes donnés et fixes, qui peuvent bien entendu être d’une richesse extrême”¹⁷

Ainsi le seul niveau pertinent pour tenter de définir une détermination de l’homme en nature est celui de sa détermination en tant que pur animal ou simple vivant, tant est qu’on considère le vivant comme se réduisant à un “automate identitaire”. Ceci-dit l’être humain est une composition de plusieurs *strates* qui se constituent également sur le mode du *pour soi*, ainsi ce qu’on appelle *individu* est en fait la rencontre et l’articulation entre les *strates* : biologique, psychique et sociale. La construction du monde sur le mode du *pour soi* est toujours une articulation entre représentations, affects et intentions, parce qu’au centre de tout “sujet” est la capacité d’*imagination*. Castoriadis définit l’*imagination* comme : “la capacité de faire être ce qui n’est pas dans le monde simplement physique et, d’abord et avant tout, de se représenter, et à sa propre manière, de présenter pour soi, ce qui entoure l’être vivant et qui lui importe et sans doute aussi son propre être”.¹⁸ Ici on retrouve à un autre niveau l’idée qu’il n’y a pas de déterminations directes en nature, car il faudrait alors qu’il y ait pour les êtres se construisant

¹⁵ *L’institution imaginaire de la société*, Castoriadis, p. 342

¹⁶ *Ibid.*, Castoriadis, p. 342

¹⁷ *Ibid.*, Castoriadis, p. 343

¹⁸ *Carrefours du labyrinthe 5*, Castoriadis, p. 180

sur la modalité du *pour soi* une connexion directe entre un "sujet", et un "objet" comme être-ainsi se donnant tel quel au "sujet". C'est en fonction de cela que Castoriadis dit que : "les schèmes et les processus projectifs précèdent et dominent les schèmes et les processus introjectifs"¹⁹, tout en précisant qu'il s'agit de l'essence même de tout être *pour soi* qui est que : "la création du monde propre précède nécessairement toute "leçon" que des événements de ce monde pourraient fournir."²⁰ Cela veut dire pour l'exprimer en des termes plus simples, que le monde ne se donne jamais comme tel au sujet. L'hypothèse inverse se décline dans l'idée que tout sujet "interprète" le monde, dans le sens où le monde contiendrait des "informations", et qu'il aurait un sens intrinsèque qu'il serait possible de déchiffrer. Or le monde ne contient pas d'informations, mais il y a information parce qu'il y a constitution d'un *monde propre*, qui en se projetant sur le monde fait être ce qui est de l'information *pour lui*. C'est d'abord parce qu'il y a projection du sujet sur le monde, qu'en retour il est possible qu'il y ait introjection, c'est-à-dire qu'il soit possible de retirer quelque chose du monde. L'information n'est pas une donnée inscrite dans le monde mais elle est un produit de l'*imagination* d'un sujet. Les phéromones des fourmis sont informations *pour* elles et pas pour un humain, la lumière est information *pour* des êtres vivants disposant d'organes leur permettant de la détecter, le poison de certaines espèces est la nourriture d'autres espèces pour lesquels l'information est strictement inverse.

1.3 Spécificité humaine : l'émergence du sens à partir du social

Ces considérations sur le *pour soi* permettent de faire le lien avec la spécificité de la condition humaine, c'est-à-dire sur la signification de la nature dans sa dimension anthropologique, ce qu'on pourrait appeler nature humaine. Dans le cas du simple vivant, la faculté d'*imagination* est essentiellement asservie à des considérations fonctionnelles, tel que la conservation et la reproduction par exemple. Cet asservissement à la fonctionnalité de l'*imagination* est un dérivé d'une caractéristique du vivant et du biologique qui est la *clôture* de son *monde propre*²¹. *Clôture* dans la pensée de Castoriadis est utilisé dans son sens algébrique, c'est-à-dire que "toute équation qui peut être écrite dans ce corps admet une solution avec les éléments de ce corps"²², toute question qui émerge dans un ensemble *clos* trouve les éléments de sa réponse dans ce même ensemble. Pour lui, il y a une première rupture ontologique propre à l'homme qui est le caractère défonctionnalisé de la *psyché* humaine par une altération de l'*imagination*

¹⁹ *Ibid.*, p. 306

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Carrefours du labyrinthe 5*, Castoriadis, p. 180

²² *Ibid.* p. 104

en *imagination radicale* (le versant individuel de l'*imaginaire radical*). L'*imagination radicale* est un flux/surgissement spontané et immaitrisable de représentations, d'affects et de désirs qui survient dans le monde psychique aussi bien inconscient que conscient. Il présente trois caractéristiques essentielles selon l'auteur²³:

-Les processus psychiques humains sont défonctionnalisés relativement au substrat biologique, et peuvent même être anti-fonctionnels ou a-fonctionnel. La sexualité et la guerre sont deux exemples, mais on peut aussi penser au suicide.

-La domination du plaisir représentatif sur le plaisir d'organe (il y a primauté du plaisir de l'idée sur le simple plaisir des sens, ce qui ne veut pas dire que le plaisir des sens n'est plus recherché). L'exemple de celui qui se sent accompli en mourant pour la patrie.

-Le fait que l'*imagination* dans ses trois dimensions est autonomisée, c'est-à-dire que chaque composante des trois dimensions est indépendante et variable. Représentation, affect et intention : pour l'un la patrie sera honneur, loyauté et devoir, et pour l'autre elle sera illusion, mensonge et servage. Ce n'est peut-être pas le meilleur exemple, mais cela est pour dire que la même représentation, pour deux personnes venant de mondes sociaux différents, ne sera pas forcément liée aux mêmes affects et intentions.

Ces considérations sur le propre de la constitution psychique humaine emportent des conséquences lourdes sur la spécificité des êtres humains. Premièrement, Castoriadis postule, que dans les premiers stades infantiles, la psyché humaine se trouve dans une configuration de *monade psychique*, c'est-à-dire un monde unitaire fermé sur lui-même où se trouve le prototype du sens, la forme originelle du sens comme absolument égocentrique sur le type du "je=plaisir=sens=tout=être=je"²⁴. Il s'agit d'un état mental qui n'est pas pérenne, car il caractérise le sujet qui l'habite comme profondément inapte à la vie, et c'est moyennant le processus de socialisation, et donc de *sublimation* de cet état primitif vers une forme socialisé, que l'*individu* à proprement parlé apparaît. Or c'est en fonction de la nature autonomisée de la *psyché*, et de la primauté du plaisir de la représentation sur le plaisir d'organe, qu'est posé la condition de la substance propre de l'homme, à savoir sa nature sociale. En effet, ce sont ces caractéristiques qui permettent le processus de *sublimation*, qui correspond chez Castoriadis, à

²³ *Ibid.* p. 181

²⁴ *Ibid.* p. 182

la substitution (partielle) du noyau monadique par le *magma des significations imaginaires sociales*. Autrement dit, la sublimation est la capacité d'investir positivement des "objets" qui n'ont d'effectivité que sociale, et à travers cette socialisation et la fabrication sociale de l'*individu*, celui-ci accède à ce qui est appelé "réalité" et "logique"²⁵. Cependant, cette substitution n'est jamais totale, et il y a toujours des résidus de l'état originel de la *psyché* dans la *psyché* de l'individu socialisé. Moyennant l'investissement des *significations imaginaires sociales*, l'individu cherche toujours à retrouver en partie ce sens originel de manière médiatisée à travers, la religion, la philosophie ou la science par exemple, qui sont des substituts fournis par la société²⁶. Ainsi le monde propre de chaque société se doit être cohérent d'un point de vue interne, et il doit être vecteur de sens pour les individus qui la compose, cette exigence de sens étant un réquisit de la *psyché*. La médiation principale de ce processus d'investissement du sens socialement *institué* est l'introjection, ce qui ne contredit pas ce qui a été dit plus haut sur la primauté de la projection, mais qui vient plutôt souligner la nature extrêmement violente du processus de socialisation. Ainsi l'*individu* ne peut exister que comme produit par la société, puisque ce qu'on peut appeler individu dans ce cadre-là n'est que l'incorporation dans un humain singulier d'un ensemble de *significations imaginaires* propres à une société, et en fonction desquels il agit et pense d'une certaine manière, et pas d'une autre. Dans ces *significations imaginaires* incorporées dans un humain singulier se trouve celles qui construiront le socle à partir duquel il concevra le monde en général, et la nature comme particularité de ce monde. Cette condition sera héritée de la société qu'il habite.

En somme, la particularité du *monde propre* caractéristique des humains, en tant qu'êtres *pour soi*, est sa nature sociale. C'est-à-dire que ce qui information dans le monde, pour quelqu'un appartenant à une société, est médiatisé par l'appartenance même à cette société, et au *magma* particulier des *significations imaginaires sociales* qui la constitue.

Il y a quelque part dans ces conditions, une donnée existentielle paradoxale, qui est d'une part la privation de sens inhérente à l'être (l'aspect *chaotique* de l'être), et l'exigence fondamentale de sens de la *psyché*. Ce qui fait la spécificité de l'humain dans ce contexte est sa nature sociale, qui est tel que c'est moyennant l'investissement par la *psyché* des *significations imaginaires sociales* qu'il peut créer le sol à partir duquel les choses peuvent être explorées, car comme dit précédemment il ne peut y avoir de réalité donnée comme tel. A cet égard il peut

²⁵ *Ibid.* p. 183

²⁶ *Ibid.*, p. 182

sembler pertinent de citer certaines des contraintes essentielles qui forment le cadre dans lequel il est possible de créer ce “sol”, ce monde de la *signification*.

Cela permet de reprendre en partie ce qui a été dit avant, et de le synthétiser, ainsi que de commencer à préparer et faire le lien avec la seconde partie qui à trait à la théorie de l'*institution imaginaire de la société*, et plus précisément à la manière dont chaque fois le rapport à la nature est conditionné *social-historiquement*. Pour Castoriadis, les *institutions* et les *significations imaginaires sociales*, ne sont ni productible causalement, ni déductibles rationnellement, et pour cette raison elles sont des *créations*. Plus précisément ce sont des *créations ex nihilo* (à partir de rien), mais non pas *in nihilo* (dans le vide), ni *cum nihilo* (avec le vide), c'est-à-dire qu'elles se font tout de même sous contraintes dont nous énumérons les principales maintenant²⁷ :

1. Les premières contraintes sont les contraintes “**externes**”, ce sont celles dont nous avons parlé relativement à la relation d'*étayage* de la société sur la nature. Ce sont les contraintes qui émergent de la *première strate naturelle*, qui sont aussi bien les facteurs environnementaux, que le mode d'être propre au vivant comprenant la constitution biologique de l'être humain. Nous l'avons dit plus tôt, ces contraintes sont considérées par Castoriadis comme des *universaux triviaux* et à cet égard ne sont pas déterminants d'un point de vue normatif. Cette *première strate naturelle* est largement caractérisée par une organisation *ensidique* qui doit toujours être reprise par la société à sa propre manière, c'est-à-dire qu'elle crée une logique qui doit toujours suffisamment correspondre à la *logique ensidique* pour assurer une part de fonctionnalité. Il y a toujours une certaine correspondance entre le *monde propre* des “sujets” fonctionnant sur le mode du *pour soi* et le monde environnant. Cette “correspondance” n'est ni une harmonie préétablie, ni un heureux hasard, mais elle est une “convenance” ou “rencontre” selon les mots de Castoriadis qui désigne ce qui n'est ni simple reflet de la réalité extérieure dans les sens et l'esprit, ni une fabrication intégrale du monde par le sujet. En bref, à ces contraintes externes correspond la part de fonctionnalité des *institutions*.

²⁷ *Ibid.* p. 321

2. Il existe des contraintes “**internes**” qui ont trait au soubassement psychique des individus à partir duquel la société se crée elle-même. A l’état primitif et *monadique* de la psyché se substitue les *significations imaginaires sociales* et les *institutions* qui vont avec. Ce processus de sublimation est nécessaire, car à défaut de son accomplissement, l’homme est un animal proprement inapte à la vie, et ce n’est que moyennant son inscription dans une société qu’il peut réellement établir un vrai rapport avec le monde. Par ce processus, la psyché doit “abandonner plus ou moins son monde propre, ses objets d’investissement, ce qui fait pour elle sens, et investir des objets, des orientations, des actions, des rôles, etc., socialement créés et valorisés.”²⁸ Le constat de l’incroyable variété des sociétés, et des *significations* qui les ont portées, pousse à croire que la société peut se construire en fonction d’une exceptionnelle malléabilité de la *psyché*. Elle le peut moyennant le fait qu’elle fournisse du sens (du sens pour la vie, pour la mort, pour les activités diurnes qu’elle propose).

3. Il y a des contraintes “**historiques**” qui a trait au fait que toutes les sociétés s’inscrivent dans des temporalités propres. L’origine des sociétés est jusqu’à un certain point insondable, mais toute société dont on peut parler et qu’on peut étudier n’apparaît pas dans le vide. Elle est toujours le fruit d’un passé et d’une tradition, et elle est toujours dans un certain rapport avec ce passé et cette tradition qu’elle “hérite”, car en réalité la nature de ce rapport fait toujours aussi partie de son *institution* propre. Certaines sociétés établissent un rapport qui consiste à tenter de perpétuer et reproduire toujours à l’identique la tradition, d’autres tentent d’en traiter consciemment et lucidement les produits. Quoi qu’il en soit, ce rapport est toujours processus de recréation des *significations imaginaires sociales* quand bien-même elles seraient recrées à l’identique.

4. Finalement, il y a les contraintes “**intrinsèques**”, dont le fait que le monde crée par la société doit être cohérent, et cela d’un point de vue immanent, c’est-à-dire en rapport aux finalités propres que se fixe la société. Cela veut dire qu’il y a une cohérence profonde entre les différentes parties de l’*institution*, sans que cela signifie absence de contradiction et de luttes. Par exemple, les crises financières font partie de la cohérence interne du système capitaliste. Et dans un second temps, l’*institution* globale de la

²⁸ *Ibid.*, p. 322

société doit être complète. Cela s'accomplit parfaitement dans le cas des sociétés *hétéronomes*, qui se construisent dans la *clôture* de la *signification*. Une société qui s'institue dans la *clôture* ne peut pas se poser de questions concernant la validité de ses *institutions* et des *significations imaginaires sociales* (nous reviendrons plus tard sur la question de la *validité de droit* et la *validité de fait*). Le mode *hétéronome* de l'*institution* repose sur l'affirmation d'une source extra-sociale de l'institution, cette source pouvant être la nature, Dieu, les lois du marché, les lois de l'Histoire, la tradition, les esprits et que-sais-je encore.

Malgré l'inévitable nécessité pour la société d'advenir sous certaines contraintes, nous voyons la place forte que Castoriadis donne à l'idée de *création* comme non-réductibilité de ce qui peut advenir aux déterminations déjà présentes. On pourrait illustrer cette idée par l'apparition du vivant par exemple, de sorte que l'émergence du vivant n'est évidemment pas rupture des lois de la physique dans le sens d'une rupture de déterminations déjà en place, mais il est apparition d'une organisation autre qui ne se laisse pas réduire uniquement au fonctionnement du substrat physique. Il s'agit, à cet égard de préciser quelque chose sur la pensée de Castoriadis en général, qui est que si elle est une pensée qui repose sur une ontologie de la « non-déterminité », elle n'est pas une pensée de l'indéterminité radicale, c'est-à-dire une pensée qui postule que rien n'est déterminé en quoi que ce soit (ce serait absurde). Pour Castoriadis, l'aporie fondamentale du déterminisme est le fait qu'il réduit et postule que l'entièreté de l'expérience humaine est exhaustivement réductible à des déterminations rationnelles. Pour les affaires humaines ces déterminations correspondent toujours à la raison de tel penseur ou tel société (par exemple Marx reprend les catégories capitalistes pour penser le développement historique dans son ensemble), et que par nécessité de cohérence chaque fois une raison particulière est érigée en Raison universelle.²⁹ De cette approche ressort une interprétation unilatérale de la réalité, de tel sorte que ce n'est que par le prisme de la société, dont fait partie le penseur qui définit la raison comme tel, que la définition des déterminations principales est réglée. Effectivement, si nous reprenons ce qui a été dit précédemment, jusqu'à un certain point il est impossible pour un penseur de s'extraire totalement de lui-même et de la société dans laquelle il vit, afin de trouver un hypothétique positionnement à partir duquel il pourrait éclairer les phénomènes de son objectivité acquise. Au contraire, il n'y a pas de réel en soit qu'on puisse découvrir comme se donnant de lui-même, mais il ne peut y avoir appréhension du "réel" que médiatisé par les *significations imaginaires*.

²⁹ *L'institution imaginaire de la société, op. cit., p. 79*

Pour Castoriadis, il n'est pas possible de « réduire l'histoire aux effets d'un système de forces elles-mêmes soumises à des lois saisissables et définissables une fois pour toutes, à partir desquelles ces effets peuvent être intégralement et exhaustivement produits (et donc aussi déduits). »³⁰ Ainsi toute invocation de la *déterminité* des choses se fait soit en érigeant un type de rationalité comme participant d'une raison universelle, comme clé de lecture de l'être tel qu'il est, ou en référence à un phénomène dont l'entendement humain ne peut saisir entièrement l'objet, mais à partir duquel il faudrait se positionner pour faire quelque analyse du "réel" que ce soit. Cette position est négation du point de vue historique, dans le sens où elle sous-entend qu'il y aurait de manière transhistorique un certain regard qui permettrait d'accéder à la vérité de l'être. Castoriadis ne défendrait certainement pas que tous les regards sur le monde, après analyse, se vaudraient, et à cet égard on peut certainement voir une avancée épistémologique majeure dans le développement de la science contemporaine ; en revanche, il défend la thèse qu'il ne peut y avoir de regard sur le monde dénué de médiation social, et même plus fortement que cela, qu'il ne serait pas possible d'avoir un quelconque regard sur le monde sans avoir préalablement intégré le *magma des significations imaginaires* de la société dans laquelle on vit.

Cet état de fait ne réfute la possibilité d'essayer de porter une analyse lucide sur des sociétés historiques, mais il permet au contraire par sa prise en compte de rendre plus lucide le conditionnement *imaginaire* qui nous mène à penser un certain état des déterminations. Effectivement, il ne serait pas anodin qu'un historien contemporain aille chercher, en étudiant tel société ancienne, les déterminations économiques ayant mené à tel évènement. Bien sûr une telle entreprise ne serait pas totalement dénuée de sens puisque l'économique fait preuve d'ubiquité dans l'histoire humaine, mais en même temps rechercher les déterminations selon cette angle-là n'est pas anodin pour quelqu'un qui vient d'une société dans laquelle, l'économique est effectivement la dimension centrale d'organisation et de régulation de l'activité sociale. Cela pour dire que toute élucidation sous la perspective du déterminisme n'est jamais qu'une entreprise lacunaire qui ne saurait jamais répondre totalement aux objectifs qu'elle se fixe, et aux phénomènes qu'elle cherche à éclairer. C'est pour cette raison qu'il ne faut chaque fois penser les déterminations que comme des déterminations locales, et qui sont circonscrites à certains effets limités. A l'inverse, le déterminisme ou rationalisme repose sur

³⁰ *Ibid.*, p. 43

une conception unitaire de l'Être qui se contredit dans les faits par son application logique même, comme le précise ici Castoriadis :

“Un déterminisme n'a de sens que comme déterminisme intégral, même le timbre de la voix du démagogue fasciste ou du tribun ouvrier doit découler des lois du système. Dans la mesure où cela est impossible, le déterminisme se réfugie d'habitude derrière la distinction entre « l'important » et le « secondaire ». [...] On divise ainsi la réalité en une couche principale où se passe l'essentiel, où les connexions causales peuvent et doivent être établies en avant ou en arrière de l'événement considéré, et une couche secondaire, où ces connexions n'existent pas ou n'importent pas. Le déterminisme ne peut ainsi se réaliser qu'en divisant à nouveau le monde, ce n'est qu'en idée qu'il vise un monde unitaire, dans son application il est en fait obligé de postuler une partie « non déterminé » de la réalité.”³¹

In fine toute théorie rationaliste objectiviste (donc déterministe) se doit de considérer les hommes, la société et l'histoire comme des objets naturels afin d'y apposer les méthodes des sciences dites “dures”³². Autrement dit, le facteur humain ne peut s'exprimer que sous la forme d'un réceptacle passif qui se meut uniquement en fonction de facteurs exogènes déterminants son orientation fondamentale. Or ce qui est occulté par cette vision objectiviste est précisément la potentialité de la *création*, qui est l'émergence dans la société ou dans l'Être (la société n'étant qu'un type d'être) d'une *altérité radicale*, et non d'une différence en ce que la différence n'est seulement qu'une variation ou une modalité du même pour Castoriadis. C'est en cela que nous sommes face à une philosophie que nous pourrions définir comme philosophie de l'*altérité*, en ce qu'elle place en son centre la possibilité d'émergence de l'*altérité*, et qu'elle envisage l'histoire comme auto-altération de la société, parce qu'essentiellement son moteur est le *faire* effectif des hommes regroupés dans des *collectifs anonymes*, et dont le mouvement générant l'*altérité* contient en partie le non-causal. C'est précisément cette caractéristique qui fait que l'Histoire ne se laisse pas saisir par le schéma déterministe ou dialectique (Hegel), parce que l'Histoire est le domaine de la *création*, c'est-à-dire comme surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire et saisir entièrement à partir de ce qui existait avant³³. Afin de clarifier le propos, précisons qu'il est absolument clair qu'il existe un nombre immense de déterminations, ce que Castoriadis ne réfute pas, et qui même se retrouve dans sa définition très prudente du principe de *création*, qui postule que l'être n'est pas déterminé au point qu'il ne puisse apparaître de nouvelles déterminations. La *création* n'est pas *création* de n'importe quoi, mais création de formes ; une forme étant justement un certain état des déterminations. La société a été *création* d'une forme nouvelle et donc apparition de nouvelles déterminations qui lui sont propres.

³¹ *Ibid*, p. 44

³² *Ibid.*, p. 61

³³ *Ibid.*, p. 65

En fin de compte, cette notion de *création* cristallise la pensée que porte Castoriadis sur la société, et aboutit à un certain nombre de considérations, parmi lesquels le fait qu’il n’y ait pas de *télos* politique, puisque précisément il y a historicité. Autrement dit, il n’y a pas d’état réalisé et aboutit de la société par la politique, en ce que la politique réaliserait un état final/idéal de la société. Cette idée est le sous-entendu implicite de toute théorie sur la société qui déduit la politique de l’ontologie, car effectivement à toute ontologie déterministe/rationaliste correspond un état idéal de la société, et la politique doit toujours tendre vers cet idéal. A rebours de cette idée, l’ontologie de la *création* laisse ouvert de manière abstraite les possibilités dans la manière effective qu’à une société de s’instituer, et rend compte du point de vue historique de l’incroyable diversité des sociétés humaines ayant existées. C’est une théorie qui rend aussi bien compte de la possibilité de l’*institution* d’une société *autonome* que de la réalité des régimes totalitaires du 20ème siècle. Ainsi, le principe de *création* n’a aucun contenu de valeur mais il affirme avec force que la politique ne se laisse pas déduire de l’ontologie³⁴. Il n’y a pas de science de ce qui est bon pour l’humanité et il n’en existera jamais.

Dans l’optique de Castoriadis, il n’y a donc pas de sens inhérent à la nature, mais il n’y a sens de la nature que chaque fois *socialement et historiquement* situé. La nature est la condition de possibilité de la vie sociale, elle est le substrat à partir duquel est possible la *création* sociale. Une *création* qui comme nous l’avons vu ne peut pas se réduire aux conditions initiales de sa réalisation. C’est une idée qui permet de poser de manière centrale la non-linéarité dans l’histoire, au contraire de certaines vues qui reposent sur des formes d’*ontologie unitaire*. Précisément, les diverses périodes historiques et les individus qui y ont vécu offrent des exemples de la manière dont chaque fois des problèmes autres surgissent, et hormis les *universaux triviaux*, donne du cachet à l’idée que les “besoins” et les “problèmes” sont chaque fois définis par l’*institution* de la société³⁵. Ainsi corrélativement à un être intrinsèquement vide de sens, le seul problème transhistorique et transculturel qui se pose à toutes les sociétés est précisément le problème du sens. Le problème qui doit se résoudre dans la *création* d’un monde investi de *signification*, et dans ce monde l’investissement d’un sens différencié entre du “naturel” et du “social”. Une vue de l’histoire qui voit là-dedans de la linéarité, est une vue qui souscrit à l’idée qu’il y a un sens du monde, et inévitablement qu’il serait possible de discerner les sociétés qui s’en approcherait, de celles qui serait dans l’erreur ou le mensonge.

³⁴ *Carrefours du labyrinthe 5*, Castoriadis, p. 10

³⁵ *Ibid.* p. 41

En revanche, il y a une dimension au sein de laquelle il y a cumulation ou progrès, et donc une certaine forme de linéarité : la dimension *ensidique*, et plus précisément dans le versant social de la dimension *ensidique* à savoir le *legein* et le *teukhein*. Pour ce qui est de l'institution du *legein* et du *teukhein*, ce passage de “*l'institution imaginaire de la société*” est éclairant :

“L'institution de la société est institution du faire social et du représenter/dire social. Dans ces deux aspects, elle comporte inéliminablement une dimension ensembliste-identitaire, qui se manifeste dans le *legein* et le *teukhein*. Le *teukhein* est la dimension identitaire (que l'on peut appeler aussi fonctionnelle ou instrumentale) du faire social ; le *legein* est la dimension identitaire du représenter/dire social, qui se présente notamment dans le langage en tant que le langage est aussi toujours nécessairement code.”³⁶

Ce n'est donc qu'un progrès et une cumulation le long d'une dimension particulière, celle du *legein* et du *teukhein*, le logico-mathématique et le technique. Ce n'est donc pas un progrès tout court, car ce ne pourrait être le cas que si le monde et la vie humaines pouvait être réduits à des entités *ensidiques*. D'un autre côté, ce déploiement sans précédent dans la période contemporaine est fonction de l'*imaginaire*, qui conditionne tout autant le maintien que la réception de cet engouement pour le déploiement des produits issues d'une forme de *rationalité ensidique*. Pour illustrer cela, on peut penser à comment certaines dispositions culturelles freinent l'adoption de produits de la recherche scientifique tel que les vaccins, et à l'inverse comment dans nos sociétés l'acceptation sans conditions de tout ce qu'offre la “modernité” est une attitude également reçue, mais potentiellement beaucoup plus catastrophique. A la longue c'est pourtant ce “progrès” qui s'impose en fonction de son caractère intrinsèquement instrumental, c'est-à-dire en fonction de la puissance qu'il confère.

Encore une fois, relativement à la dimension *ensidique*, dans la manière dont elle s'inscrit dans une société, dont elle y est reçue, et dont elle s'y maintient, ce qui ressort est la primauté de la dimension *imaginaire* dans la façon dont une société s'institue. Il n'y a pas de sens intrinsèque à l'*ensidique*, et savoir que nous sommes composés d'atomes, et que nous habitons une planète qui gravite autour d'une étoile, ne nous dit rien quant à la manière dont nous devons agir dans ce monde. Le sens est donc avant tout pour les humains, un produit des sociétés qu'ils habitent, et qui sait se manifester dans une diversité incroyable. Cette *création* d'un sens essentiellement arbitraire par l'*institution sociale* relève d'une modalité particulière que nous avons détaillé dans cette

³⁶ *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis, p. 521

partie. Pour en résumer le principe fondamental prenons cette citation issue du texte “Merleau-Ponty et le poids de l’héritage ontologique” :

“[L’] institution que nous ne pouvons sans absurdité penser ni comme “reflet”, ni comme “sublimation” des conditions “réelles” où la société serait placée, puisque celles-ci sont, trivialisées à part, insaisissables et inassignables hors de cette institution sociale. [...] On ne peut se donner aucun “réel en soi”, aucun “rationnel en soi” d’où cette institution pourrait être dérivée. [...] L’institution social-historique comme telle, et chaque institution d’une société, sera/paraîtra donc toujours, quant au réel comme quant au rationnel, arbitraire et immotivée en ses éléments essentiels. Elle est création, qui ne saurait trouver hors d’elle-même des conditions nécessaires et suffisantes, ne serait-ce que parce que la pensée des conditions nécessaires et suffisantes n’est qu’un minuscule sous-produit de l’institution social-historique. Elle est un faire-être, manifestation de l’imaginaire radical.”³⁷

Cette citation rappelle encore une fois qu’il n’est pas possible de dériver la *normativité* de la société d’une “réel” qui se donnerait tel quel. Par ailleurs, le phénomène de *création* s’opère sous la forme d’un cercle de la *création*, qui renvoie à l’idée d’une position première à partir de laquelle une nouvelle forme/*eidos* émerge, et qui “fonctionne” moyennant de nouvelles déterminations. Pour illustrer cela, prenons la société qui est émergence d’une forme, puisque son existence présuppose des individus socialisés, qui sont les vaisseaux des *institutions* et *significations imaginaires sociales* qui constitue l’identité propre de la société donnée. Cependant, il ne peut exister d’individu socialisés que comme produit d’une société qui préexiste à ces individus. Ainsi société et individus (sociaux) se présupposent, il y a *création* d’une forme, position première de nouvelles déterminations.

Pour conclure cette première partie, nous avons posé l’idée qu’il n’est pas possible de déterminer la société en nature, du fait de la spécificité du mode d’être propre au social, dont la dimension normative est essentiellement le produit d’une volonté *anonyme* et *immotivée*. Afin de combler le vide de la négation du principe de *déterminité* en regard du naturel pour le social, nous avons exposé l’idée de *création* comme apparition d’une forme ou *eidos*, qui ne peut se déduire entièrement des conditions initiales de sa réalisation. La prochaine partie aura trait à l’approfondissement de l’idée que le rapport à la nature, comme sous-produit de l’*institution sociale*, est chaque fois conditionné par l’*institution social-historique*, et pour ce faire d’explorer plus amplement la théorie de l’institution imaginaire de la société.

II) Conditionnalité social-historique du rapport à la nature

Dans la première partie nous avons abordé les premiers concepts de la pensée de Castoriadis, permettant à ce point, d’avoir développé une certaine compréhension de son

³⁷ Carrefours du labyrinthe 5, Castoriadis, p. 215

propos sur les considérations ontologique. Nous avons abordé et expliqué ce qu'étaient l'*ensidique*, la première strate naturelle, la conception de l'être par *strates*, la modalité du *pour-soi*, la spécificité du *monde propre* humain, ainsi que la modération du schème de la *déterminité* par l'introduction du concept de *création*. Le fait d'avoir abordé ces éléments permet théoriquement de discerner la manière propre des hommes de s'inscrire dans le monde, notamment en rapport avec les déterminations naturelles. Au-delà des déterminations naturelles, le développement sur le caractère insignifiant du monde (le fait qu'il soit *a-sensé*/dénoué de sens intrinsèque), a permis d'évoquer l'idée selon laquelle il ne pourrait y avoir de manière univoque de s'inscrire dans le monde. Au contraire le sens est apposé au monde par les humains vivant en société, et il y aurait de ce fait une tendance à l'équivocité dans la manière dont l'inscription dans le monde pour les humains se réalise. Quoi qu'il en soit, ce sens, qui est le raccourci abusif pour parler des *significations imaginaires sociales*, est ce à partir de quoi le monde est appréhendé ; quelque part il est la réalité pour la subjectivité humaine. De ce fait, le rapport à la nature, comme partie intégrante et manifestation de l'*imaginaire social* concourant chez l'individu, est un produit et un résultat de l'équivocité de l'*institution sociale*. C'est donc en faisant le détail du caractère propre de cette *institution sociale* que nous allons, tout au long de cette partie, traiter indirectement des modalités selon lesquels se construit socialement un certain rapport à la nature, car effectivement chaque fois le rapport à la nature est condition de l'*institution social-historique*. Or c'est en faisant l'inventaire de ce qui fait le propre d'une *institution social-historique* donné qu'on peut comprendre ce qui module l'établissement d'un certain rapport à la nature.

2.1 Le processus de socialisation et l'investissement des significations imaginaires sociales :

La société préexiste aux individus, car ce n'est que moyennant le processus de *socialisation*, que les petits êtres humains peuvent véritablement devenir des *individus*, et il ne peut y avoir d'*individus* qu'inscrits dans une société. Avant cela, la *psyché* se trouve dans l'état *monadique* où tout est rapporté à l'égo, et où il n'y pas de monde extérieur, ou du moins perçu comme tel, à proprement parlé. Le processus de *socialisation* consiste en une *sublimation* de l'état originare de la psyché, vers la construction d'un monde social par l'incorporation des *significations imaginaires sociales*. Cela se fait tout naturellement par le fait que l'enfant nouvellement né est directement plongé dans du social, premièrement par toutes sortes d'interactions avec des individus eux-mêmes socialisés, parmi lesquels les plus importants sont

généralement les parents, puis au fur et à mesure par un élargissement des relations sociales. De manière centrale dans ce processus d'intégration des *significations imaginaires sociales*, l'apprentissage du langage constitue à lui seul un fort argument pour lequel on peut donner du crédit à l'hypothèse que la caractérisation principale de l'être humain est sa nature sociale. Effectivement, il n'y aurait pas de pensée à proprement parlé sans langage, et chaque langage en dehors de sa dimension *ensidique*, c'est à dire en dehors de sa dimension qui correspond au code, est un puissant vecteur des *significations*. Chaque langue particulière dans sa dimension *imaginaire*, est composition d'un monde particulier de *significations* par une institution unique de relations entre *signifiants* et *signifiés*, c'est-à-dire par un investissement particulier de sens entre le mot et la ou les choses qu'elle désigne. De là les problématiques de la traduction, car il existe dans chaque langue un ensemble de mots renvoyant à des *significations* propres au tissu particulier de cette langue.

Ainsi, le rapport au monde est largement modulé par le sens particulier qui est investi par l'*individu*, qui le reçoit en grande partie de la société dans laquelle il s'insère. Ce rapport au monde se décline tout autant dans un certain rapport aux autres, familiers ou inconnus, à la société en général, mais aussi à la nature et aux êtres qui l'habitent. En effet, l'*institution* de la société est toujours *institution* d'un monde social, naturel, et sur-naturel ou extra-social. Elle est toujours *institution* d'une manière de se représenter en tant que société, de se représenter par rapport à, ou avec, la nature, et de se représenter un domaine qui échappe à la société, d'autant plus prégnant que la société est *hétéronome*, c'est-à-dire qu'elle donne une origine extra-sociale à sa loi. Ces trois domaines de la représentation du monde sont interconnectés et s'influencent les uns les autres pour former un certain type d'*institution* de la société, et c'est en cela que le rapport à la nature est toujours conditionné par l'institution sociale. Cette articulation peut aller de la quasi-fusion *imaginaire* à la volonté de séparation la plus aboutie. Dans le premier cas, cela peut être illustré par l'idée qu'il y ait un ordre cosmique dans lequel la société doit s'inscrire, c'est le cas plus ou moins dans les sociétés ayant une forte composante religieuse, et le second cas, celui d'une volonté de séparation, peut être illustrée dans la maxime faisant de l'homme le maître et possesseur de la nature.³⁸ Également, cette idée ou volonté de séparation s'incarne de manière explicite dans les théories économiques orthodoxes, qui conceptualisent l'économie comme un système clos étranger aux réalités biophysiques. Dans une optique Castoriadienne, ce sont donc les *institutions* qui jouent un rôle central dans la construction d'un rapport à la nature. A cet égard, il est important de définir ce qui est entendu par *institution* chez

³⁸ *Carrefours du labyrinthe 3*, Castoriadis, p. 141

Castoriadis, car l'acception qu'il utilise s'éloigne de l'usage commun du terme, et doit être pris dans un sens très large comme :

“normes, valeurs, langage, outils, procédures et méthodes de faire face aux choses et de faire des choses et, bien entendu, l'individu lui-même, aussi bien en général que dans le type et la forme particuliers que lui donne la société considérée (et dans ses différenciations : homme/femme, par exemple).”³⁹

Pour reprendre ce dernier exemple et expliquer un peu plus en détail à travers celui-ci ce qu'est l'*institution* : il y a un *étayage* biologique à partir duquel il est possible de dire à quel sexe appartient un individu particulier et qui n'est pas institué. Il y a également un être-femme ou un être-homme qui est définis par la société, et qui est définis chaque fois différemment par la société dans le temps et l'espace. Cette définition particulière est aussi définition d'un certain rapport entre les sexes, et cette définition de chaque sexe ainsi que du rapport entre eux relève de l'*institution*, ou plutôt est une *institution*. Ainsi, la socialisation est intégration de l'*institution globale* d'une société particulière, qui se traduit par l'investissement de *significations* particulières, qui sont tel que l'individu “apprend” d'une certaine manière un “sens de la vie” qui s'incarne dans quelque chose : avoir l'estime du clan, gagner autant d'argent que possible, mériter sa place au paradis etc... Certaines choses peuvent rentrer dans le cadre de cette définition alors qu'elles ne correspondraient pas avec l'usage commun qui est fait du terme institution. Ainsi, le recours massif à la voiture individuelle est une *institution* au sens de Castoriadis. Le langage, le fait de se serrer la main pour dire bonjour, sont des *institutions* dans le cadre de cette acception. Ce concept d'*institution* est donc fortement corrélé à l'identité de la société considérée.

2.2 Les notions d'*institution* et d'*imaginaire* chez Castoriadis :

Les *institutions* d'une société particulière en constituent l'identité et la substance propre. Elles s'incarnent dans les manières de faire, de percevoir et de penser des individus, qui s'inscrivent dans le monde en fonction d'elles. En retour, les individus sont des parties fragmentaires et complémentaire de l'*institution* globale de la société. Prise dans sa totalité, la société présente une certaine unité et cohésion, qui est la cohésion du tissu infiniment complexe de ses *significations*. Ces *significations imaginaires sociales* sont par exemple Dieu, l'argent, la nation, la marchandise, mais aussi la cité, le citoyen ou encore la nature. Ce sont des *significations* car elles sont investies par les individus comme porteuses de sens. Elles sont dites

³⁹ *Carrefours du labyrinthe 2*, Castoriadis, p. 277

imaginaires, car elles ne se réduisent pas à leur dimension fonctionnelle ou “réelle”, elles sont aussi et surtout autre chose. L’*imaginaire* est la capacité de voir dans une chose une dimension autre que ce qui est simplement là, ainsi des bouts de papiers qui sont des unités de valeurs par le moyen desquels nous nous échangeons des biens et services, ou un arbre qui est tantôt perçu comme une ressource, le bois, et tantôt perçu comme une figure sacrée par exemple. Aussi, la définition de la nature est toujours autre chose que la désignation inerte du monde se présentant à nous, elle peut être source d’inspiration et de beauté, autant que contrainte et source de crainte quant à une condition humaine placée sous le signe de la vulnérabilité. Puis elles sont sociales, car il n’y a pas de nécessité absolue de la *signification*, et il y a au contraire un fort aspect contingent, qui se traduit dans un arbitraire chaque fois socialement déterminé. Surtout, le caractère social de la *signification* réside dans le fait qu’elle ne peut exister que comme *institué*, déjà incarné et participé par un collectif indéfini car impersonnel et anonyme.⁴⁰

Il y a donc pour chaque société un aspect arbitraire de l’*institution* globale, dans le sens où elle ne peut pas découler et être l’aboutissement logique d’un ensemble de considérations rationnelles, et d’un autre côté chaque société s’établit en référence à des conditions *sociales-historiques*. De plus, comme nous l’avons mentionné dans la précédente partie concernant le substrat biologique, le tissu des *significations imaginaires sociales* semble se constituer de manière analogue sur le mode de la *clôture*, au niveau organisationnel, informationnel, et cognitif. Autrement dit, toute *institution* de la société est *création* d’un monde propre *pour soi*, selon les modalités particulières du social. C’est en principe en fonction de ce processus qu’une société peut se donner une identité propre, en affirmant que son *magma* de *significations imaginaires sociales* vaut, et que c’est moyennant celui-ci que le monde est interprétable. A cet égard, si l’on veut abusivement décrire ce *magma* comme un “système d’interprétation”, il est aisément compréhensible comment toute attaque contre celui-ci est directement perçue comme un danger mortel, car elle est perçue comme affectant directement l’identité, et plus profondément l’être de la chose. Sur ce point précis, on peut voir là une des sources de la rigidité *institutionnelle* propre à chaque société à des degrés différents. Plus une société est *hétéronome* plus elle tient l’*institué* comme allant de soi, comme ayant une valeur intrinsèquement supérieure à d’autres formes d’*institution*. De là entre autres la difficulté de prendre la mesure des changements, dans le fonctionnement des *institutions*, qu’imposent la donnée environnementale, car elle est souvent remise en cause forte du sens socialement *institué*, et doit être pris en compte d’une manière ou d’une autre. Soit par une rupture de la *clôture* et la

⁴⁰ *Ibid.*, p. 280

création d'un nouveau sens investit positivement par les individus, soit pris en compte dans la *clôture* par laquelle une réponse est apporté au phénomène. Dans le système capitaliste, la réponse interne, c'est-à-dire au sein de la *clôture*, est apportée dans la formulation d'une "croissance verte" ou "développement durable". C'est une réponse différente pour un *imaginaire* constant, car la prise en compte de la donnée environnementale ne vient pas remettre fondamentalement en cause l'impératif de centralité des phénomènes économiques, et alors ils seront rendus plus écologiques et plus socialement vertueux en fonction de ce qu'il est possible de faire.

Pour qu'il y ait un monde social cohérent il faut donc qu'il y ait une participation active des individus dans la modalité *institutionnelle* de la société. Cela peut se faire de plusieurs façons, mais globalement le mode d'imposition principal des *institutions* est l'adhésion selon Castoriadis. C'est un constat dont il faut prendre la mesure, si l'on se place dans une perspective critique. Effectivement, se placer dans une perspective critique par rapport à l'état de la société à laquelle on appartient, signifie que l'on identifie une malfonction de certains secteurs de la société, pour des raisons diverses, et dont on estime qu'il devrait en être autrement. Il y a par exemple un lieu commun à gauche du spectre politique qui consiste à penser que l'existence de tels malfonctions perçues ne peuvent exister que par un système qui opprime une population qui autrement agirait différemment, et qu'il y aurait donc une imposition des *institutions* majoritairement sur le mode de l'aliénation et de la coercition. Sans remettre en question l'existence de certains rapports de pouvoirs et de leurs conséquences, Castoriadis souligne le fait qu'une société ne peut pas tenir uniquement par la force, et que le principal vecteur d'enracinement des *institutions* est l'adhésion. Plutôt, disons qu'il n'y que marginalement une imposition des *institutions* moyennant la coercition, et que plus amplement elles le sont moyennant l'adhésion, le soutien, la légitimité et la croyance. Elles sont imposées de cette manière parce que c'est moyennant une certaine socialisation de l'individu que de lui-même il soutient ces *institutions* et leur perpétuation dans le temps⁴¹. Cela emporte des considérations importantes quant à la réflexion sur la situation écologique, à savoir que principalement les comportements aux conséquences délétères sur l'environnement sont recherchés pour eux-mêmes (pas nécessairement pour leur conséquence sur l'environnement, mais pour ce que leur poursuite apporte en tant que tel, faisant fi de leurs conséquences). Le consumérisme est quelque chose de recherché et de valorisé, plutôt qu'imposé et le fruit d'une aliénation fondamentale, et cela rend d'autant plus difficile la possibilité qu'il en soit autrement. A savoir

⁴¹ *Ibid.*, p. 178

que l'avènement d'un mode de vie plus frugale, qui prend en compte les limitations physiques de l'environnement en regard de l'assouvissement des besoins humains, est un projet dont il est difficile de voir l'aboutissement dans un avenir proche. Nécessairement, l'investissement de valeurs et de *significations* autres passe par une modification de la structure psychique des individus, qui par définition est un processus qui prend du temps.

Fondamentalement, l'histoire est le lieu de l'altération des *significations imaginaires*, et l'étude de l'Histoire est exploration d'une quantité indéfinie de *monde propres*. La possibilité d'un accès total à ces mondes est fortement limitée par le fait que le regard que l'on porte sur des sociétés antérieures est toujours fondé sur le tissu actuel des *significations* pour l'observateur. Autrement dit, il est impossible que ce qui était sens *pour soi*, le sens pour les Grecs de leur monde par exemple, soit sans déformation et sans défaut, sens pour celui qui étudie cette société-là. Cela s'illustre par des questionnements anachroniques tel que celui-ci : Les grecs croyaient ils en leurs mythes ? C'est pour cette raison que Castoriadis pense le *temps* et la temporalité comme une dimension de *création/destruction*, la substance du *temps* est l'altération de la matière, et est donc pour la société la condition de son évolution de fait. La société est faite d'*institutions* qui ont à la fois une dimension réelle et *imaginaire*, elles sont ce qu'elles sont à un instant donné moyennant leur dimension *instituée*⁴². Cette dimension est tributaire à ce moment-là d'un certain *imaginaire institué*, c'est à dire d'un état donné des *significations imaginaires sociales*. Cependant, cet *imaginaire institué* est toujours éprouvé ou contesté par un *imaginaire instituant* dans un mouvement perpétuel. Cet *imaginaire instituant* est central dans la pensée de Castoriadis puisque c'est moyennant celui-ci qu'il pense la société comme *auto-création* et surgissement à partir d'elle-même. Effectivement, cette dimension *instituant* consiste en ce qui dans l'*institution* va faire advenir une forme, l'affectant et la transformant, pour devenir au bout du compte de l'*institué*. C'est un cycle permanent qui est au fondement de la vision de l'évolution dynamique des sociétés selon Castoriadis. Par ailleurs, l'*imaginaire instituant* est fortement conditionné par la modalité du rapport au sens, et n'est pas une manifestation suffisante à l'altération rapide et effective de l'*institué*. Effectivement, ce mouvement permanent d'auto-institution peut très bien se manifester comme une perpétuelle *institution* du même, ou autrement dit l'*instituant* peut très bien être quasi intégralement subordonné à l'*institué*. Cela est majoritairement le cas dans les sociétés ayant une forte composante *hétéronome*, ce qui est le cas de nombreuses sociétés traditionnelles dont les ethnologues ont pu dire de certaines qu'elles étaient des sociétés sans histoire. La réalité est

⁴² Castoriadis, *la démocratie, l'écologie*, Chollet, p. 10

qu'il n'y a pas de société sans histoire, mais que dans le cadre de ces sociétés-là, l'origine de la loi étant attribué à des traditions immémoriales, le processus d'auto-altération des *significations imaginaires sociales* est extrêmement lent.

Cette élaboration sur l'*instituant* et l'*institué* est importante puisqu'elle est le processus au cœur du questionnement sur la possibilité de changer effectivement la société. En effet, si comme nous l'avancions dans cette partie, et à la suite de Castoriadis, que le rapport à la nature est condition de la manière dont une société s'*institue*, et qu'aujourd'hui les dégradations environnementales sont le produit des *institutions* de notre société, se pose alors la question des modalités selon lesquels il est possible de changer ces *institutions*. Pour comprendre comment les changer, il s'agit d'abord de comprendre ce qu'il en ressort. C'est le propos de ce qui suit.

Parmi les composantes de l'*institution* de la société, une occupant une place centrale est l'*institution* du *temps*. Il existe en effet un temps *ensidique* ou "objectif" et un temps "subjectif" ou *imaginaire*. En réalité, il n'est pas aussi évident que ça de dire précisément ce qui appartient à l'objet et au sujet, car il y a toujours une part subjective de l'objet, dans le sens où il ne peut y avoir d'objet que pour un sujet, et il y a toujours une part objective de la subjectivité, dans le sens où pour qu'il y ait des sujets, il faut toujours qu'il y ait un monde qui le permette. Disons qu'il y a toujours un temps *ensidique*, qui se réalise dans le temps calendaire, qui établit des points de repère communs, et qui est caractérisé par la répétition et la récurrence. De manière plus importante, le *temps* de la société comporte inéliminablement un temps *imaginaire*, qui rend compte du fait que le *temps* n'est jamais un réceptacle neutre, mais qu'il est toujours doté de *signification*⁴³. Ainsi, en dehors de la répétition du *temps ensidique* existe une dimension sociale qui investit le temps de représentations, d'affects et d'intentions. Il y a un lien indéfectible entre l'*institution* d'un temps *imaginaire* et la représentation sociale du monde à proprement parlé, laquelle s'incarne dans une poussée de la société, ce vers quoi elle pense elle-même tendre. Le temps *imaginaire* s'incarne donc sous forme d'*institutions* concrètes tel que, le *temps* politique, le *temps* du travail, le *temps* du repos, le *temps* comme progrès ou déclin, mais aussi le rapport au futur et au passé. Chacune de ces *institutions* particulières est une *création* de l'*imaginaire instituant*, et n'est donc pas déterminable en nature mais s'*étaye* sur la dimension *ensidique* du *temps*. Il y a en revanche toujours incorporation de la nature dans une temporalité *imaginaire* propre, qui conditionne chaque fois un rapport particulier avec le monde naturel. Un rapport qui se positionne par exemple en fonction des cycles naturels. Ce rapport

⁴³ *Carrefours du labyrinthe 3, Castoriadis, p. 325*

au *temps* est assez central dans les moyens que se donne une société à elle-même pour évoluer ou s'altérer.

2.3 Abords des modalités de la transformation sociale sous l'angle de la conception du pouvoir chez Castoriadis

Si les *significations imaginaires* conditionnent le rapport au monde, à la nature et aux autres humains, il s'agit de comprendre comment elles en viennent à modeler la société. Sont-elles le fruit d'une lutte de pouvoir, imposées par le haut, proposées par la masse ou des personnalités concentrant en eux des affects collectifs ? Le détail du concept de *pouvoir* chez Castoriadis dans cette partie permet encore une fois de donner un peu de perspective quant à la possibilité effective de transformer les *institutions*. Il semble effectivement que toute visée devant aboutir à l'établissement d'un rapport plus vertueux à la nature se confronte nécessairement à la question du *pouvoir*.

Concrètement dans la pensée de Castoriadis, l'articulation sociale s'opère de tel sorte, que le social comme catégorie d'analyse ne peut être réduit à un produit de "l'intersubjectivité" dont les éléments seraient donnés préalablement, puisqu'il ne peut y avoir d'interaction intersubjective qu'entre individus déjà insérés dans une société. La société précède les individus qui la composent, elle est toujours déjà *instituée*. Cependant, la société ne peut être ainsi que moyennant son incarnation parcellaire et complémentaire dans des individus qui évoluent dans le monde en fonction d'un *magma de significations imaginaires* correspondant. Une vision simpliste de ce phénomène pourrait conclure que la société crée les individus qui créent en retour la société, mais l'originalité de la vision dynamique de l'évolution des sociétés chez Castoriadis est de voir dans ce phénomène quelque chose de fondamentalement unique. Pour lui il s'agit d'un mode d'organisation unique qu'il faut pouvoir penser pour lui-même, ce qui lui amène à récuser toute distinction entre synchronie et diachronie relativement au monde social, et qui le pousse à en parler sous le concept de *social-historique*. Pour comprendre cette articulation ce passage du texte "*pouvoir, politique, autonomie*" est éclairant :

"Dans ce rapport entre une société instituée qui dépasse infiniment la totalité des individus qui la "composent", mais ne peut être effectivement qu'en étant "réalisée" dans les individus, on peut voir un type de relation inédit et original, impossible à penser sous les catégories du tout et des parties, de l'ensemble et de ses éléments, de l'universel et du particulier, etc. En se créant, la société crée l'individu et les individus dans et par lesquels seulement elle peut être effectivement. Mais la société n'est pas une propriété de composition, ni un tout contenant autre chose et plus que ses parties – ne serait-ce que parce que ces "parties" sont appelées à l'être, et à être-ainsi,

par ce “tout” qui pourtant ne peut être que par elles, dans un type de relation sans analogue ailleurs, qui doit être pensé pour lui-même, à partir de lui-même, comme modèle de lui-même.”⁴⁴

Chaque fois cette dynamique s’incarne dans l’avènement d’un *monde propre*. Castoriadis dit que chaque société se crée comme une forme ou un *eidos* chaque fois singulier. Il peut sembler quelquefois que certaines *institutions* puissent présenter des similarités dans leur manifestation “pratique”, mais leur immersion chaque fois dans un *magma* de *signification* autre suffit à en faire changer l’effectivité *social-historique*.⁴⁵ C’est entre autres moyennant l’occultation de l’importance des conditions *imaginaires* dans lesquels sont plongés les sociétés, que sont menés des politiques qui sont en inadéquations avec les réalités sociales locales, comme ce fut le cas pour les politiques d’ajustements structurels menées sous l’impulsion du fonds monétaire international en Afrique dans les années 80. La prise en compte des singularités de chaque situation sociale spécifique fera sans doute également l’échec ou la réussite des politiques environnementales à l’avenir. Quoi qu’il en soit, et comme dit précédemment, chaque société se déploie comme *création* d’un espace (et d’un *temps*) peuplé d’objets désignés implicitement/explicitement comme naturels, humains et surnaturels, qui sont liés par des relations chaque fois propre à la société considéré, mais toujours *étayé* sur des propriétés immanentes du monde dans sa dimension *ensidique*. Ces propriétés ne peuvent jamais être prises comme tel mais sont toujours recrées, choisies et filtrées mais surtout dotées de sens par l’*institution*⁴⁶. Il ne peut y avoir de théorie ou de discours général sur la manière dont à partir d’un monde commun des *significations* radicalement différentes apparaissent puisqu’elles sont chaque fois le produit de société particulière. Il ne peut donc y avoir de théorie générale de la manière dont la société dans l’abstrait, tisse chaque fois des relations particulières entre objets naturels, humains et surnaturels. Impossible donc de former une explication univoque du rapport entre société et nature.

Cela nous amène à la notion de *pouvoir* chez Castoriadis, qui en fonction de la manière dont il articule la fabrication sociale de l’individu, et plus généralement de la manière dont il conçoit la forte composante *imaginaire* de toute *institution sociale*, conçoit une vision du *pouvoir* entre une dimension explicite et une dimension implicite et immanente. Premièrement, il définit le pouvoir comme :

⁴⁴ *Ibid.*, p. 139

⁴⁵ *Ibid.*, p. 141

⁴⁶ *Ibid.*, p. 141

“la capacité, pour une instance quelconque [...] d’amener quelqu’un (ou quelques-uns) à faire (ou à ne pas faire), ce que, laissé à lui-même, il n’aurait pas nécessairement fait (ou aurait peut-être fait)”⁴⁷

Or si l'*individu* est jusqu’à un point indéfinissable un produit de la société dans laquelle il vit, et par le moyen de laquelle il a incorporé tout un ensemble de *significations imaginaires sociales*, il devient tout de suite évident que dans la majorité des cas cet *individu* agit consciemment ou inconsciemment au gré de son tissu particulier de *significations*. Castoriadis continue ainsi précisant que :

“le plus grand pouvoir concevable est celui de préformer quelqu’un de sorte que de lui-même il fasse ce qu’on voudrait qu’il fasse sans aucun besoin de domination ou de pouvoir explicite pour l’amener à... Il est tout aussi immédiat que cela crée, pour le sujet assujéti à cette formation, à la fois l’apparence de la “spontanéité” la plus complète et la réalité de l’hétéronomie la plus totale possible.”⁴⁸

Le *pouvoir* est ainsi conceptualisé comme *pouvoir explicite* d’une part, et *infra-pouvoir* d’autre part. Le *pouvoir explicite* est la dimension du *pouvoir* qui est *institutionnalisé* dans le sens classique du terme, c’est-à-dire que c’est le pouvoir du gouvernement, de l’appareil judiciaire, et celui de la police. Cela dit, tout segment de la société qui peut appliquer une force coercitive, ou plus globalement pouvant émettre des injonctions sanctionnables peut être potentiellement appelé *pouvoir explicite*. Ainsi, le *pouvoir explicite* n’est pas réductible forcément à l’Etat, étant donné que c’est une forme *social-historique* relativement récente, et qu’il existe des sociétés sans Etat. En revanche il n’existe pas de sociétés sans *pouvoir*, et cela pour au moins quelques raisons que nous détaillerons un petit peu plus loin. Pour Castoriadis il doit toujours y avoir dans la société une ou plusieurs instances qui donnent la position du *nomos* (loi), de la *diké* (justice) et du *télos* (but ou poussée).

D’autre part, dans la conception du *pouvoir* de Castoriadis, avant toute manifestation explicite de celui-ci, donc avant toute décision explicite, coercition ou “domination”, il y a un pouvoir inhérent à l'*institution* de la société en tant que tel, qui s’exerce sous la forme d’un *infra-pouvoir radical*. C’est un pouvoir qui à l’image de l’évolution dynamique de la société est impersonnel, car il n’est pas l’œuvre d’individus ou de groupes d’entre eux, mais il est en un certain sens le *pouvoir* du champ social-historique lui-même⁴⁹. Il s’incarne dans l'*imaginaire instituant*, qui lui-même se situe toujours dans un environnement *institué* à partir duquel il travaille, et sur lequel il agit. Quelque part cette forme de *pouvoir* est la manifestation de ce qu’est

⁴⁷ *Ibid.*, p. 144

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 145

une société au fond d'elle, c'est-à-dire qu'elle est la manifestation du formatage des *individus* en produits sociaux ayant vocation à reproduire chaque fois plus ou moins fidèlement les *institutions* que la société donnée a fait être. Dans cette perspective, la place de l'avènement d'une *altérité radicale* est fortement restreinte étant donné que cet *infra-pouvoir* pousse toujours les individus formatés de la sorte à reproduire les *institutions* qui les ont eux-mêmes formés. Ce cadre pose effectivement la question de l'éternel retour du même, ou d'*individus* qui reproduiraient éternellement le régime qui les a eux-mêmes produits. Bien que ce soit l'intention de l'immense majorité des *institutions*, qui s'établissent en recherchant au premier chef leur pérennité, l'évidence des faits prouve qu'il y a historicité, qu'il y a roulement *institutionnel*, que les choses évoluent et que la société d'hier n'est ni la société d'aujourd'hui, ni celle de demain. L'*infra-pouvoir* ne peut donc pas se manifester de manière absolue, et malgré le fait qu'il ait une vertu explicative largement plus grande que la dimension explicite du *pouvoir* dans l'orientation de l'action et de la pensée humaine dans la société, il semble encore une fois qu'il n'ait qu'une prise lacunaire à certains égards. Castoriadis évoque 4 raisons, dans son texte "*pouvoir, politique, autonomie*" pour lesquels cet *infra-pouvoir* n'a pas de prise absolue sur la société⁵⁰ :

1. La société s'étaye sur une strate du monde dite *ensidique* qui est caractérisé par son ubiquité aussi bien que son aspect lacunaire permettant à la société de projeter sur le monde en tant que tel un nombre indéfini de *créations* que sont les *significations imaginaires sociales*. Or ce monde ne porte pas le sens de manière intrinsèque et est donc potentiellement source perpétuelle d'altérité, aussi bien que danger pour le tissu *institué* des *significations imaginaires sociales*. Cet *a-sens* du monde, comme dit Castoriadis, est une menace permanente pour le sens de la société. On peut voir cette première limite comme le caractère intrinsèquement absurde du monde, qui a le potentiel d'avoir un effet d'introjection menaçant la cohérence interne du tissu des *significations*.
2. La deuxième limite est le matériau à partir duquel la société façonne l'*individu*, à savoir la *psyché*. De ce côté-là, il y a deux aspects singulièrement marquant qui sont, d'une part la plasticité fantastique de la *psyché* qui permet le succès du processus de *socialisation*, et dont le fruit est la part très grande, mais jusqu'à un certain degré

⁵⁰ *Ibid.*, p. 146-147

indéfinissable, de la fabrication sociale de l'*individu*. D'autre part, l'impossibilité de réduire le psychique à du social, et la résistance indéfectible d'une part de singularité psychique chez les *individus*, et plus globalement de l'impossibilité d'éliminer complètement le *noyau monadique* et son *imagination radicale*. L'*imagination radicale* est le flux ininterrompu de représentations, d'affects et d'intentions qui se manifeste dans la *psyché*. Autrement dit, il y a dans la *psyché* une caractéristique fondamentale et intrinsèque qui permet l'avènement de l'altérité plutôt que la subordination inéluctable à l'*institué*. La *psyché* peut cependant se manifester aussi bien sous forme de rêve, maladie "psychique", transgression, que plus positivement sous la forme d'une contribution singulière et positive.

3. La troisième limite est l'existence d'une pluralité de sociétés autres. Il n'existe probablement pas ou très peu de sociétés totalement isolées, et ce contact entre des sociétés aux modalités *institutionnelles* autres, crée les conditions de la confrontation avec l'altérité, qui est toujours potentiellement un danger pour le tissu des *significations imaginaires sociales instituées*. Effectivement, la confrontation avec un sens autre est toujours potentiellement une menace pour le sens donné, et ce qui est sacré dans une société peut très bien être perçu comme absurde dans une autre, et inversement. En fonction de cette interaction, plusieurs rapports sont possibles : les rapports d'infériorité et de supériorité, et plus rarement la reconnaissance de la simple altérité des *significations* de la société donnée.
4. Dernièrement, il y a une faculté propre à la société elle-même qui est son pouvoir d'auto-altération propre. C'est le mécanisme qui est à l'œuvre derrière le balai perpétuel entre l'*institué* et l'*instituant*, le mouvement entre l'histoire faite et l'histoire se faisant. L'*imaginaire social institué* est toujours travaillé par l'*imaginaire radical* et donc par l'*imaginaire instituant*, qui lui-même peut être largement dédié à reproduire l'existant, en fonction du degré d'*hétéronomie* de la société considérée. Pour Castoriadis la multiplicité synchronique et diachronique de sociétés autres est la preuve de cet *imaginaire instituant*, celui qui est le moteur de l'histoire se faisant.

En vertu de ces limites, et contre les barrières qui sont toujours mises en place pour parer les facteurs qui contreviennent à la stabilité et à la perpétuation des *institutions*, la société possède toujours de manière intrinsèque les conditions de possibilité de sa propre altération. Ces quatre

facteurs font précisément partis de ces conditions de possibilité, mais sont toujours aussi contredits par le mode *hétéronome* de l'*institution* de la société en posant que : le monde à un sens et tel sens, les individus participent de cet ordre, ceux qui ne partagent pas ce sens sont "barbares", "irrationnels", "mécréants", et que finalement ce sens n'est pas un produit de la société mais a une origine transcendantale.

On voit immédiatement comment, en dehors ou avant toute intervention du *pouvoir explicite*, l'*infra-pouvoir* conditionne largement le rapport à la nature, dans la mesure où, la majorité de l'impact de l'activité humaine sur l'environnement s'inscrit dans des comportements qui sont corrélés à des modes de vie socialement institués. Ce en vertu de quoi les individus agissent, et agissent de tel sorte, est le produit du champ *social-historique* qui est chaque fois sous-tendu en partie par un *imaginaire* donné, mais qui n'est jamais donné comme tel pour toujours. Effectivement, les *institutions* sont sujettes à changement et ce de manière inéluctable, même si le rythme de ces transformations n'est jamais donné, et s'inscrit dans la temporalité propre de chaque société. Autrement dit, pour paraphraser une célèbre déclaration, il n'est pas possible qu'il n'y ait pas d'alternative. Le degré de conscience dans lequel ces transformations s'engagent est fonction du caractère volontaire du changement, et donc de la capacité relative d'être capable de remettre en question les *institutions* existantes. Pour résumer trivialement ce qu'est l'*infra-pouvoir*, on pourrait dire qu'il s'agit du *pouvoir* des coutumes.

En outre, il y a une nécessité du *pouvoir explicite* quel que soit la forme qu'il prenne concrètement, et ce pour plusieurs raisons. Premièrement, le fait qu'il puisse toujours y avoir des événements qui menacent la fonctionnalité des *institutions*, que ce soit le crime, la guerre ou des catastrophes naturelles, et qui nécessitent la présence d'une instance de la société qui ait pour fonction de rétablir et garantir l'ordre, ainsi que d'assurer l'opérationnalité de la société face à l'adversité. Dans un avenir où les dégradations de l'environnement entraineront en retour un accroissement des aléas naturels, et où l'accroissement des risques tendra à accroître l'instabilité sociale, il est largement plausible d'imaginer une fuite vers des pratiques autoritaires du pouvoir. Celles-ci consistent précisément en une concentration et centralisation du *pouvoir explicite*, dans le but d'obtenir une sécurité de l'existence. Deuxièmement, toute société dans son *institution* propre de la représentation, de l'affect, et de l'intention, se fait être dans le monde d'une certaine manière, disons qu'elle *institue* une certaine manière de vivre et de s'inscrire dans le monde, et que le produit de cette identité est un certain nombre de vecteurs intentionnels. Ces vecteurs, que Castoriadis appelle la *poussée* de la société, sont la raison pour

laquelle la société est toujours habitée par un *à-venir* qui est perpétuellement à faire et à construire. Or l'avenir comporte une forte composante d'incertitude, dans la mesure où il n'est pas possible de codifier précisément les décisions qui lui sont relatives, et le *pouvoir explicite* trouve ainsi une racine dans cette nécessité de la décision quant à ce qu'il semble bon de faire ou de ne pas faire conformément aux fins que la *poussée* de la société se fixe plus ou moins explicitement pour elle-même⁵¹. Ainsi, Castoriadis relate en ces termes la nécessité du *pouvoir explicite* relativement à un *infra-pouvoir* qui détermine tout de même largement la manière dont les individus agissent :

“Il y a et il y aura toujours pouvoir explicite dans une société, à moins qu'elle ne réussisse à transformer ses sujets en automates ayant complètement intériorisé l'ordre institué et à construire une temporalité recouvrant tout à-venir ; tâches impossibles étant donné ce que nous savons de la psyché, de l'imaginaire instituant, du monde”⁵²

Encore une fois l'articulation concrète du *pouvoir explicite* est fonction de l'*imaginaire sociale*, car il peut aussi bien s'incarner dans l'Etat, que dans le corps des citoyens, ou les chefs de la tribu... Quoi qu'il en soit, on voit la puissance des facteurs *imaginaires* dans la définition de l'articulation concrète de la société, car effectivement ils déterminent largement la forme des deux déclinaisons du *pouvoir*, qui en elles-mêmes détiennent les clés de l'avenir.

2.4 Les deux modalités du rapport au sens qui conditionnent les possibilités d'action sur l'institué : l'autonomie et l'hétéronomie

Nous avons déjà abordé la manière dont chaque fois la société en s'*instituant* fait advenir un tissu de *significations imaginaires sociales*, qui conditionne largement les *institutions* particulières de cette société aussi bien d'un point de vue pratique, que dans la représentation et les valeurs qui orientent l'action et la pensée des individus agissants. Ce tissu particulier des *significations* produit un certain rapport au monde et notamment à la nature, dans une articulation entre ce qui est pensé explicitement aussi bien qu'implicitement comme humain, naturel, et sur-naturel. A partir de cela, le but de cette sous-partie sera d'aborder la manière selon laquelle s'établit la relation ou rapport avec le sens *institué*, selon deux modalités différentes qu'on pourrait se représenter comme les deux extrêmes d'un spectre. Ces notions sont très importantes car elles conditionnent largement l'ouverture avec laquelle la question des

⁵¹ *Ibid.*, p. 149-150

⁵² *Ibid.*, p. 151

institutions peut être posé. Ainsi la nature *autonome* ou *hétéronome* d'une société conditionne largement les moyens qu'elle se donne pour s'auto-altérer.

L'humanité s'étaye sur un aspect *chaotique* de l'être qui comme tel ne porte pas intrinsèquement le sens, pourtant comme espèce singulière, l'humanité apparaît comme rupture avec le reste du vivant par une *psyché* présentant un rapport altéré à la fonctionnalité, qui rend possible chez elle une certaine autonomisation de l'*imagination*, et qui comme tel la pousse à vivre tout comme sens perpétuellement recherché⁵³. Ce sens est, par le processus de *socialisation*, fournie moyennant une altération et canalisation de la *psyché* à partir de son état primitif, produisant ainsi ce qu'on peut proprement désigner comme *individu*. En revanche, malgré ce processus, et en fonction de la nature *chaotique* de l'être, la question du sens reste ouverte, puisque le sens socialement fourni ne peut jamais recouvrir entièrement et pour toujours toute question qui pourrait lui être soumise. Ainsi, la part de social dans l'individu ou la *strate sociale* pourrait-on dire, ne recouvre jamais que partiellement le *chaos*, et n'est finalement qu'une pellicule le recouvrant. Celui-ci se manifeste et manifestera toujours sous une forme ou l'autre moyennant la nature de la *psyché*, que le processus de *socialisation* ne peut pas entièrement résorber. Par ailleurs, au-delà du niveau psychique, au niveau proprement individuel, l'*institution* de la société ne peut pas non plus entièrement recouvrir cette nature *chaotique*. Tout événement sera toujours d'une manière ou d'une autre investi par la *signification*, et de ce fait se trouve jusqu'à un certain degré "apprivoisé" tel que de lui-même il ne peut pas détruire le *magma de significations imaginaires*. Pour illustrer cela, il me semble que Castoriadis utilise un exemple éclairant, à savoir la manière dont chaque fois les épreuves les plus dures et tragiques ont toujours été interprétées et investies par le peuple juif de *significations*, pour y trouver des signes de son élection et de sa permanence⁵⁴. Ceci dit les événements ont toujours des conséquences particulières pour les individus particuliers, et quelquefois il est difficile de pouvoir continuer à investir le sens qui nous est donné comme vertu explicative d'un événement. Une personne croyante voyant ses êtres chères emportés dans un événements tragique, aura probablement du mal à se dire que c'est le fait d'un Dieu bienfaiteur et miséricordieux. Autrement dit, il peut toujours y avoir des événements qui ont pour vertu d'être difficilement investies par le sens *institué* puisque précisément ils renvoient l'individu vers le non-sens de son destin particulier. De cette manière, nous pouvons constater que quel que soit le vecteur de la limite de la *signification*, celle-ci est toujours confronté, et ne

⁵³ *Carrefours du labyrinthe 2*, Castoriadis, p. 455

⁵⁴ *Ibid.*, p. 457

peut pas absorber entièrement le monde vécu. Par la *psyché* (maladie, rêve, transgression), un événement inattendu, ou par une société *autre*, le *chaos* est toujours présent sous une forme ou une autre, et se présente toujours comme menace pour l'*institution* donné des *significations imaginaires sociales*. C'est moyennant la potentielle ubiquité du *chaos* qu'il y a altération, ou plutôt auto-transformation et histoire, et c'est moyennant le fait que finalement toute *signification* puisse se révéler absurde qu'il y a un *imaginaire instituant* œuvrant potentiellement à la *création* de nouvelles *significations*.

Cette menace existentielle pour le sens *institué* est particulièrement importante aux deux extrémités de l'édifice de la *signification*. Ces deux extrémités sont les points d'entrée par lesquelles la *clôture du sens* peut être rompu. La première est l'absence de clé de voute qui viendrait soutenir l'édifice par le haut, et le deuxième est l'instabilité de ses fondations qui n'assure pas que le bas soit immuable⁵⁵ :

1- L'absence de clé de voute est rendu manifeste par la question de la *signification* de la *signification*, ce qui n'est pas pour jouer de la vacuité d'un simple artifice rhétorique, mais plutôt pour signaler le fait que la *signification* risque elle-même de faire apparaître des questions qui pourront se retourner circulairement contre elle-même. Toute question trouve sa réponse dans la *signification*, qui organise le sens en général et le sens de chaque chose particulière, aussi bien les questions de l'origine, de la cause, du fondement et des fins. Or ces questions sont universellement posées par toute *institution* particulière du sens, mais peuvent rejaillir sur elles-mêmes comme questions de l'origine de la *signification*, de sa cause, de son fondement. Elles ne peuvent avoir de réponse, car toute question sur le pourquoi et le pour quoi de la *signification* est déjà située dans l'espace créé par la *signification* et ne peut être formulée qu'en le supposant comme inquestionnable. Dieu est origine de tout, mais si l'on se pose la question de l'origine de Dieu, on ne peut qu'aboutir dans ce schéma, à l'idée qu'il est origine de lui-même, car il ne peut exister quoi que ce soit au-dessus qui en justifierai l'origine, d'où l'absence de clé de voute. Selon Castoriadis dans le texte "*institution de la société et religion*" :

"La signification émerge pour recouvrir le Chaos, faisant être un mode d'être qui se pose comme négation du Chaos. Mais c'est encore le Chaos qui se manifeste dans et par cette émergence elle-même, pour autant que celle-ci n'a aucune "raison d'être", que la signification est finalement pur fait qui en lui-même n'a pas et ne peut pas "avoir de la signification", qu'elle ne peut pas se redoubler sur elle-même. [...] La signification imaginaire sociale est à la fois d'une nécessité absolue, pour celui qui se tient à son intérieur, et d'une contingence radicale, pour celui qui lui est extérieur."⁵⁶

⁵⁵ *Ibid.*, p. 457-458

⁵⁶ *Ibid.*, p. 460-461

Dans le cadre de notre exemple sur la religion, ce processus de recouvrement du *Chaos* semble s'illustrer fort bien dans l'expression : les voies du seigneur sont impénétrables. Nous parlerons un peu plus en détail sur ce processus plus loin.

2- L'absence de fondation solide est due au fait que la *signification* ne peut avoir entièrement prise sur le monde, sur ce qui se présente et pourrait jamais se présenter. Cette prise est toujours parcellaire puisque le monde est et sera toujours essentiellement autre chose que ce qu'on veut ou croit qu'il soit, puisque cette volonté et cette croyance ne peut pas se fonder et correspondre à une nature fixe de l'être qui se donnerait comme tel. A cet égard, la *signification* que l'on donne au monde est toujours arbitraire. Autrement dit, il n'y a pas de détermination de la *signification* en nature, et pour faire écho à la première partie de ce mémoire prenons cette citation :

“L'autocréation de la société, qui se traduit chaque fois comme position/institution d'un magma particulier de significations imaginaires, échappe à la détermination parce qu'elle est précisément autoposition, elle ne peut être ni fondée sur une Raison universelle ni réduite à la correspondance avec un prétendu être-ainsi du monde.”⁵⁷

Ainsi, l'absence de fondation solide de la *signification* est qu'elle est intrinsèquement arbitraire relativement au monde, et qu'il n'y a rien en dehors d'elle-même qui peut la justifier : elle est auto-position. C'est également en fonction de cette considération qu'il est possible de déduire qu'il n'est pas possible que l'histoire “ait” un sens puisqu'elle est ce dans et par quoi le sens émerge, tout comme un espace économique ne peut avoir de prix, mais il est ce dans quoi les choses peuvent avoir un prix.⁵⁸

Le *chaos* et la nature chaotique de l'être sont donc toujours inéluctablement présents dans la vie humaine, que ce soit dans son aspect individuel à partir de l'*imagination radicale*, ou à partir de la dimension sociale, et donc de l'*imaginaire social* à l'origine de la *signification* et des *institutions*. Paradoxalement, c'est par le processus même de recouvrement du *chaos*, par la *création* de la *signification* qui remplace l'absurde par le sens, que celui-ci se manifeste originellement comme contingence et nature arbitraire de la *signification*⁵⁹. La nécessité de rendre compte de cette composante chaotique de l'être s'opère par le biais d'une nécessaire prise du *chaos* dans la *signification*, c'est-à-dire *in fine* de donner du sens à l'émergence du

⁵⁷ *Ibid.*, p. 458

⁵⁸ *Ibid.*, p. 461

⁵⁹ *Ibid.*, p. 461

sens. Sur ce point nous abordons quelque chose de centrale et que nous avons abordé à de multiples reprises dans ce mémoire, à savoir l'idée que l'être porte le sens de manière intrinsèque, qu'il y a un sens des choses. Effectivement, la prise en compte du *chaos* par la société passe nécessairement par la position de la *signification* sur l'être, ce qui consiste à affirmer que "l'être est signification et que la signification (sociale) appartient à l'être"⁶⁰. Pour le dire en des termes plus simples, la société postule que si les choses ont un sens, c'est que le sens appartient aux choses. Ainsi toute *institution* de la société emporte avec elle chaque fois une certaine ontologie, qui rend aussi bien compte des choses particulières, aussi bien que les relations qu'elles peuvent entretenir entre elles (assemblages, contradictions, différences...), ainsi que ce qui les contient et qui rend possible la totalité de ces interactions, c'est-à-dire le monde.⁶¹ Le monde lui ne se laisse pas saisir entièrement par cela, il n'est pas possible de cerner entièrement le monde par la *signification*, car il y a toujours de l'imprévu, comme une catastrophe naturelle, une pandémie, les civilisations pré-colombienne qui rencontrent pour la première fois les espagnoles. A l'imprévu qui est aussi manifestation du *chaos*, la *signification* arrive à faire face, la peste devient la manifestation d'un châtement divin, ou comme dit précédemment, les catastrophes qui arrivent au peuple juif deviennent symbole de leur élection. Ce à quoi elle ne peut pas faire face est cependant la manifestation du *chaos* inhérente à l'émergence et *création* même de la *signification*, et pour y répondre doit lier ensemble origine du monde et origine de la société, *signification* de l'être et être de la *signification*⁶². C'est évident dans les sociétés religieuses, mais c'est également le cas dans la société capitaliste qui énonce l'origine du monde et l'origine de la société et leur lien commun, dans et par l'affirmation d'une "rationalité", des "lois de la nature" et d'une maîtrise progressive de celle-ci, et des "lois de l'histoire" qui inéluctablement aboutissent au régime actuel⁶³. Ce lier ensemble de l'origine du monde et de l'origine de la société doit toujours rendre compte de la spécificité de la société sans rompre l'homogénéité du tout, c'est ce qui a déjà été dit sur le fait que l'*institution* articule le monde entre objets humains, naturels et surnaturels. Plus généralement cette manière de concevoir l'origine différencie et articule *institution* humaine et ordre imputé aux choses, ce qui est précisément un certain rapport *imaginaire* entre nature et culture.

⁶⁰ *Ibid.* p. 462

⁶¹ *Ibid.*, p. 463

⁶² *Ibid.*, p. 463

⁶³ *Ibid.*, p. 464

Cette nécessité d'entretenir une vision homogène du monde, aussi bien quant à la question de l'origine, que de la place de chaque chose relativement à un principe directeur, est un dérivé de l'exigence de la *psyché* relativement au sens et dont la portée est potentiellement illimitée. C'est par ce principe là que le *chaos*, l'envers de toute chose, est recouvert aussi que perpétuellement re-présenté comme émergence arbitraire. C'est dans ce mouvement d'illimitation de la recherche du sens, qui trouve souvent sa réponse dans l'adoption de l'édifice *institué*, que se forme la *clôture du sens* comme aboutissement de la construction d'une homogénéité du *magma des significations imaginaires sociales*. Ce postulat d'homogénéité de l'être est position de ce que nous avons appelé plus tôt *ontologie unitaire*. Sur cela, Castoriadis nous dit que :

“Ce postulat de l'homogénéité de l'être - ontologie unitaire – est consubstantiel à l'hétéronomie de la société. Il entraîne nécessairement la position d'une source extra-sociale de l'institution (et de la signification), donc l'occultation de l'auto-institution de la société, le recouvrement par l'humanité de son propre être comme autocréation. Inversement, cette position, et le postulat de l'homogénéité dont elle découle, équivaut à la dénégation de la “contingence” de la signification et de l'institution, plus exactement de ce que nous avons désigné comme l'ailleurs de la signification par rapport à la nécessité et à la contingence, et que nous appelons méta-contingence (ou la méta-nécessité) de la signification”⁶⁴

Ainsi l'*hétéronomie* est présentée ici comme une modalité du rapport au sens, qui consiste à la position d'une origine extra-sociale de la *signification*, d'un sens donné indépendamment de toute volonté humaine puisqu'il découle d'un ordre des choses. L'*hétéronomie* est donc fondamentalement le principe par lequel le *chaos* est recouvert, ce *chaos* qui est aussi bien manifestation de l'*altérité radicale*, de la *création*, aussi bien que de la *destruction* ou mort d'un point de vue ontologique, c'est à dire disparition non pas des exemplaires particuliers mais des formes (*eidos*). C'est aussi sous cet angle là que Castoriadis critique la *philosophie héritée*, de par son ancrage *hétéronome*, puisqu'elle nie le *chaos* et donc le *temps* qui chez Castoriadis est le mouvement de la *création/destruction*. La *philosophie héritée* est pensée du permanent et de l'a-temporel, qui se manifeste chez Platon comme conservation intemporelle de l'idéalité (les idées vraies sont intemporelles), ou chez Hegel avec une dialectique comme dépassement cumulatif et réalisation de la raison à travers l'histoire. Or la démocratie athénienne a été une *création* historique, puis en tant que forme sociale, elle s'est éteinte et ne reviendra jamais. L'homme fait disparaître des espèces vivantes qui ne reviendront jamais, mais de nouvelles espèces apparaissent, et de nouvelles sociétés apparaissent. Il y a *création* et *destruction* du point de vue ontologique, ce qui revient à dire qu'il y a *chaos*. L'*hétéronomie* est la négation de ce principe d'*altérité*, parce qu'elle opère sur le mode de la *clôture*. C'est pour cette raison

⁶⁴ *Ibid.*, p. 464

qu'il y a une forte corrélation entre la composante religieuse, qui a déterminé la quasi-totalité de l'histoire humaine, et la dimension *hétéronome* de l'*institution* sociale. Même dans les sociétés sans religion on retrouve des éléments caractéristiques du religieux, par exemple dans le fait qu'il existe tout de même du sacré dans ces sociétés, et que précisément le sacré est un moyen pour la société d'incarner le *chaos* en le circonscrivant et en le présentant dans de l'immanent social. Le sacré incarne souvent ce qui est décrit comme transcendantal, et ce transcendant est justement représentation du *chaos*, puisqu'il fait référence à de l'innommable, de l'indicible et de l'illocalisable.

Or contrairement à la modalité *hétéronome* du rapport au sens et donc à la modalité *hétéronome* de l'*institution* de la société, qui postule qu'il y a une origine extra-social de la *signification* et de l'*institution*, Castoriadis postule au contraire que ce n'est jamais que la société qui se fait elle-même être au monde :

“L'origine, la cause, le fondement de la société est la société elle-même, comme société instituant. Et, jusqu'à maintenant, cela n'a pas pu être reconnu. La société n'a pas pu reconnaître en elle-même sa propre origine ; se reconnaître comme faisant surgir la question de la signification, engendrant des réponses immotivées à cette question, réponses incarnées dans et instrumentées par son institution ; se reconnaître comme toujours plus et toujours aussi autre chose que ce qu'elle est. Reconnaissance, sans doute, extrêmement difficile. Il est caractéristique que la pensée philosophique a su, dès l'origine, reconnaître plus ou moins le Chaos générateur/destructeur de la psyché, l'abîme dans le sujet singulier, fut-ce sous des titres maladroits ou inappropriés ; mais que rien d'analogue n'a pu jusqu'ici être pensé dans le domaine du social-historique dont l'altération, l'instauration et l'existence même ont toujours été considérées par la pensée héritée comme effet ou conséquence de causes extérieures à la société.”⁶⁵

Cette modalité du sens et de l'*institution* permet à la société de poser son *institution* comme hors d'atteinte, et ne pouvant être altérée par un mouvement interne à la société. Ce ne peut être que l'action de forces extérieures exerçant les contraintes directrices sur la société, qui peuvent en changer la modalité *institutionnelle*. Ce qui crée automatiquement une certaine dynamique pour la société qui est celle de la perpétuation du même, la pérennité de ses *institutions*. Autrement dit, la dynamique précédemment décrite de l'évolution dynamique des sociétés selon le balai entre les dimensions *instituant* et *institué*, s'opère dans la modalité *hétéronome* comme clivage lui-même *institué* entre ces deux dimensions. En ce qui concerne la dimension individuelle de l'*hétéronomie*, cette dynamique s'opère à ce niveau de tel manière que la formation sociale de l'individu est d'autant plus forte que la société est elle-même *hétéronome*, et donc pour reprendre les termes précédemment employés par une prise d'autant plus forte de

⁶⁵ *Ibid.*, p. 476

l'infra-pouvoir sur les individus. Cette citation du texte “*imagination, imaginaire, réflexion*” permet d’illustrer la modalité *hétéronome* au niveau individuel :

“A travers cette fabrication sociale de l’individu, l’institution s’assujettit l’imagination singulière du sujet et ne la laisse, en règle générale, se manifester que dans et par le rêve, la phantasmatisation, la transgression, la maladie. En particulier, tout se passe comme si l’institution parvenait à couper la communication entre l’imagination radicale du sujet et sa “pensée”. Quoi qu’il puisse imaginer (le sachant ou pas), le sujet ne pensera et ne fera que ce qu’il est socialement obligatoire de penser et de faire. C’est là le versant social-historique du même processus qu’est, psychanalytiquement parlant, le processus du refoulement. La société, à son tour, se place pour la presque totalité de son histoire dans la clôture. Clôture de sa logique, clôture de ses significations imaginaires. Elle fabrique les individus en leur imposant les deux ; elle fabrique donc, d’abord et surtout – exclusivement dans la majorité des sociétés -, des individus clos, qui pensent comme on leur a appris à penser, évaluent de même, donnent du sens à ce que la société leur a appris avoir du sens, et pour qui ces manières de penser, d’évaluer, de normer, de signifier sont par construction psychique inquestionnables.”⁶⁶

Au contraire la modalité *autonome* du rapport au sens, suppose la reconnaissance de l’absence de fondement absolu de celui-ci, et que relativement à cela, c’est l’homme qui est l’origine du sens qu’il donne au monde. Au niveau *individuel*, il s’agit donc de la reconnaissance du fait que les *individus* sont, jusqu’à un certain point, des produits de la société, et du corolaire *imaginaire* correspondant, c’est-à-dire d’un certain sens *institué*. Ainsi la reconnaissance de l’origine humaine de la *signification*, n’est pas en premier lieu plongeon dans un vide à partir duquel aucun repère ne pourrait être trouvé, mais plutôt reconnaissance de l’idée que le substrat à partir duquel nous concevons le monde nous est donné selon une certaine part de contingence, selon le fait que nous sommes nés, que nous appartenons à tel société. Et, du fait de cet contingence, apparaît la possibilité pour un tel type d’individu d’interroger la manière dont est *institué* la société dans laquelle il vit, et le sens qu’elle lui fournit. L’*autonomie* de la société suppose la reconnaissance explicite de l’origine sociale de l’*institution* de la société, et qu’elle est donc fondamentalement *auto-institution*. Cela signifie immédiatement le refus de l’idée qu’il pourrait y avoir une norme ou loi extra-social qui s’imposerait de manière inéluctable sur les affaires humaines. En ce sens, la modalité *autonome* du rapport au sens est reconnaissance de la dimension *chaotique* de toute chose, puisqu’elle est reconnaissance de la part de contingence de la *signification*, et sa part d’arbitraire. C’est une société qui se sait être origine de ses œuvres et qui se reconnaît en elles, et qui s’*institue* de tel manière que les *significations* qu’elle *crée* ne sont considérées ni comme nécessaire, ni comme contingente. Elles sont nécessaires dans la mesure où elle a voulu qu’elles soient ainsi, et elles sont contingentes dans la mesure où elle sait qu’elles auraient pu être autrement. L’affirmation de la nécessité des *significations* est l’affirmation d’une sorte de solipsisme *social-historique* : La vérité sur le monde nous a été

⁶⁶ *Carrefours du labyrinthe 5*, Castoriadis, p. 314

révélée ; Allah est le seul véritable Dieu, les autres sont des mécréants, et ils sont inférieurs à nous. A l'inverse l'idée que les *significations* sont simplement contingentes semble être le produit dans la période contemporaine, d'une certaine interprétation d'auteurs dits post-modernes, et qui se manifeste dans une forme de relativisme absolu, dont un des aboutissements est l'idée que tout est une construction sociale. Il est important à cet égard de préciser que malgré la critique forte de Castoriadis du paradigme de la *déterminité*, et donc de la *nécessité*, il n'oppose pas une vision qui prétendrait simplement que les choses soient relatives, ni qu'il n'existerait pas de réalité en dehors d'un sujet qui créerait le monde. Son projet théorique consiste plutôt à établir la relation complexe entre la part de nécessité et de contingence dans la *création* du monde humain. Il y a toujours une certaine nécessité matérielle, dont chaque fois la société doit rendre compte, qui est l'*étayage de la société sur la nature*, et la construction de manière ouverte et indéfinie par rapport à cela d'un monde de la *signification*, d'une dimension *imaginaire*, qui en retour est le médium à partir duquel seulement le monde est interprétable, dans un processus qui est toujours actualisé. C'est à dire que la société se construit toujours et perpétuellement sur du "naturel" (dans le sens de la *strate ensidique*), et du social (les *significations*, les *institutions*, et la matérialité sociale) déjà présents, d'où cette part de nécessité, qui sous les mots de Castoriadis s'exprime par le fait de dire que la *création* se fait *ex nihilo*, mais pas *in nihilo* ou *cum nihilo*.

Pour aller un peu plus loin sur l'idée d'*autonomie*, nous allons détailler plus profondément les deux dimensions : *individuel* et collective. Pour l'instant ce qui doit être retenue est que les concepts d'*autonomie* et d'*hétéronomie* sont deux modalités du rapport au sens, qui dans les deux cas ont des conséquences sur la manière propre dont la société s'*institue* et s'inscrit dans le monde. Cette modalité du rapport au sens détermine largement la manière dont chaque société s'*institue* politiquement. C'est-à-dire que d'une part, les sociétés *hétéronomes* se construisent sur des organisations politiques fondées sur des principes hiérarchiques qui chaque fois diffère relativement aux *significations* qui les justifie/légitime/ont être, alors que de l'autre côté l'incarnation politique du principe d'*autonomie* est, nécessairement bien que chaque fois différemment, l'implémentation d'une certaine forme de l'idéal démocratique. Quoi qu'il en soit, au niveau *individuel*, le principe d'*autonomie* consiste en l'avènement d'un sujet, qui s'engage dans un processus à partir duquel, il cherche à se rendre conscient de ce qui détermine son désir et sa vision de la réalité. Il y a là-dedans un rapport à l'inconscient, et c'est à partir de cela que Castoriadis démarre son enquête sur ce que peut signifier un individu *autonome*. Il part effectivement de la citation de Freud qui dit que : "Où était Ça, Je dois advenir", ce qui en

première approximation devrait signifier que la conscience et la volonté doit prendre le pas sur les forces inconscientes qui agissent sur le sujet. Evidemment il est impossible de supprimer la part inconsciente de la *psyché*, mais il s'agirait du point de vue de l'*autonomie* individuelle de prendre la place de ces déterminations inconscientes en tant qu'instances de décision⁶⁷.

Castoriadis précise que :

“Si l'autonomie, la législation ou la régulation par soi-même, on oppose l'hétéronomie, la législation ou la régulation par un autre, l'autonomie, c'est ma loi, opposée à la régulation par l'inconscient qui est une loi autre, la loi d'un autre que moi”⁶⁸

Ici l'inconscient représente aussi bien un certain nombre de pulsions ou d'instincts, mais aussi les forces de formation et de répression inconscientes qui sont en partie des produits sociaux, le surmoi et le moi inconscient. Au contraire Castoriadis postule que :

“L'essentiel de l'hétéronomie - ou de l'aliénation, au sens général du terme – au niveau individuel, c'est la domination par un imaginaire autonomisé qui s'est arrogé la fonction de définir pour le sujet et la réalité et son désir”⁶⁹

Enfin, il est impossible pour quiconque d'être entièrement lucide sur la manière dont il est déterminé par les *strates* qui le compose, c'est-à-dire de faire lucidement la part en lui de ce qui appartient au biologique, à l'inconscient et au conscient, ainsi qu'à la part de social et d'*individuel* dans chacun d'eux. L'*autonomie* au niveau individuel ne peut donc jamais être compris comme un état achevé, mais plutôt comme une situation active, et un processus toujours renouvelé qui cherche à provoquer chez l'individu une pensée qui soit capable de pouvoir se retourner circulairement sur elle-même. L'individu *autonome* s'incarne dans ce qu'il appelle la *subjectivité réfléchissante et délibérante*, qui est pour lui le type anthropologique qui sous-tend au niveau collectif l'*institution autonome* de la société, c'est à dire la démocratie. Il s'agit d'un type d'individu qui est capable de penser contre lui-même, de se remettre en question, et qui se justifie de ce qu'il avance, c'est à dire qui *rend compte et raison* (le *logon didonai* des grecs) de ce qu'il avance. Pour Castoriadis :

“Le sujet en question n'est donc pas le moment abstrait de la subjectivité philosophique, il est le sujet effectif pénétré de part en part par le monde et les autres. Le Je de l'autonomie n'est pas Soi absolu, monade qui nettoie et polit sa surface extéro-interne pour en éliminer les impuretés apportées par le contact d'autrui ; il est l'instance active et lucide qui réorganise constamment les contenus en s'aidant de ces mêmes contenus, qui produit avec un matériel et en fonction des besoins et d'idées eux-mêmes mixtes de ce qu'elle a trouvé déjà-là et de ce qu'elle a produit elle-même.

⁶⁷ *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis, p. 151

⁶⁸ *Ibidem*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 152

Il ne peut donc s'agir, sous ce rapport non plus, d'élimination totale du discours de l'autre - non seulement parce que c'est une tâche interminable, mais parce que l'autre est chaque fois présent dans l'activité qui l'"élimine". Et c'est pourquoi il ne peut non plus exister de "vérité propre" du sujet en un sens absolu. La vérité propre du sujet est toujours participation à une vérité qui le dépasse, qui s'enracine et l'enracine finalement dans la société et dans l'histoire, lors même que le sujet réalise son autonomie."⁷⁰

Nous avons vu précédemment comment la société se fait être selon un mode d'être qui lui est propre et que Castoriadis appelle le *social-historique*. C'est selon la spécificité de ce mode d'être qu'il faut comprendre qu'une certaine société va toujours de pair avec un certain *type anthropologique* qui lui correspond et qui la recrée. C'est pour cette raison que la dimension individuelle et collective de l'*autonomie* sont solidaires. Il est effectivement inconcevable de penser une *autonomie* qui ne pourrait être qu'individuelle, en vertu de ce que nous savons de l'intériorisation par les individus des *significations* de la société dans laquelle ils vivent, ainsi que le conditionnement qu'ils subissent par l'action et la participation aux *institutions* de cette société. Aucune *autonomie* individuelle ne peut surmonter les conséquences des *institutions* d'une société *hétéronome*, annuler les effets sur sa vie de la nature oppressive de la structure d'une telle société, qui se manifeste comme les conditions de la coercition, comme une certaine incarnation matérielle et *institutionnelle*, comme une économie, un *pouvoir* et une idéologie. Cet état des choses se manifeste dans l'impersonnalité des mécanismes économiques du marché, de la loi de quelques-uns présentée comme la loi tout court, ou dans le voile qu'on est contraint de porter sur la tête. Ce à quoi est confronté quelqu'un qui chercherait à être *autonome* dans une société qui ne l'est pas, c'est "une mitrailleuse, un ordre de mobilisation, une feuille de paye et des marchandises chères, une décision de tribunal et une prison".⁷¹ Autrement dit, on ne peut pas être *autonome* si la majeure partie des processus qui régissent nos vies sont décidés par d'autres ou en fonction d'un ailleurs sur lequel on a aucune prise. Plus généralement se pose la question de savoir comment il est possible de se dire *autonome*, c'est à dire à l'origine de sa propre loi, lorsqu'on vit nécessairement sous la loi de la société ? La réponse consiste à postuler qu'il est possible de le dire si l'on pense lucidement que cette loi est aussi sienne, puisque la possibilité effective de procéder à son élaboration nous a été accordée. C'est par la possibilité de la participation effective des citoyens à la formation, et au fonctionnement de la loi, que les conditions de l'*autonomie* au niveau social peuvent être réalisées. Ainsi, en fonction de ce que nous savons désormais de l'*infra-pouvoir* et du *pouvoir explicite* la voie de l'*autonomie* se réalise dans le fait de :

⁷⁰ *Ibid.*, p. 158

⁷¹ *Ibid.*, p. 161-162

“créer les institutions qui, intériorisées par les individus facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société”⁷²

Et finalement pour en offrir un résumé concis Castoriadis conclut que :

“l’autonomie est donc le projet [...] qui vise, au sens large, la venue au jour du pouvoir instituant et son explicitation réflexive (qui ne peuvent jamais être que partielles); et, au sens plus étroit, la résorption *du* politique, comme pouvoir explicite, dans *la* politique, activité lucide et délibérée ayant comme objet l’institution explicite de la société (donc aussi, de tout pouvoir explicite) et son opération comme nomos, diké, télos - législation, juridiction, gouvernement – en vue des fins communes et des œuvres publiques que la société s’est délibérément proposées.”⁷³

En conclusion, nous avons introduits dans cette partie les éléments qui permettent de comprendre comment Castoriadis conceptualise le mode d’être spécifique de la société, qui évolue de manière dynamique en fonction à la fois d’éléments réelles et à la fois d’éléments *imaginaires*, qui s’incarnent dans un *magma* de *significations*, et dans des *institutions* qui lui correspondent. Il n’y a pas de différence entre synchronie et diachronie pour la société, puisque chaque fois l’identité de celle-ci est fonction du *monde propre* qu’elle *crée* et qui s’altère dans le temps, raison pour laquelle Castoriadis utilise le terme de *social-historique*. Toute société s’*étaye* à la fois sur du naturel et de l’historique, c’est-à-dire sur du social déjà existant. Chaque société est tributaire d’un sens *institué*, qui se décline dans une certaine définition d’objets naturels, humains et surnaturels, ainsi que de la relation entre ces objets. Autrement dit, et concernant notre sujet, la manière dont est *institué* le sens dans une société donnée est déterminante dans la définition du rapport entre nature et culture, et dans une autre mesure est déterminante sur un ensemble de choses qui impactent la nature. Puis finalement, nous avons développé la dernière partie sur la définition des deux modalités du rapport au sens, qui conditionnent la capacité de la société de se donner les moyens d’altérer consciemment le sens *institué*. L’*autonomie* présente la potentialité de pouvoir être à l’origine de l’*institution* d’un rapport autre, entre nature et culture, et voulu comme tel. Quant à l’*hétéronomie*, nous en parlons dans la partie qui suit, en analysant la critique Castoriadienne du capitalisme, et en faisant le lien entre *imaginaire* capitaliste et dégradation de l’environnement. Cela dit, il me semble important de préciser tout de même, que le propos n’est pas d’établir une causalité entre mode d’*institution autonome* et *hétéronome* et dégradation environnementale, mais plutôt d’étudier le cas particulier de l’*hétéronomie* capitaliste en regard de son impact sur la nature, et

⁷² *Carrefours du labyrinthe 3*, Castoriadis, p. 170

⁷³ *Ibid.*, p. 171

de l'autre côté d'explorer les potentialités écologiques du *projet d'autonomie*, qui, par définition, ne sont pas inéluctables.

III) Imaginaire capitaliste et dégradation de l'environnement

Cette partie cherchera à explorer ce qu'il en est de l'*imaginaire capitaliste* qui conditionne la manière dont s'*instituent* les sociétés occidentales pour ne citer qu'elles. Il est évident que la poursuite des dynamiques qui ont court amènerait à une altération irréversible des principaux cycles et stocks naturels. La taille des économies occidentales engendre nécessairement de nombreux flux qui sont à l'origine de ces dégradations. Or c'est la nature capitaliste de ces sociétés qui les ont menés au stade économique actuel. Evidemment, le capitalisme comme système ne se donne pas comme but de détruire la vie, ou d'altérer le climat, mais il semble tout de même que ces résultats soient bien les conséquences du déroulement normal de ce système. Dans ce qui suivra, il ne s'agira pas de faire le constat des dégradations environnementales, qui sont largement assez bien documentées par ailleurs, et auquel Castoriadis n'ajoute rien de particulièrement remarquable. Ceci-dit il s'agit d'explorer l'*imaginaire capitaliste* et notamment de mettre en lumière sa composante *hétéronome*, qui est un frein à l'établissement d'un autre rapport à la nature, qui serait libre du caractère destructeur du *capitalisme*.

3.1 Conditions de la création dans l'histoire et contexte d'apparition du capitalisme

Comme nous venons de le voir dans la partie précédente, il y a deux modalités archétypiques du rapport au sens, qui modulent la manière dont la société pense le monde, se pense, et pense ou acte sa propre altération. Plus précisément, la modalité du rapport au sens canalise l'action de l'*instituant* sur l'*institué*, et conditionne donc les conditions de la *création* dans l'histoire. Une société *hétéronome* est effectivement une société qui ignore qu'elle est elle-même à l'origine de sa propre *institution*, qui par conséquent ne peut pas se donner les moyens de sa propre altération, et qui tendra donc à affirmer une volonté de conservation à travers le *temps*. A l'inverse l'apparition de mouvements dans lesquels se manifestent une volonté d'*autonomie*, sont des mouvements qui vont venir travailler la société, et mettre en question ses modalités *institutionnelles*. Il y a donc une part de conscience dans la modalité *autonome* comparé à la modalité *hétéronome*, qui est tel que ce qui est recherché l'est toujours pour des raisons qui sont cultivées pour leurs qualités relatives, plutôt que par l'évocation de fondements

indiscutables. Cependant, il ne faut pas confondre ce degré de “conscience” et d'intentionnalité propre, avec l'idée qu'il serait possible dans une approche *autonome* de faire correspondre une volonté de transformation avec une effectivité correspondante de cette transformation. C'est-à-dire que fondamentalement, il n'y a personne qui présente le pouvoir de modeler l'*imaginaire* d'une société à sa guise, que ce soit une personne ou un groupe de personnes incarnés dans des fonctions d'Etat, dans des fonctions élevées d'une entreprise ou dans une hiérarchie religieuse. Au mieux le pouvoir de ces personnes donne un point d'appui à partir duquel un mouvement qui leur échappe *crée* quelque chose. Autrement dit, ce que nous avons appelé *infra-pouvoir* précédemment, est le fruit d'un pouvoir du champ *social-historique* lui-même, il n'est le pouvoir de personne. Ainsi, toute altération de l'*imaginaire social* est une *création* du *collectif anonyme*. La production de systèmes sociaux nouveaux tel que le *capitalisme* sont des *créations* historiques qui sont donc originellement immotivés, c'est-à-dire qui ne sont pas recherchés pour elles-mêmes. Pour en finir avec cette précision sur la modalité de la *création*, ceci est pour dire que la société *autonome* n'est pas la société dans laquelle la *création* est soumise à la volonté, mais c'est une société qui enclenche un rapport altéré à la *création* ; un rapport d'ouverture et de reconnaissance. La composante *autonome* et *hétéronome* est donc avant tout la reconnaissance d'une société de sa propre capacité d'auto-altération. Quoi qu'il en soit, toute société dans son mouvement d'altération, et indépendamment de sa modalité du rapport au sens, est soumise à un certain degré de contingence historique, ce que nous tenterons d'illustrer avec l'apparition de la société capitaliste dans l'histoire.

Effectivement, la société capitaliste est apparue au cours d'un long processus historique dont les éléments particuliers se sont condensés en un tout essentiellement produit à partir d'une forte part de contingence. Evidemment il ne s'agit pas d'être exhaustif, dans une optique d'ailleurs qui a été critiquée plus tôt sous l'égide de la *philosophie héritée* et de ses tentatives de réduire l'histoire à des schémas déterministes, mais plutôt de montrer la part de contingence qui concourt toujours à la réalisation des produits de l'histoire. Ce que nous pouvons dire des circonstances historiques de l'apparition du capitalisme, est premièrement la nécessité de la réapparition des villes, qui se sont développées en Europe occidentale, à partir de la mise en place du système féodal, qui garantissait au moins une certaine sécurité par rapport aux périodes antérieures, et qui a permis le développement et la prospérité relatives des villes comme centres marchands. A partir du XIII^{ème} et XIV^{ème} siècle, se développe à partir de ces centres urbains une nouvelle classe sociale qu'est la bourgeoisie ou plutôt proto-bourgeoisie pour l'époque, et qui se développe au fur et à mesure que le commerce et les échanges commerciaux se

développent. C'est une classe sociale qui remplira un rôle toujours croissant, que ce soit dans sa fonction dans la "vie économique" ou son rôle dans les mouvements politiques ultérieurs. A partir du XV^{ème} siècle, le début de l'âge des découvertes advient, qui sera le commencement de l'aventure coloniale européenne, et le point de départ de ce qui deviendra le commerce triangulaire, phase essentielle de l'amorçage de la période capitaliste. Dans un autre mouvement, on constate progressivement un effondrement de la représentation féodale du monde, et dans le monde religieux l'apparition de brisures qui se manifesteront à partir de la Réforme, et sous la forme de remous politiques pendant la guerre de 30 ans, qui se soldera par une sécession, pour certaines entités politiques, avec l'Eglise romaine. En germe pendant cette période-là, et vraiment effectif dans la phase historique des Lumières, se développe une certaine forme de rationalisme à la base du développement des sciences, et à l'origine d'un certain nombre de représentations sur le monde, parmi lesquels l'idée que l'usage propre de la Raison est la condition nécessaire et suffisante pour devenir maîtres et possesseurs de la nature. Essentiellement, pour Castoriadis, dans la genèse du *capitalisme*, il y a une forte part de contingence, qui réside dans le fait qu'il soit impossible d'essayer d'expliquer causalement la montée du rationalisme occidental par l'expansion de la bourgeoisie et inversement.⁷⁴ Pour lui, il faut effectivement considérer ces deux processus comme séparés "causalement", mais dont la combinaison a été l'origine d'un résultat hybride. D'une part, l'importance grandissante de la classe bourgeoise, son émergence, son expansion et son triomphe final, est allée de pair avec l'affirmation croissante de l'idée que la croissance illimitée de la production et des forces productives est le but central de la vie humaine, ce que nous avons nommé précédemment comme *signification imaginaire*, entraînant son lot de nouvelles valeurs, attitudes et normes, de ce qui compte ou pas.⁷⁵ D'autre part, scientifiques et philosophes postulent l'idée qu'il n'y a pas de limites aux pouvoirs et possibilités de la Raison, notamment dans sa forme la plus pure, qu'est la mathématique. Ce mariage entre deux courants historiques s'illustre dans le mouvement que Marx appelle : "l'application rationnelle de la science à l'industrie" et à partir duquel Castoriadis pense le *capitalisme*. Cette convergence se formalise dans une certaine idée et idéologie du "progrès", et d'une certaine manière ce "progrès" se manifeste dans l'idée qu'il y a une illimitation du développement de la connaissance, et que corrélativement il y a une illimitation de notre capacité d'action par rapport au monde, de notre "puissance". Les limites

⁷⁴ *Carrefours du labyrinthe 2, op. cit.*, p. 171

⁷⁵ *Ibid.*, p. 171

ont une valeur négative et doivent être dépassées.⁷⁶ La conception des limites, ou de leur absence, est centrale dans la représentation capitaliste.

3.2 Le Projet d'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle

Ce dont nous venons de parler est au cœur de ce que Castoriadis conceptualise comme une des *signification imaginaire centrale* de l'époque moderne. Pour lui, l'époque moderne est effectivement travaillée par deux *significations imaginaires centrales* antagonistes, que sont le *projet d'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle* (*Projet de maîtrise* désormais) et le *projet d'autonomie*, dont nous parlerons plus en détail dans la partie 4. Quelque chose de centrale dans cet *imaginaire* est l'idée d'une progression "asymptotique" de la connaissance vers une forme de vérité absolue. C'est une idée que nous détaillerons plus en détail par après, cependant il semble que cette vue d'une progression "asymptotique" se répercute sur d'autres aspects de cet *imaginaire*. Effectivement, Castoriadis postule qu'il ne peut pas y avoir de point de référence fixe pour se développer, qui tendrait à définir un état final vers lequel on tendrait, et qu'on devrait atteindre. Mais le développement sous ce système, à défaut de viser un état aboutit, se pense comme étant situé sur une trajectoire fixe, qui se définit en fonction de l'idée que plus est mieux. C'est un mouvement dirigé vers le plus pour le plus : plus de marchandises, plus d'années de vie, plus de vitesse dans les télécommunications...⁷⁷ Par ailleurs, l'absence d'horizon définit est explicitement posé au cœur de la théorie économique néo-classique qui postule que la machine économique doit être mise au service de la satisfaction de besoins humains illimités. Dans cette perspective une augmentation de la production économique, indépendamment de la nature de ce qui est produit, conduit nécessairement à une augmentation du bonheur puisque plus de besoins sont satisfaits, et comme ceux-ci sont illimités, le chemin de leur satisfaction est infini. Cette centralité de la pensée de type économique (économiste pourrait-on dire) sur la manière dont est conduite la vie sociale, est au cœur de la critique de Castoriadis, qui, parlant de cette *signification* particulière qu'est le développement nous dit, dans son texte "*réflexions sur le "développement" et la "rationalité"*" que celui-ci :

"[...] consiste à sortir de tout état défini, à atteindre un état qui n'est défini par rien sauf par la capacité d'atteindre de nouveaux états. La norme est qu'il n'existe pas de norme. Le développement historique et social est un déploiement indéfini, sans fin (aux deux sens du mot fin). Et pour autant que l'indéfini nous est insoutenable, la définitude est fournie par la croissance des quantités."⁷⁸

⁷⁶ *Ibid.*, p. 172

⁷⁷ *Ibid.*, p. 172

⁷⁸ *Ibid.*, p. 172-173

Evidemment, dans ce qui est exposé ici sur ce qu'on pourrait appeler la nature du système capitaliste, et qui cherche à exposer la critique Castoriadienne de ce régime social, de nombreux raccourcis historiques sont pris, et toute réalité quand bien même elle partagerait une composante capitaliste reste différente à des degrés divers. Cependant, comme Castoriadis le dit lui-même, il ne s'agit pas de comprimer la réalité historique, mais en revanche sa thèse est d'affirmer dans ce mouvement d'hybridation entre, développement, affirmation et triomphe de la classe bourgeoise, et la genèse de la rationalité occidentale moderne qu'il y a :

“une strate de vérité historique qui ne peut être représentée que par la bizarre coupe transversale tentée ici et qui traverse, disons, Leibniz, Henry Ford, l'IBM et les activités de quelques “planificateur” inconnu, en Ouganda ou au Kazakhstan, qui n'a jamais entendu le nom de Leibniz.”⁷⁹

Cette citation nous permet directement de rebondir sur un aspect de la conception du *capitalisme* chez Castoriadis, qui est qu'il ne conçoit pas une différence de nature mais de degré dans la caractérisation des régimes de l'Est et de l'Ouest. Ce qui le poussera à utiliser le terme de *capitalisme bureaucratique fragmentaire* pour les régimes de l'Ouest, et le terme de *capitalisme bureaucratique total* ou *totalitaire* pour les régimes de l'Est. Ainsi, pour lui si la nature *bureaucratique* de ces régimes était claire, c'est-à-dire la séparation entre une classe de dirigeants et une classe d'exécutants, le degré d'intégration bureaucratique était lui différent. Quoi qu'il en soit, selon lui, la tendance sous-jacente à ce mouvement, est l'adhésion à la *signification imaginaire centrale* du *projet de maîtrise*, qui est également le vecteur principal sous le *capitalisme* d'un rapport d'exploitation avec la nature. Celle-ci est effectivement considérée, du moins encore partiellement jusqu'à aujourd'hui, comme quelque chose qui est là comme simple objet d'exploitation, et qu'il faut exploiter au maximum, même dans le cas où ce maximum est conceptualisé comme un maximum fixé dans certaines limites, typiquement les limites de ce que la terre peut renouveler en une année. Dans ce cas-là, c'est plutôt d'un optimum dont il faudrait parler, et qui aurait affaire au registre de l'efficacité, mais dont on voit que le vecteur sous-jacent reste le même, puisque la nature est représentée comme un coût d'opportunité dans le cas de sa non-exploitation. Et cette vision, est un exemple marquant de la manière dont une *signification imaginaire* conditionne un certain agir sur le monde, quand bien même les modalités de son application effectives peuvent différer.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 173

Cette représentation trouve sa concrétisation dans l'amoncellement des dégâts importants et majoritairement irréversibles infligés à la biosphère, et qui sont le résultat de l'interaction destructrice et cumulative des effets de l'industrialisation ; moteur de l'augmentation des flux, ainsi que des pollutions et de la production des déchets. Castoriadis semblait relativement visionnaire quant à la situation environnementale, car bien que ce fut une problématique dont la conscience politique avait déjà commencé à se développer dès les années 60, il sut démontrer dans de nombreux textes une compréhension acerbe des enjeux de la crise environnementale, à une époque qui restait largement inconsciente de ces enjeux-là. Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, est sa compréhension de la nature dynamique des effets de l'industrialisation sur l'évolution des systèmes qui soutiennent la vie sur terre. Ce sur quoi Castoriadis nous dit, en parlant des conséquences de l'industrialisation, que :

“[les] effets déclenchant des réactions de l'environnement [...] restent, au-delà d'un certain point, inconnues et imprévisibles et [...] pourraient éventuellement aboutir à une avalanche catastrophique finale dépassant toute possibilité de “contrôle”.”⁸⁰

Or c'est un constat qu'il est intéressant de mettre en parallèle avec l'idée que notre système social repose sur l'idée fondamentale d'une *maitrise* des données qui lui sont présentées. Pour Castoriadis, il y aurait donc d'un côté un système non-linéaire sur lequel nous aurions un effet dont les conséquences échappent largement à notre contrôle, et de l'autre côté un *imaginaire* qui serait à l'origine du mouvement qui nous pousse à produire ces effets-là, et qui paradoxalement serait fondé sur l'idée d'un pouvoir de *maitrise rationnelle illimité*. C'est précisément cette contradiction profonde qui pousse Castoriadis à penser que la question écologique a un potentiel révolutionnaire de remise en question radicale des *institutions* de notre société. Il ne s'agit évidemment que d'un potentiel, car nous pouvons voir aujourd'hui la manière dont cet *imaginaire* de la *maitrise rationnel* pousse à interpréter la crise environnementale à la lumière de celui-ci. L'exemple le plus caricaturale de cela est celui de la géo ingénierie, qui est l'incarnation dans un ensemble de techniques, de l'idée que si quelque chose échappe à notre contrôle à un moment donné, c'est simplement du fait qu'il faille développer le savoir relatif à cette chose, et que l'application de ce savoir puisse aboutir au développement d'une technique, qui permettra d'en reprendre le contrôle.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 162

Ce rapport à la technique est précisément un des éléments centraux que Castoriadis évoque pour définir le cœur des postulats qui composent ce *projet de maîtrise*. Il identifie 4 points centraux qui constituent les postulats à la fois théoriques et pratiques de cet *imaginaire*.⁸¹

1. Le premier est celui de l'omnipotence virtuelle de la technique, ainsi que de sa neutralité. Cette idée de l'omnipotence s'appuie sur une autre idée qui est celle de la puissance. Derrière cette idée de puissance se cache effectivement l'idée ou plutôt le fantasme du contrôle total ; de la volonté qui maîtrise toute situation et toute circonstance. Autrefois ce fantasme était canalisé dans des forces exogènes, qu'elles soient magiques ou incarnées dans quelconques divinités. Et globalement il y a toujours eu une forme de conscience de limites, qui se sont incarnées dans le mythe de la tour de Babel ou dans l'*hubris* grec, et qui venaient contrevenir à ce fantasme. C'est aussi parce que l'idée d'une maîtrise totale est intrinsèquement absurde, et dénuée de sens. Cependant, aujourd'hui c'est pourtant précisément cette idée qui est le vecteur du développement technologique, et l'idée absurde de la maîtrise totale est en quelque sorte camouflée par l'absurdité moins frappante de la "progression asymptotique" dont nous avons déjà parlé auparavant. La modernité a construit l'idée qu'il est toujours possible et réalisable de développer plus de puissance. Le fait que dans un domaine et un but circonscrit on puisse atteindre plus de puissance, ou faire plus, a été interprété comme le fait que dans tous les domaines pris ensembles et pour tous les buts fixés, la puissance pouvait croître sans limites.⁸² Ce que Castoriadis illustre également quelque part est l'idée que cet *imaginaire* pousse les gens à croire que malgré leur faiblesse et leur mortalité, la puissance existe quelque part, à l'hôpital ou dans l'accélérateur de particule, et la science ou technoscience, offre un substitut à la religion dans la mesure où elle incarne l'illusion de l'omniscience et de l'omnipotence.⁸³ En revanche il nous dit également que :

"Ce que nous savons maintenant avec certitude, c'est que les fragments de "puissance" successivement conquis restent toujours locaux, limités, insuffisants et, très probablement, intrinsèquement inconsistants sinon carrément incompatibles entre eux. Aucune "conquête" technique majeure n'échappe à la possibilité d'être utilisée autrement qu'il n'était visé à l'origine, aucune n'est dépourvue d'effets latéraux "indésirables", aucune n'évite d'interférer avec le reste – aucune, en tous cas, parmi celles que produit le type de technique et de science que nous avons "développées". A cet égard, la "puissance" accrue est

⁸¹ *Ibid.*, p. 173

⁸² *Ibid.*, p. 182

⁸³ *Carrefours du labyrinthe 3, Castoriadis*, p. 123

aussi, ipso facto, impuissance accrue, ou même “anti-puissance”, et qui calculera le bilan net, en quels termes, sur quelles hypothèses, pour quel horizon temporel ?”⁸⁴

Ce qui est à l’œuvre ici, et plus globalement qui est consubstantiel à l’*imaginaire capitaliste*, donc celui du *projet de maîtrise*, est l’application du schème de la séparabilité. Dans le domaine technique, contrôler signifie isoler des facteurs séparés dont on circonscrit avec précision les effets de leur action. Or les problèmes écologiques poussent justement à croire que comme ailleurs, dans le domaine technique, la séparabilité ne va pas de soi. Par ailleurs, la technique n’est pas neutre pour Castoriadis, et pour faire écho aux deux premières parties, il pense qu’il n’est pas possible de séparer le système technologique d’une société de ce que cette société est. Ce postulat de neutralité est encore la position de la majorité des scientifiques, et de la plupart du spectre politique, pour qui l’industrie moderne ne pose aucun problème en tant que telle, en dehors du fait qu’elle est utilisée à des fins illégitimes, et typiquement qu’elle sert au profit ou à la puissance d’une minorité.⁸⁵ Or Castoriadis, relativement à ce point explique que :

“le fait que l’on puisse utiliser l’acier pour fabriquer, indifféremment, des charrues et des canons, n’implique pas que le système total des machines et des techniques existantes aujourd’hui pourrait être utilisé, indifféremment, pour “servir” une société aliénée et une société autonome.”⁸⁶

Ou comme il le dit autre part⁸⁷, il n’y pas de technique capitaliste, mais il y a certainement une *technologie* capitaliste, qui en l’occurrence consiste à éliminer le facteur humain des processus de production. Cette tendance est d’autant plus prégnante depuis l’avènement de l’ère digitale, où les projections tablent sur un remplacement substantif des travailleurs par des processus automatisés dans la production. Or c’est précisément parce que nous vivons dans une société capitaliste, qui privilégie certains objectifs à d’autres, que certaines *technologies* sont privilégiées et d’autres, soit ne sont tout simplement pas développées, soit sont écartées. On peut penser aux employés des centres de tri d’Amazon, ou plus globalement à tous les métiers y compris parmi les cadres supérieures qui seront remplacés par des algorithmes, ou une exploitation “intelligente” des banques de données. Cette citation permet d’éclairer la position de

⁸⁴ *Carrefours du labyrinthe 2*, Castoriadis, p. 183

⁸⁵ *Ibid.*, p. 181

⁸⁶ *Ibid.*, p. 181

⁸⁷ “*technique*” in, *Carrefours du labyrinthe 1*, Castoriadis

Castoriadis sur la technique, qui est également un produit de l'orientation globale de la société :

“là où on s'aperçoit que le mouvement technologique contemporain possède une inertie considérable, qu'il ne peut être dévié ou arrêté à peu de frais, qu'il est lourdement matérialisé dans la vie sociale, on tend à faire de la technique un facteur absolument autonome, au lieu d'y voir une expression de l'orientation d'ensemble de la société contemporaine”⁸⁸

2. Le second est celui d'une progression “asymptotique” relatif à la connaissance scientifique. Il s'agit de l'idée largement partagée dans le milieu scientifique, que l'évolution du savoir dans le temps trace une asymptote qui tend vers une vérité de plus en plus serrée. C'est-à-dire l'idée que les théories scientifiques successives sont des traductions de moins en moins inexactes de la réalité. Cette vue n'est pas tenable selon Castoriadis puisqu'elle sous-tend une certaine métaphysique, qu'il critique à l'aune de ses propres considérations épistémologiques. Il réfute le fait qu'il soit possible qu'il y ait une harmonie préétablie entre un ordonnancement des strates de l'être et un développement de notre pensée, ou encore l'idée que le moins immédiatement phénoménal est nécessairement l'universel⁸⁹. Expliquons plus en détail ce qui est entendu par-là. Premièrement, Castoriadis réfute l'idée qu'il y aurait nécessairement une harmonie préétablie entre les catégories nécessaires à l'établissement de notre pensée sur le monde, et le monde lui-même. Pour ce que Castoriadis appelle la conception “criticiste”, ce qui peut évoluer dans le savoir ou la connaissance est le “contenu”, par exemple par le fait que la matière phénoménale disponible s'élargisse par de nouvelles observations, ou que le travail scientifique sur cette matière s'affine. Cela veut dire que ce que la physique considère chaque fois comme les “lois de la nature” peut changer, mais pas les véritables lois dernières de la nature, qui sont posées comme catégories et qui organisent donc la pensée scientifique même, et toute pensée du réel⁹⁰. Le problème avec ce schéma de pensée est :

“l'impossibilité de rendre compte de l'existence d'une relation entre les “catégories” et le “matériel phénoménal” assurant que celui-ci est bien pensable et organisable par celles-là”⁹¹

⁸⁸ *Ibid.*, p. 300-301

⁸⁹ *Carrefours du labyrinthe 3*, Castoriadis, p. 107

⁹⁰ *Carrefours du labyrinthe 1*, Castoriadis, p. 221

⁹¹ *Ibidem.*

Or cette relation est précisément remise en cause aujourd'hui par les avancées de la science moderne, où des catégories aussi fondamentales que la causalité ou la substance sont mises en question. Ce qui est fortement problématique dans la position "criticiste" est l'idée de la possibilité d'une séparation absolue entre "matériel phénoménal" et "catégories", et de déduire celles-ci de la simple connaissance qu'on pense avoir de la phénoménalité. Deuxièmement, est l'idée que le moins immédiatement phénoménal touche nécessairement à un degré plus fort d'universalité. La preuve de l'existence du boson de Higgs est marquante à cet égard. Globalement, la présentation de ce qu'il appelle la position "criticiste" est une manière d'illustrer comment se manifeste théoriquement cette croyance en une progressions asymptotique de la science. Puis, en retour l'importance de l'exposition de cette croyance est importante, puisqu'elle est au fondement d'une foi aveugle dans la science et ses potentialités. Sans remettre en question le fait qu'elle puisse effectivement aboutir à des potentialités énormes, la problématique réside dans le fait que la croyance en la science a remplacé à plusieurs égards le sentiment religieux. Nous l'avons dit précédemment par rapport à l'idée d'omniscience et d'omnipotence, et cette conception de la progression du savoir scientifique est étroitement liée à l'idée de puissance que nous avons détaillée dans le premier point. Quoiqu'il en soit, Castoriadis invite à :

"commencer à réfléchir cette extraordinaire entreprise qu'est le faire théorique des hommes à partir d'elle-même, et non pas à partir des représentations du miroir, du maçon, de la partie de dés ou de la fabulation."⁹²

3. Le troisième est celui de la "rationalité" des mécanismes économiques. Effectivement, le *capitalisme* est le premier régime social qui justifie son existence sur l'idée qu'il serait un système rationnel. La manière classique dont les sociétés se sont légitimées à travers l'histoire était jusqu'alors sous des motifs mythiques, religieux ou traditionnelles.⁹³ Cette rationalité est en fait avant tout rationalité économique ; rationalité confinée aux moyens, rationalité instrumentale, quant à une fin supposée admise. Cette fin selon certains défenseurs du *capitalisme* est le "bien-être", et la satisfaction de cette fin, passe sous ce régime particulier, par la réalisation d'un maximum ou optimum économique. Celui-ci est défini de manière purement quantitative sous forme de maximisation du produit et minimisation des coûts, ces valeurs étant évidemment définis par le régime

⁹² *Ibid.*, p. 226

⁹³ *Carrefours du labyrinthe 6*, Castoriadis, p. 80

lui-même. A cet égard, il faut considérer toute la difficulté des débats en cours aujourd'hui sur l'utilité, la manière et les conséquences du fait de donner un prix à la nature. Pendant longtemps, et encore aujourd'hui, sous l'*institution* capitaliste, la nature n'est considérée que comme un réservoir d'exploitation libre d'appropriation, et surtout à disposition "gratuitement". Encore une fois, ce rapport particulier est conditionné largement par la spécificité *social-historique* de l'*institution* capitaliste, qui est la position de l'économie, de la production et de la consommation, mais aussi plus généralement des critères économiques en lieu central et valeur suprême de la vie sociale.⁹⁴ De manière similaire cette centralité des valeurs économiques dans la vie sociale, les mécanismes en eux-mêmes sont considérés comme neutres car purement soumis à une logique de rationalité, ce qui a conduit certains auteurs à décrire la discipline économique que comme investigation de "la pure logique du choix" ou comme étude de "l'allocation de moyens limités à la réalisation d'objectifs illimités", comme si cela était complètement indépendant de la forme *social-historique* dans laquelle elle a cours. Or c'est précisément cette occultation qui a poussé certains à penser applicable cette perspective, c'est-à-dire les raisonnements de la science économique, à toutes les sociétés qui ont existé⁹⁵. Du reste, c'est ce que Marx a fait.

4. Enfin le dernier, est celui de divers lemmes sur l'homme et la société qui impliquent soit que l'homme et la société sont destinés au progrès et à la croissance (homo oeconomicus, main invisible, libéralisme et vertus de la libre concurrence), soit qu'il peut être manipulé de diverses manières pour y être amené (ingénierie sociale, organisation et planification bureaucratique en tant que solution universelle applicable à tout problème, ou plus récemment le "nudging"). La première conception de l'homme et de la société, est la conception libérale, qui est conceptualisation d'un individu substance, sorte d'isolat qui contient en lui-même ses propres déterminations. C'est l'idée exprimée dans la bouche de Mme. Thatcher par la négation de l'existence même de la société. Il n'y aurait que des individus, qui par le produit de leur intersubjectivité produiraient une structure collective. Cette idée est absurde dans la perspective Castoriadienne puisque le social préexiste toujours aux individus, qui ne deviennent comme tel qu'une fois socialisés, c'est-à-dire une fois qu'ils ont incorporé le tissu des *significations imaginaires sociales* propres à leur société. Par ailleurs, Castoriadis

⁹⁴ *Ibid.*, p. 84

⁹⁵ *Ibid.*, p. 85

moque cette idée en indiquant que ces individus occidentaux prétendument libres de donner à leur vie le sens qu'ils veulent, ne lui donnent dans la majorité des cas que le sens qui a cours dans la société, faire de l'argent, consommer et "jouir".⁹⁶ La deuxième conception de l'homme et de la société, est d'autant plus propice à l'essence de ce régime social et du *projet de maîtrise*. C'est une idée centrale du néo-libéralisme, qui cherche à construire l'environnement *institutionnel*, qui permet un déroulement optimal des opérations sur le marché, par un conditionnement des individus afin qu'ils se livrent dans le jeu d'une concurrence jugée positive. Disons, à cet égard, qu'il y a plusieurs formes de néo-libéralisme, la première étant celle défendue par les libertariens de droite qui proposent un laissez-faire dans le domaine économique. La deuxième forme est celle dont on parle ici, et est typiquement incarnée dans l'ordo-libéralisme allemand et européen, pour lequel le marché est un vecteur de régulation social intrinsèquement bon, mais qui ne peut pas avoir cours de manière optimale uniquement sous l'action de ses mécanismes laissés libres ; raison pour laquelle la réglementation est nécessaire pour organiser la concurrence. Par ailleurs, en dehors de l'incarnation néo-libérale de ce postulat, celui-ci légitime globalement tout type de planification bureaucratique, qui pense être le vecteur par lequel la société doit être amenée au "progrès".

3.3 Imaginaire politique moderne

Par ailleurs, l'*imaginaire* relatif à la modernité se traduit dans une certaine conception de la politique, qui n'est pas totalement étrangère avec la nature *hétéronome* du régime. Pour cette occasion, il peut être pertinent de rappeler une fois de plus ce qui est entendu par *imaginaire* ; à savoir que ce qui définit les sociétés et plus particulièrement les formes qu'elles prennent, est avant tout pour Castoriadis une *création imaginaire*. Ce qui ne veut pas dire rajout d'une couche de fabulation sur quelque chose qui est simplement réel, il ne s'agit pas d'imaginer quelque chose et de le superposer sur du réel pour se construire une réalité hybride, mais l'*imaginaire* est la position de nouvelles formes, et position non-déterminée mais déterminante ; c'est une position largement immotivée, qui n'est pas réductible à une explication causale ou fonctionnelle.⁹⁷ Relativement à cet *imaginaire*, se trouve de manière centrale une ou plusieurs *significations* particulièrement importantes qui concernent l'origine et le fondement de l'*institution*, soit l'origine de la loi et donc ce qu'on pourrait appeler la

⁹⁶ *Carrefours du labyrinthe 4*, Castoriadis, p. 62

⁹⁷ *Ibid.*, p. 159

légitimité de l'*institution*. En fonction de l'attribution de cette origine, nous dirons alors que nous sommes dans une société *hétéronome* ou *autonome*, relativement au fait que l'origine de la loi est attribuée à la société elle-même ou à un "ailleurs". L'*hétéronomie* est donc le régime social dans lequel, soit l'origine de l'*institution* est attribué à un "ailleurs", soit elle échappe au pouvoir et à l'action des humains vivants.⁹⁸

Dans cette sous-partie, nous tâcherons d'explicitier les points qui ont été développés par Castoriadis dans le texte : "imaginaire politique grec et moderne"⁹⁹, dans lequel il identifie 15 points de divergence entre la conception de *la* et *du* politique dans l'Athènes démocratique et disons l'occident moderne, nous citerons 10 de ces points. Ce qu'il ressort de ces divergences est la distanciation que prennent les modernes vis-à-vis des questions politiques, et donc vis-à-vis d'une véritable possibilité d'enclencher un mouvement d'altération des *institutions*. Evidemment, ce qui ressort reste tout de même nuancée, puisqu'il y a aussi certains aspects sous lesquels les modernes sont allés plus loin que dans l'Athènes démocratique. Sur cette question de nuance, il semble pertinent de faire un petit point sur l'effectivité de l'*autonomie* et de l'*hétéronomie*, sachant qu'il ne s'agit jamais de deux absolus réalisables. Effectivement, dans la modernité, lorsque Castoriadis identifie le *projet d'autonomie* et le *projet de maîtrise* comme les deux *significations imaginaires centrales*, et quand bien-même ce serait deux courants antagonistes, il n'est pas exclu qu'il puisse y avoir des phénomènes d'hybridation. Au contraire, c'est précisément ce que fut pour Castoriadis l'URSS, qu'il ne s'empêchera jamais de critiquer avec force, et plus subtilement, ce mouvement d'hybridation est la raison même pour laquelle le *capitalisme* s'est montré si résilient. Pour lui, le *capitalisme* est effectivement un régime social qui laissé à lui-même court à sa perte, et ce sont les luttes ouvrières, manifestations du *projet d'autonomie*, qui paradoxalement lui ont permis d'être pérenne jusqu'à aujourd'hui. Cette parenthèse faite, passons maintenant à l'élaboration des points qui caractérisent l'*imaginaire* politique moderne :

1. Le premier est relatif à la question du rapport de la collectivité avec le *pouvoir*. Dans la modernité, l'établissement du projet démocratique s'est réalisé à travers la mise en place d'un système de représentation. C'est une nouveauté, puisque chez les Anciens, il n'existait pas de système équivalent, excepté relativement à des tâches circonscrites pour lesquels un certain savoir technique était nécessaire, et auquel cas un principe

⁹⁸ *Ibid.*, p. 161

⁹⁹ *Ibid.*, p.159-182

d'élection était mis en place. Principe pour lequel les Anciens ne recouraient pas universellement, puisqu'il s'agissait pour eux d'un principe aristocratique. Ce nouveau rapport installe une distance entre les citoyens et le politique, et appuie l'idée que la politique est une affaire de technique ou de savoir.

2. Dans la modernité, la sphère publique est abandonnée aux spécialistes, experts et aux professionnels de la politique. Il n'y a de participation citoyenne que limitée, excepté dans des phases rares et brèves de rupture comme les révolutions dans le cas le plus extrême. Le système politique n'est pas organisé autour de la participation citoyenne, ou seulement dans la marge. Ainsi, les décisions se prennent au niveau d'un Etat centralisé et bureaucratique, qui tend à tout absorber en lui. Il y a donc fondamentalement une distance entre l'Etat qui est origine de la loi, et le corps politique constitué par les citoyens. C'est également pour cette raison qu'il y a une injonction contradictoire quant au fait de devoir connaître la loi (personne n'est censé ignorer la loi) et le fait qu'elle soit impossible à connaître, pour autant que les citoyens n'y participent pas et que la connaissance de la loi dans nos sociétés est le fait de gens qui passent des années à n'étudier que cela.
3. Dans la période moderne, où les gouvernements concentrent une puissance extraordinaire, il y a une occultation de leur pouvoir ou de leur action effective derrière le terme d'exécutif, puisque le gouvernement n'est pas un exécutant mais à bien des égards et à des degrés variables une véritable instance de décision.
4. Alors que chez les Anciens, il y a une reconnaissance que la collectivité est elle-même à l'origine de l'*institution* politique. Chez les modernes cette reconnaissance est plus vacillante, car en dehors de périodes restreintes dans le temps où cette affirmation est fortement revendiquée, comme pendant les révolutions du 18ème siècle, il y a une tentative de fonder la souveraineté du peuple sur autre chose qu'elle-même : le droit naturel, la raison, les lois historiques...
5. Chez les Anciens, il y a l'idée que l'organe de décision politique correspond avec le corps constituant incarné par les citoyens. La loi est représentée comme émanant du corps des citoyens, qui se reconnaissent dans la loi. Alors que dans la modernité il y a

une distance irréductible entre le lieu de la décision politique, l'Etat, et le corps des citoyens qui perçoit l'Etat comme un ailleurs.

6. Chez les Anciens, il y a l'idée que la société forme l'individu, et il y a par conséquent une emphase très importante mise sur l'éducation à la citoyenneté. Alors que chez les modernes, il y a une conception de l'individu substance, qui est une entité autarcique et qui trouve son origine en elle-même. D'où l'idée du contrat social, qui est l'établissement d'un contrat entre des individus qui préexiste à la société. Cette idée vient encore renforcer cette distance qui est établie entre l'individu et le lieu de la décision politique qu'est l'Etat.
7. Chez les modernes l'activité politique correspond essentiellement à la défense d'intérêts, qu'ils soient corporatistes, privés ou de "classe". Etant donné que l'Etat est considéré comme une entité séparée du corps citoyen, l'activité politique tend à s'orienter vers la limitation du pouvoir de celui-ci, donc l'affirmation d'un certain nombre de libertés négatives, ainsi que l'affirmation d'un certain nombre de revendications qui lui sont adressées.
8. L'objectif proclamé de l'activité humaine chez les modernes est la recherche du bonheur, qui se réalise par la maximisation et l'addition du bonheur privé. L'accession au bonheur privé est souvent corrélée à la richesse. Et cette tendance semble être bien décrite depuis la formule de Constant qui parle de "la garantie de nos jouissances."
9. Contrairement aux Anciens, chez qui il y a une forte emphase mise sur la mortalité propre à la nature humaine, et qui canalise la manière de doter de sens la vie humaine et le monde dans son ensemble ; chez les modernes il y a un fantasme de l'immortalité, ou relégation de la mortalité dans le domaine du non-pensable, et qui est consubstantiel à cet *imaginaire* de la *maitrise rationnelle* ainsi que du progrès indéfini.
10. Puis finalement, dans le monde moderne, pour Castoriadis, on a du mal à se détacher d'une ontologie unitaire, qui inévitablement conduit à produire un rapport univoque aux choses. Castoriadis évoque l'idée que :

“Derrière tout cela, reste une terre promise, hébraïco-chrétienne, cet Être-Bien-Sagesse-Beauté est là quelque part à l’horizon accessible de l’histoire humaine ; et, finalement, le transfert de la promesse théologique s’opéra sur le “progrès”.”¹⁰⁰

C’est probablement pour cela également que toute visée d’émancipation se réalise dans un avenir ou finalement une harmonie parfaite pourra être établie. On peut penser à la phase supérieure du communisme de Marx, mais aussi aux utopies des techno-optimistes, et cela relève probablement de l’incapacité de penser le monde comme étant composé d’éléments profondément agonistiques.

Ce qu’il ressort de cette catégorisation de l’*imaginaire politique* moderne est précisément une position d’extériorité entre le corps des citoyens et la chose politique. Il y a une distance entre le corps politique, donc le socle à partir duquel il est possible d’enclencher le processus normatif collectif, et le lieu ainsi que la manière effective de prendre les décisions qui affectent ce corps. C’est-à-dire que les décisions quant à l’orientation fondamentale de la société sont déléguées à des instances en position d’extériorité relative par rapport au corps politique, et qui sont de ce fait séparées de l’action directe de la collectivité. Cela se manifeste dans le rapport avec la puissance étatique qui centralise le lieu et le moyen de la décision, et qui est considéré comme un ailleurs, donc comme une entité fonctionnant de manière relativement indépendante. Cette relation de distanciation est d’autant plus accentuée par le rapport moderne à l’expertise qui fonde la légitimité de la prétention à des fonctions étatiques, et qui repose sur l’idée qu’il existe un véritable savoir (un *epistémè* ou une *tekhnè*) politique permettant d’assurer ces fonctions. L’Etat est donc un organe séparé de la collectivité qui centralise le lieu de la décision, et qui de ce fait se rend comme origine de la loi. Contrairement aux Anciens, ce n’est plus la collectivité mais l’Etat qui est origine de la loi, et plus généralement de l’*institution*. Cette relation de distanciation avec le lieu de l’action politique, dont le cœur se noue entre le principe de représentation, d’expertise et de d’extériorité vis-à-vis de la puissance étatique, est à relié avec son pendant du côté individuel. Effectivement, dans l’*imaginaire politique* moderne, il y a une conception centrale qui conditionne tout un tas de conséquences importantes sur l’organisation générale de la société, qui est la considération de l’individu comme un isolat donnée *à priori*, ou *individu substance*, qui est au cœur de la vision libérale. L’homme n’est pas en grande partie un produit de la société, mais une particule élémentaire qui possiblement produit la société. Possiblement car le propre de cette perspective est justement de nier l’idée que l’échelle sociale est une échelle d’analyse pertinente. Quoi qu’il en soit, pour caractériser

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 174

l'*imaginaire politique* moderne dans son versant "individuel", il semble que trois éléments s'articulent entre eux, qui sont précisément cette idée d'*individu substance*, un fonctionnement politique réglé sur le principe de la confrontation d'intérêts, et puis finalement la poussée de la société comme poursuite de la réalisation du bonheur individuel, c'est-à-dire de l'agrégat des jouissances ou plaisirs individuels. Cette manière de régir politiquement la société montre ses limites, ou plutôt, entre autres choses, les conséquences de plus en plus saillantes de la perturbation des grands cycles naturels, agissent comme révélateur des inconséquences de ce mode d'agir politique. Elles agissent également comme révélateur de la problématique qui n'a jamais cessé d'exister, mais qui fut temporairement camouflé, de l'impuissance des hommes face à leur organisation collective. Or ce qui apparaît comme problématique, et comme source potentiel d'un certain nombre des phénomènes aux conséquences sociales et environnementales désastreuses, est précisément cette forme d'inconsistance politique, qui consiste à nier la politique, au profit d'une sorte de gestion des affaires courantes, de management politique, qui est une autre appellation pour dire que ce qui importe est la gestion et la perpétuation des affaires économiques tel qu'elles se déroulent.

3.4 Caractère *hétéronome* du système capitaliste

Ce qui vient d'être dit sur l'*imaginaire politique* propre à la modernité, et à la vie sociale sous le capitalisme, fait partie de la nature *hétéronome* du système capitaliste. Rappelons-nous que la caractérisation de l'*hétéronomie* est une modalité du rapport au sens, et une organisation sociale subséquente qui lui est liée. Au cœur du système capitaliste et de l'*imaginaire* qui le sous-tend se trouve la *signification imaginaire centrale* du *projet de maîtrise* qui se traduit par la tendance de ce système à réguler selon sa norme toutes les sphères de l'activité sociale. Deuxièmement, se trouve de manière centrale dans la caractérisation de la nature *hétéronome* de ce système le fait que l'économique se trouve être la norme centrale de la vie sociale, à partir de laquelle toutes les décisions sont pondérées. Ces considérations centrales promeuvent au sein du système certaines conséquences, tel qu'un certain rapport à la technique, une certaine vision de l'homme dans la société, et une *poussée* sociale tendant vers l'accroissement indéfini et illimité de la production et de la consommation. Cette poussée de la société capitaliste est toujours implicitement induite à travers les injonctions incessamment répétées quant à l'impératif de croissance. Par ailleurs, Castoriadis dresse un panorama politique large dans son analyse du système capitaliste, et qui dépasse ce qui est communément appelé politique, lorsqu'il souligne le fait que ce qui participe de la nature *hétéronome* du système est

l'omniprésence des structures hiérarchiques et bureaucratique à travers lesquels les gens évoluent la majorité de leur temps éveillé. Au premier chef desquels se trouve l'entreprise capitaliste qui est régit par des modes d'organisation bureaucratiques et autoritaires. L'emploi du mot autoritaire ici n'a pas de vertu dépréciative mais se réfère plutôt une description de la nature de cette organisation bureaucratique. Pour Castoriadis, effectivement, la bureaucratie fait référence à un système de séparation entre dirigeants et exécutants. Or si l'on veut quelque peu caricaturer le propos de Castoriadis ; pour lui il n'est pas possible de considérer que l'on vit en démocratie parce qu'on vote toutes les X années, alors que l'on passe la majorité de son temps éveillé dans des structures bureaucratiques, raison pour laquelle il appelle les régimes capitalistes occidentaux, non pas démocraties, mais *oligarchies libérales*. Une fois de plus, la nature oligarchique des régimes sociaux occidentaux n'est pas étrangère à leur caractérisation *hétéronome*, car le contraire de l'*hétéronomie* qui est l'*autonomie* présuppose la possibilité d'une participation effective de tous à l'élaboration de la loi. Ici le mot effectif est le maître mot, car il est facilement imaginable que pour quelqu'un qui doivent s'occuper la majorité de son temps à subvenir à ses besoins vitaux, même s'il dispose de la possibilité théorique de participer à la loi, ne le fera pas dans la grande majorité des cas faute d'énergie, de temps, ou tout simplement parce que ce n'est pas sa préoccupation. Or le système capitaliste est un système qui organise formidablement bien la sappe des conditions effective de la participation politique, ne serait-ce que par l'acceptation de très fortes disparités économiques. Castoriadis pour moquer cet état de fait citera une personnalité dont le nom m'échappe, et qui disait que la loi garantie strictement avec la même rigueur aux riches et aux pauvres de dormir sous les ponts.

Dans un deuxième temps, nous allons tâcher de détailler quelques éléments clés de l'*hétéronomie* capitaliste, non pas dans le but de dépeindre un tableau exhaustif de l'organisation capitaliste de la vie sociale, mais plutôt pour dessiner la dynamique du système. Premièrement, comme tout système *hétéronome* c'est un système qui se construit sous le mode de la *clôture de sens* qui dans ce cas précis correspond à la référence universelle à un certain type de rationalité, car effectivement ce qui est rationnel sous le régime capitaliste se confond avec ce qui relève de la rationalité économique, c'est-à-dire la maximisation des bénéfices et la minimisation des coûts. Encore une fois *clôture de sens* signifie que toute question sera répondue, trouvera sa réponse, dans les termes des *significations imaginaires* qui ont cours, et qui dans le cas d'un système *hétéronome* ne sont pas remises en question. Cela s'illustre bien semble-t-il dans la manière dont sont abordées les questions environnementales, qui passent par le prisme de la norme centrale de régulation de la vie sociale : la norme économique. On dira

que la résolution du problème passe par le fait d'internaliser les externalités négatives, et le traitement des dégradations environnementales passent par le fait qu'il faille les rendre visibles par le marché, c'est-à-dire en leur attribuant un "signal prix". Cette manière de procéder au sein d'un sens *clos* agit comme un véritable vecteur d'orientation du penser et de l'agir. Ainsi le positionnement par rapport à la technique, qui se traduit par le fait qu'on privilégie une *technologie* capitaliste. Autrement dit, il n'y a pas de technique proprement capitaliste, mais il existe une *technologie* capitaliste dans le sens où, en tant que régime social, il procède à la sélection des techniques qui correspondent à sa nature, c'est-à-dire notamment les techniques qui tendent à éliminer le facteur humain de la chaîne de production. Cette centralité de la norme économique est par ailleurs profondément ancrée dans les individus, qui se voient, conformément et en vue de la perpétuation du système, instillé au travers de leur processus de socialisation, un certain rapport à l'autorité, et un certain schème des besoins, qu'ils chercheront à satisfaire toute leur vie durant¹⁰¹. Pour éviter la méprise, précisons qu'il ne s'agit pas là d'un complot, mais plutôt du fonctionnement normal de tout systèmes *hétéronomes*, qui sont la norme plutôt que l'exception dans l'histoire de l'humanité, et qui cherchent avant tout à former les individus de tel sorte qu'ils perpétuent les *institutions* du système sous lequel ils vivent. Ce schème des besoins repose de manière centrale sur une association réciproque entre l'abondance et la liberté. A cet égard, nous pouvons saluer le caractère visionnaire de la formulation de Benjamin Constant sur la liberté chez les modernes, qui consiste non plus à la participation active à l'élaboration de la loi mais à la garantie des jouissances. Ce qui nous amène à l'idée que l'illimitation est un principe directeur du régime capitaliste. C'est le système qui investit d'un affect négatif l'évocation des limites, et d'un affect positif la rupture des limites. Dans la continuation de la dénégation des limites ou de la centralité d'une valorisation affective positive du principe d'illimitation, se situe au cœur de la modalité *institutionnelle* capitaliste la négation de la mortalité. Or il est évident que le rapport à la mortalité est une des considérations centrales dans la manière dont les humains orientent leur action dans le monde, et l'on peut voir la manière dont les différents éléments constitutifs de l'*imaginaire capitaliste* s'imbriquent les uns avec les autres. Il semble effectivement que la relégation de la mortalité ne soit pas totalement étrangère avec l'idée de l'omnipotence de la technique. En somme, comme tout système, le système capitaliste s'articule nécessairement avec un certain *type anthropologique* qui lui correspond. Ce qui se révèle problématique est le fait qu'il semble exister un hiatus entre ce *type anthropologique* et le type d'individu qu'il faudrait voir advenir si l'on pense qu'il est souhaitable de réduire l'empreinte humaine sur l'environnement. Ce type d'individu devrait

¹⁰¹ *De l'écologie à l'autonomie*, Castoriadis, p. 27

investir des principes qui sont étrangers à ceux de l'individu capitaliste, tel que la frugalité par exemple.

Mais fondamentalement, qu'est ce qui pose problème dans la nature *hétéronome* du système capitaliste ? Si dans un premier temps on accepte l'idée que les dégradations faites à l'environnement sont le produit de ce système, ne serait-ce que par la nature extractiviste de son économie par exemple, alors le problème réside dans le fait qu'un tel système ne doit pas se perpétuer indéfiniment dans le temps. Or c'est le propre d'un système *hétéronome* de chercher à se perpétuer tel quel dans le temps, et il semble que ce soit là le nœud du problème. Effectivement, un système *hétéronome* est un système qui ne se donne pas les moyens de son auto-altération, ou alors qui se les donne moyennant le rapport à quelque chose qui n'est pas questionnable. Le cas-échéant, si l'on doit spéculer, on pourrait dire que le système n'enclencherait son auto-altération que moyennant la considération d'une nouvelle donne économique par exemple. En conséquence la modalité *institutionnelle* capitaliste se situe à rebours de toute tentative de refondation d'un *imaginaire* et d'un rapport à la nature subséquent qui prendrait véritablement la mesure de la situation. De par son fonctionnement *hétéronome*, le système capitaliste possède une inertie considérable qui ne colle pas avec la brièveté des échéances du point de vue des actions à entreprendre, ne serait-ce que pour le climat.

Dans cette partie nous avons fait la revue à partir de l'exemple particulier de la genèse du capitalisme, de la manière dont une forme de société émerge dans l'histoire avec la part nécessaire de contingence propre à ce processus. Dans le cas du capitalisme, il s'agit de l'hybridation entre une nouvelle catégorie sociale et le développement progressif d'un nouveau type de rationalité. De manière central, le capitalisme se définit à partir de la *signification imaginaire* du *projet de maîtrise*, qui en conditionne la phénoménalité et l'orientation fondamentale. De cette nature du système découle un certain rapport au politique, c'est-à-dire au ressort d'altération de l'organisation sociale. Ce rapport se caractérise par une distanciation et un désintérêt vis-à-vis de la chose politique. En somme, tout cela concourt de la nature *hétéronome* du système capitaliste, qui se révèle problématique en regard des enjeux de l'époque, car elle est une pierre d'achoppement au développement d'un régime sociale qui serait plus à même de répondre aux problématiques sociales et environnementales de la période contemporaine. Puis finissons sur un petit rappel, qui est qu'il n'y a pas de passage direct de l'ontologie à la politique chez Castoriadis, et que de ce fait il n'y pas de supériorité en tant que

tel de l'*autonomie* sur l'*hétéronomie*, mais que l'*autonomie* est valorisée pour elle-même et pour ce que supposément elle permet de faire.

IV) Les potentialités écologiques de la voie pour l'*autonomie*

Cette partie aura pour objectif de présenter les enjeux autour de la réalisation de l'*autonomie* au niveau de la société, et d'émettre un certain nombre d'hypothèse sur la vertu écologique que la réalisation d'un tel projet pourrait avoir. Au premier chef desquels d'ouvrir la société à la question de sa propre *institution*, ce qui semble urgent aujourd'hui compte tenu de la temporalité propre des problématiques auxquels nous faisons face, et qui suppose des transformations profondes de notre organisation sociale actuelle, pour autant qu'on considère que ce n'est pas la technologie seule qui sera à même d'offrir une réponse. L'*autonomie* est synonyme d'auto-institution, autogouvernement, d'auto-organisation, et il ne peut s'agir en l'évoquant de peindre un tableau de ce qu'un tel régime serait concrètement et formellement puisque ce serait une contradiction dans les termes. La forme propre qu'une société *autonome* se donnerait à elle-même ne peut être que le fruit de sa propre activité instituante, c'est pour cela qu'en discutant la question de l'*autonomie* on ne peut discuter que de principes généraux qui la sous-tendent. Un certain regard sur l'*autonomie* peut la définir comme le projet d'institutionnalisation de la délibération et de l'autoréflexivité. Effectivement, les produits de la société *instituante* ne sont, comme tel, ni bon ni mauvais, ou plutôt ils peuvent produire les deux. A cet égard, la démocratie est autant un produit de la société *instituante* que ne le sont les camps de concentration par exemple. C'est pour cela que l'action de la société *instituante* doit être encadré des modalités institutionnelles qui encouragent la réflexivité sur les moyens et les fins qu'elle se donne. Quoi qu'il en soit passons au cœur du sujet.

4.1 Qu'est-ce que l'*autonomie* du point de vue de la société

Une société qui se situerait sur la voie de l'*autonomie* est une société qui chercherait l'explicitation de sa dimension *instituante*. En premier lieu, elle reconnaît qu'il ne peut exister d'instance autre qu'elle-même qui serait à l'origine de la normativité à laquelle elle se complait volontairement. Au contraire de l'*hétéronomie*, elle ne reconnaît aucuns dieux, aucune nature, et aucune lois transcendantes en fonction desquels il existerait une manière univoque pour elle de s'organiser. En ce sens, elle met au cœur du processus de création des normes : *la* politique. *La* politique n'est pas *le* politique, pour Castoriadis, qui identifie ce dernier terme comme une

dimension du *pouvoir explicite*, qui a trait aux organes de décision qui émettent les injonctions relatives aux problématiques qu'ils traitent. La politique est définie dans le texte "pouvoir, politique, autonomie" comme : "activité collective explicite se voulant lucide (réfléchie et délibérée), se donnant pour objet l'institution de la société comme telle."¹⁰² C'est-à-dire qu'elle est établissement d'un rapport critique entre *instituant* et *institué*. Pour Castoriadis, l'apparition du *projet d'autonomie* chez les Athéniens, correspond avec l'apparition concordante de la politique et de la philosophie. Effectivement, ces deux termes fondent l'*autonomie*, au niveau collectif avec la délibération explicite des modalités institutionnelles, et au niveau individuel avec l'illimitation de l'interrogation. Dans ce cadre-là, les humains appartenant à une telle société savent qu'ils sont à l'origine des normes qui les régissent, qu'effectivement ce sont eux qui posent les lois, et que de ce fait ils s'auto-instituent¹⁰³. Or cette reconnaissance de l'origine humaine de l'*institution* de la société emporte des considérations importantes quant à ce qui doit guider la pensée et l'agir des hommes. Il n'existe plus d'étalon de valeur à partir duquel toutes les lois pourraient découler puisque la reconnaissance de l'origine humaine de la norme est *de facto* reconnaissance d'un certain arbitraire de la norme. Dit autrement, il s'agit de la reconnaissance du *chaos*, et de légiférer en se situant toujours au bord de l'*abîme* (synonyme du concept de *chaos*).

La modalité *autonome* de l'*institution* de la société laisse donc les hommes livrés à eux-mêmes face à la création de leur monde. Castoriadis dans le texte "institution de la société et religion" parle :

"[d']acceptation de l'absence de toute norme ou loi extra sociale qui s'imposerait à la société ; par là même, ouverture permanente de la question abyssale : quelle peut être la mesure de la société si aucun étalon extra-social n'existe, quelle peut être et quelle doit être la loi, si aucune norme extérieur ne peut lui servir de terme de comparaison, quelle peut être la vie sur l'abîme une fois compris qu'il est absurde d'assigner à l'abîme une figure précise, fut ce celle d'une idée, d'une valeur, d'un sens déterminés une fois pour toutes ?"¹⁰⁴

Cette acceptation est au cœur des principes qui sous-tendent l'*autonomie*. Typiquement, toute essentialisation de la nature pour fonder un état correspondant des affaires humaines serait contraire à ce principe. Ce qu'il faut en retirer est le fait que l'action politique repose ultimement sur des valeurs qu'il est impossible de défendre rationnellement en fonction de fondements indiscutables. Ce que l'on doit vouloir en politique ne doit pas découler d'un raisonnement

¹⁰² *Carrefours du labyrinthe 3*, Castoriadis, p. 156

¹⁰³ *Imaginer l'autonomie*, Descombes & Giust-Desprairies, p. 43

¹⁰⁴ *Carrefours du labyrinthe 2*, Castoriadis, p. 479

discursivement déduit d'un fondement indiscutable, car un tel fondement n'existe pas¹⁰⁵. Cela emporte plusieurs considérations importantes, à savoir qu'il n'est pas possible de défendre la vertu de l'*autonomie* comme régime social à raison d'arguments d'essence ou de substance, mais parce qu'on s'identifie positivement dans des valeurs qui sont réalisées potentiellement le mieux sous ce régime social. Autrement dit, il ne peut exister d'argument ontologique objectif qui puisse asseoir la supériorité pratique de l'*autonomie*. Ceci-dit il peut être intéressant de noter que Castoriadis évoque tout de même un argument ontologique d'ordre relatif, qui serait la correspondance entre une nature humaine dont la caractéristique serait l'essence *créatrice*, et le régime social qui correspondrait le mieux à cette essence *créatrice* et qui serait la société *autonome*. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas là d'un argument définitif, et au-delà de cela, il ne peut exister d'argument définitif pour justifier l'*autonomie*. Impossible de défendre l'*autonomie* devant quelqu'un qui la refuserait par principe. Drôle d'idée que de s'inscrire dans un mouvement qui se pose comme lui-même indéfendable, du fait qu'il ne puisse exister de norme de la norme, ou de fondement qui le justifierai. Prenons cette citation tirée du texte "fait et à faire" afin de nous éclairer sur la position de Castoriadis :

"A la question : pourquoi l'autonomie ? Pourquoi la réflexion ? Il n'y a pas de réponse fondatrice, pas de réponse "en amont". Il y a une condition social-historique : le projet d'autonomie, la réflexion, la délibération, la raison ont déjà été créés, ils sont déjà là, ils appartiennent à notre tradition. Mais cette condition n'est pas fondation. On m'objecte maintenant ce que j'ai été le premier à souligner depuis longtemps : notre tradition ne comporte pas que cela, elle comporte aussi bien le Goulag et Auschwitz. Mais je n'ai jamais prétendu "fonder" la valeur de l'autonomie sur "notre tradition" (ce serait une drôle d'idée) ; au contraire, la valeur de notre tradition, c'est qu'elle a aussi créé le projet d'autonomie, la démocratie et la philosophie. Et aussi qu'elle a créé, et valorisé, la possibilité du choix (impossible par exemple pour les vrais juifs, chrétiens et musulmans). Cette possibilité de choix, nous la valorisons inconditionnellement, et nous l'employons en choisissant l'autonomie contre l'hétéronomie présente aussi bien dans notre tradition et notre présent, aussi bien mollement que monstrueusement."¹⁰⁶

Cette idée de l'héritage de la possibilité du choix est intéressante, puisqu'elle est révélatrice du point auquel souvent nous sommes aveugles à notre propre conditionnement *imaginaire*, et il semble qu'il soit important d'accorder de la valeur à de tels legs de la tradition culturelle occidentale. Plus globalement, la lutte pour l'*autonomie* est donc le fruit d'une volonté, et d'une action dans la société, par des gens qui se reconnaissent dans les valeurs et les visées de ce pan particulier de la tradition occidentale. Cette citation du texte "la fin de la philosophie" nous éclaire quant à elle sur les fruits de cette tradition :

"la création du projet d'autonomie, l'activité réflexive de la pensée et la lutte pour la création d'institutions autoréflexives, c'est-à-dire démocratiques, sont des résultats et des manifestations du faire humain. C'est l'activité humaine qui a engendré l'exigence d'une vérité brisant le mur des représentations de la tribu chaque fois instituées. C'est l'activité humaine qui a créé l'exigence de liberté, d'égalité, de justice, dans sa lutte contre les institutions établies. Et c'est notre reconnaissance, libre et historique, de la validité de ce projet et l'effectivité de sa réalisation,

¹⁰⁵ *Société à la dérive*, Castoriadis, p. 336

¹⁰⁶ *Carrefours du labyrinthe 5*, Castoriadis p 57-58

jusqu'ici partielle, qui nous attache à ces exigences – de vérité, de liberté, d'égalité, de justice – et nous motive dans la continuation de cette lutte.”¹⁰⁷

L'inscription dans la continuation du *projet d'autonomie* est donc facteur avant de tout de la reconnaissance dans un certain nombre de valeurs fondamentales (dont la portée effective est discutable évidemment).

Sur le plan politique ce *projet* se réalise dans l'implémentation d'une forme de démocratie radicale, ce qui sous-entend la participation effective du corps citoyen dans le processus politique. Dit de manière conceptuelle, il s'agit dans l'idéal de la résorption *du* politique par *la* politique, ou de la correspondance entre le *pouvoir explicite* et le corps des citoyens. Le versant politique de l'*autonomie* est donc la démocratie, et ce qui sous-tend la démocratie est l'implication réciproque des principes de *liberté* et d'*égalité*. La *liberté* touche à l'idée qu'il n'est pas possible de l'être si l'on est régi par des lois qui ont été décidées par d'autres. Or il est clair que cela peut être le cas autant sous un régime autocratique, que dans le cas où l'on se retrouve dans la minorité perdante d'un processus démocratique. Cela dit ce qui est déterminant dans le deuxième cas pour affirmer le principe de *liberté*, est l'existence de la possibilité effective de participer à l'élaboration de la loi. Le maître mot ici est celui d'effectivité, car il s'agit alors de créer les conditions sociales de cette effectivité. En premier lieu, il s'agirait de la création d'un *temps* public, qui serait d'une manière ou d'une autre attribué à la réflexion et à la délibération sur la chose publique. En outre, cette effectivité implique comme conséquence qu'il ne soit pas possible de circonscrire l'activité démocratique à un espace duquel serait extrait l'entreprise. Effectivement, il n'est pas concevable de penser une activité démocratique véritable qui ferait l'économie d'un des principaux lieux de socialisation de la vie moderne, et qui en outre se révèle être régi par des principes hiérarchiques autoritaires. Ainsi la démocratie dans cette conception, ne peut s'arrêter aux portes de l'entreprise, et doit au contraire en fonction de ses principes réorganiser l'ensemble de l'appareil économique. Le principe d'*égalité* quant à lui repose sur le fait qu'il ne peut exister de participation égale à l'organisation du pouvoir dans le cadre de trop grandes disparités économiques, qui de fait se transforment immédiatement en disparités en termes de pouvoir politique. Cela semble assez évident lorsqu'on compare le registre d'action d'un quelconque milliardaire avec un quelconque allocataire des minimas sociaux. Ainsi, le principe d'*égalité* à trait également à l'effectivité de la participation à l'élaboration de la loi. En somme, il ne peut exister de *liberté* sans *égalité*, car l'inégalité est aussitôt disparité de pouvoir, et donc domination des uns par les autres. Aussi, il ne peut exister d'*égalité* sans *liberté* puisque ceux qui ne décident pas de la loi

¹⁰⁷ Carrefours du labyrinthe 3, *Castoriadis*, p. 306

à laquelle ils se soumettent ne peuvent pas être considérés égaux de ceux qui le font, quand bien même les uns “représenterait” les autres. Prenons cette citation du texte “la démocratie comme procédure et comme régime” afin de synthétiser le propos :

“Liberté sous la loi –autonomie- signifie participation à la position de la loi. C’est une tautologie de dire que cette participation ne réalise la liberté que si elle est également possible pour tous, non pas dans la lettre de la loi, mais dans l’effectivité sociale. Il en découle immédiatement l’absurdité de l’opposition entre égalité et liberté, avec laquelle on nous rebat les oreilles depuis des décennies. A moins de les prendre sous des acceptions tout à fait spécieuses, les deux notions s’impliquent réciproquement. L’égale possibilité effective de participation exige l’octroi effectif à tous des conditions de tout ordre de cette participation. Les implications de cela sont visiblement immenses ; elles embrassent une partie considérable de l’institution globale de la société ; mais le point archimédien est évidemment la *paideia*, au sens le plus profond et le plus permanent [...]”¹⁰⁸

Dans cette citation, une emphase est mise sur le concept grec de *paideia*, qui n’est pas facilement traduisible, mais dont nous pouvons esquisser une définition. Il s’agirait de quelque chose lié à l’éducation, mais qui ne se limiterait pas au sens de ce terme qui est circonscrit à l’école et au parentage, mais plutôt dans le sens de la formation des individus tout le long de leur vie et de leurs interactions sociales. En ce sens-là, la télévision éduque les gens, les relations d’autorité dans l’entreprise éduquent les gens etc... La définition se situerait quelque part entre celle de la culture et de l’éducation. Dans ce sens-là, on comprend l’importance de la *paideia* dans la visée de l’*autonomie*, puisqu’il faut créer les modalités institutionnelles qui crée les conditions de possibilité d’une *paideia* démocratique, qui serait à l’origine de la création d’un véritable *ethos* démocratique.

Finalement, abordons la question fondatrice du *projet d’autonomie* qui est la question de la distinction entre la *validité de fait* et la *validité de droit*. Pour cela nous allons recourir à une citation du texte “fait et à faire” qui nous permettra dans le même temps de clarifier un autre point important sur la pensée de Castoriadis. Effectivement, de la lecture de la pensée de Castoriadis, on peut être tenté de conclure que, vu que le monde est essentiellement insignifiant, et que la *signification sociale* humaine est essentiellement arbitraire, à priori ces *significations* se valent. Nous tomberions ainsi dans une forme de relativisme absolu et nous ne pourrions défendre la démocratie contre le totalitarisme ou le fondamentalisme religieux par exemple. Poursuivons par la citation :

“Nous constatons cette pluralité de lois incompatibles et la validité domestique de chacune. Deux attitudes sont dès lors possible :

1. Nous nous bornons à cette constatation et nous proclamons que cette différence est indifférente. Les aztèques pratiquent ils les sacrifices humains ? Tel est le *nomos* des aztèques, telle est leur “interprétation” (leur herméneutique) du monde, tel est leur narrative, leur récit, telle est la façon dont l’être s’est dispensé à eux. [...] la conséquence en est un relativisme intégral aussi bien quant au savoir (la philosophie comme le calcul différentiel font partie du *nomos* ou de l’épistémé de l’Occident et n’ont de validité qu’à l’intérieur de celui-ci) que quant à l’agir (nous ne voulons pas départager ces *nomoi* différents et si d’aventure nous voulions défendre le nôtre [...]),

¹⁰⁸ *Carrefours du labyrinthe 4*, Castoriadis, p. 228

c'est un pur fait : nous sommes ainsi). Il faut souligner que ce scepticisme s'il ose être suffisamment radical est irréfutable aussi bien pratiquement que théoriquement.

[...]

2. Si nous ne voulons pas de cette incohérence, de ce "tout va", nous devons introduire une distinction évidente et élémentaire - mais qui ouvre une discussion profonde, difficile, qui touche sans doute les enjeux ultimes, du moins pour notre période historique : la distinction du droit et du fait. [...] Il y a la validité de fait ou positive, créée social-historiquement, qui est validité de ses institutions pour chaque société [...]. Mais nous questionnons cette validité. Nous soulevons la question de la validité de droit de cette règle. Nous-nous demandons : que devons-nous penser de cette règle, et que devons-nous en faire ? Nous constatons la variété indéfinie des *nomoi* historiques, et nous posons la question : tous ces *nomoi* ont-ils la même valeur, et quel *nomos* devons-nous vouloir pour nous ? Cela équivaut à dire que nous introduisons (nous acceptons) la méta-catégorie de la validité de droit, et cela correspond à l'instauration de la réflexion et de la délibération, les deux prises au sens radical, soit de ce qui est le contenu défendable du terme raison. Or non seulement social historiquement, mais logiquement la position de la raison est inaugurale, elle est auto-position."¹⁰⁹

De manière centrale dans le *projet d'autonomie* se trouve donc la question de la *validité de fait* et de la *validité de droit*, car effectivement lorsque les *institutions* cessent d'avoir une valeur seulement performative, se pose la question de leur raison d'être. Et alors s'ouvre dans la société la question des bonnes *institutions*. Or, une société *autonome* et véritablement démocratique, est une société qui met en question tout sens prédonné ou hérité, ne serait-ce que pour le (re)valider, et dans laquelle la *création* de *significations* nouvelles est libérée. Dans cette société chaque individu est libre de créer pour sa vie le sens qu'il veut, compte tenu du contexte *social-historique* duquel il participe¹¹⁰. C'est aussi dans ce sens-là que prétendument se réalise dans la société *autonome* un véritable processus d'individuation, sans commune mesure avec l'individu d'aujourd'hui qui, dans l'affirmation de sa liberté fondamentale, s'accomplit à travers des comportements conformes à la nature de son conditionnement social. Castoriadis défend la thèse de la correspondance, entre les périodes caractérisées par une effervescence culturelle de rupture, et le fait que le *projet d'autonomie* ait travaillé ces sociétés. Ce qui est la raison pour laquelle nous continuons de regarder ce qui se faisait en Grèce antique, et que le fondement de notre culture occidentale se soit réalisé dans la période que nous avons appelé Renaissance (qui est marqué, par ailleurs, par une réappropriation de l'héritage antique). Somme toute, il semble que la libération de la *création* de nouvelles *significations imaginaires* serait bienvenue en réponse aux multiples problématiques dont notre époque est marquée.

4.2 Quelles sont les promesses de l'autonomie pour le projet d'une société écologique

En premier lieu, il semble qu'il y ait une certaine correspondance entre le *projet d'autonomie* et les considérations écologiques, dans le sens où il ne saurait y avoir de politique

¹⁰⁹ *Carrefours du labyrinthe 5*, Castoriadis, p. 47-50

¹¹⁰ *Carrefours du labyrinthe 4*, Castoriadis, p. 63

digne de ce nom aujourd'hui, qui ferait l'économie d'une bonne considération des données environnementales. Tout projet politique d'émancipation doit prendre en compte la donnée environnementale dans l'articulation du type de société qu'il souhaite voir advenir. Ainsi, il ne peut exister de *projet d'autonomie* aujourd'hui au sens profond de ce que peut signifier l'*autonomie*, si celui-ci déconsidère la question écologique. De l'autre côté, la considération de l'écologie en politique à le potentiel d'une remise en question très profonde des *institutions* existantes, et plus précisément du système technico-productif, des modes de vie, des finalités de la vie humaine et des besoins dont l'assouvissement sert à l'épanouissement humain. Ainsi, de par sa considération même, la pensée écologique tend vers la remise en question de l'*institué*, et peut de ce fait aboutir à la recherche d'une plus grande *autonomie*. De plus, la pensée écologique tend nécessairement vers une certaine forme de radicalité, car chaque objet social duquel elle réfléchit engage potentiellement par effet d'extension une considération d'ensemble des dynamiques sociales. A titre d'exemple, une réflexion sur une réforme du système énergétique, si tant est qu'elle est poussée jusqu'au bout, doit s'articuler avec la considération de ce qu'elle implique en termes de système de production, de distribution, de ce que sont les rythmes de travail, et de ce que peuvent être les modes de vie correspondants¹¹¹. Fondamentalement, l'*autonomie* peut émerger de la considération écologique par le fait que celle-ci ne fait pas autre chose que de reformuler la question politique dans toute sa profondeur : quelles sont les finalités de la vie humaine ? Quelle est le mode d'organisation sociale qui correspond le mieux à de tels finalités ? Castoriadis dans le texte "le délabrement de l'occident" le formule de la sorte :

"Dire qu'il faut sauver l'environnement, c'est dire qu'il faut changer radicalement le mode de vie de la société, qu'on accepte de renoncer à la course effrénée à la consommation. Ce n'est rien de moins que *la* question politique, psychique, anthropologique, philosophique posée, dans toute sa profondeur, à l'humanité contemporaine."¹¹²

Afin d'exposer les potentialités écologiques du *projet d'autonomie* nous avons identifié 11 points qui sont des pistes de réflexion allant dans ce sens-là. Evidemment c'est une liste qui n'a pas vertu, et n'a pas la prétention, d'être exhaustive, mais elle semble présenter des points parmi les principaux qui semblent démontrer un recoupement du projet écologique et du *projet d'autonomie*. Nous les avons regroupés sous les catégories du politique, de l'économique, de l'éthique et du culturel :

Politique :

¹¹¹ *De l'écologie à l'autonomie*, Castoriadis, p. 39

¹¹² *Carrefours du labyrinthe 4*, Castoriadis, p. 70

1. L'*autonomie* comme autolimitation. La démocratie est le régime dans lequel l'activité politique pose de manière lucide et délibéré les limites de l'activité sociale. Ces limites concernent aussi bien la limitation par la société des possibilités d'action des agents sociaux, que ce soit les individus ou les entités économiques par exemple, et aussi bien la limitation de la société elle-même par la régulation et la législation. En ce sens, elle règle ce qui en termes de tendances, souhaits, actes etc., ne lui semble pas convenable¹¹³. Dans le cadre d'un fonctionnement *autonome*, serait réglementé de manière quasi mécanique toute problématique qui aurait passé le stade de sa politisation, puisque dans une telle société, ce qu'on appelle la "société civile" correspond avec le pouvoir politique. Ainsi il est clair que les questions écologiques, ayant largement dépassé le point de leur politisation, serait automatiquement délibérées dans une telle société. L'autolimitation est aussi le synonyme d'une participation effective et active dans un rythme donné, puisque l'*autonomie* ne peut se contenter d'être seulement un formalisme, elle doit être un processus actif de *création* du cadre de l'activité sociale. Castoriadis parle de cela dans le texte "une interrogation sans fin" en disant que :

Ni un individu ni une société ne peuvent vivre simplement en cultivant leur autonomie pour elle-même. Autrement dit, il y a la question des "valeurs matérielles", des "valeurs substantives" d'une nouvelle société : autant dire, d'une nouvelle création culturelle."¹¹⁴

L'*autonomie* est donc le processus par lequel sont *créées* ces "valeurs" de tel sorte que la société est consciente et pratique sa capacité de le faire. Elle est autolimitation dans le sens de la *création* lucide et délibérée du cadre de son activité.

2. La subordination des considérations économiques aux fins que se fixe la collectivité. L'économique devient un moyen à la réalisation des fins que se donne la société à elle-même, et cesse d'être à priori la norme centrale de régulation de l'organisation sociale. Ce qui prend sa place en termes de vecteur organisationnelle est fonction de la *création* libre des "valeurs" que se donne à elle-même la société *autonome*.
3. Le déclenchement d'une activité politique qui considère la totalité de l'organisation sociale. Ce qui est théoriquement résorption *du* politique par *la* politique, est considération de la question de l'*institution* globale de la société. Ainsi l'activité

¹¹³ *De l'écologie à l'autonomie*, Castoriadis, p. 45

¹¹⁴ *Carrefours du labyrinthe 2*, Castoriadis, p. 320

démocratique d'un corps de citoyen se sachant à l'origine des lois qui le régit, est nécessairement position de la question politique comme question de l'organisation globale de la société. De ce fait la modalité selon laquelle se déroule le processus politique cesse d'être celle des intérêts particuliers, mais touche à une focalisation sur des enjeux plus globaux. La société ne cesse pas d'être conflictuelle, puisque cela est impossible, mais elle ne règle plus sa conflictualité par la médiation d'intérêts divergents. Afin d'illustrer cela, prenons le pendant actuelle de ce phénomène à travers cette citation du texte "Polis grecque et création de la démocratie" :

“ la politique est anéantie lorsqu'elle devient un masque pour la défense et l'affirmation des intérêts. Car alors l'espace politique se trouve désespérément fragmenté. Mais, si la société est, en réalité, profondément divisée en fonction d'"intérêts" contradictoires – comme elle l'est aujourd'hui -, l'insistance sur l'autonomie du politique devient gratuite. La réponse ne consiste pas alors à faire abstraction du "social" mais à le changer, de telle sorte que le conflit des intérêts "sociaux" (c'est-à-dire économiques) cesse d'être le facteur dominant de la formation des attitudes politiques. A défaut d'une action en ce sens, il en résultera la situation qui est aujourd'hui celle des sociétés occidentales : la décomposition du corps politique, et sa fragmentation en groupe de pressions, en lobbies. Dans ce cas, comme la "somme algébrique" d'intérêts contradictoires est très souvent égale à zéro, il s'ensuivra un état d'impuissance politique et de dérive sans objet, comme celui que nous observons à l'heure actuelle.”¹¹⁵

Le processus politique propre à la société *autonome* pallie théoriquement à cette décomposition du corps politique. De cette façon, il y a une plus forte propension à traiter les problèmes de l'organisation globale de la société, tel que la correspondance entre les dynamiques sociales et leurs conséquences sur l'environnement.

4. La définition d'une visée commune ou d'un intérêt/bien commun. Une articulation *autonome* de la société ne peut se suffire à elle-même si elle n'articule pas un ensemble de valeurs substantives qui guident l'action sociale. Une société *autonome* ne peut s'abstraire, comme n'importe quelle société, de définir explicitement ou implicitement une certaine *poussée* de la société, c'est-à-dire ce vers quoi elle tend, ce à la réalisation de quoi elle tend. Cette citation du texte "pouvoir, politique, autonomie" en pose les principes :

“ L'idée d'autonomie ne peut être fondée, ni démontrée, toute fondation ou démonstration la présuppose [...]. Une fois posée, elle peut être raisonnablement argumentée, à partir de ses implications et de ses conséquences. Mais elle peut aussi et surtout, et doit, être explicitée. Il en découle alors des conséquences substantives, qui donnent un contenu, certes partiel, à une politique de l'autonomie, mais lui impose aussi des limitations. En effet, il est requis, dans cette perspective, d'ouvrir le plus possible la voie à la manifestation de l'instituant - mais tout autant d'introduire le maximum de réflexivité dans l'activité instituante explicite, comme dans l'exercice du pouvoir explicite. [...] Il devient alors impératif de former

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 366 367

des institutions rendant cette réflexivité collective effectivement possible et l'instrumentant concrètement."¹¹⁶

Or c'est cette institutionnalisation de la réflexivité qui pousse à croire, qu'en considération de toutes choses, une société *autonome* se donnerait une *poussée* qui dans ses fondements ne serait pas incompatible avec les considérations écologiques, tel que l'est la *poussée* de la société actuelle.

Economique :

5. Le principe de souveraineté des producteurs et des consommateurs. Le régime de la société *autonome* pose le principe démocratique aussi bien dans le domaine de la production que de la consommation, car comme nous l'avons mentionné avant, la démocratie ne peut pas s'arrêter aux portes de l'entreprise. L'autogouvernement signifie autogestion au niveau de la production et du travail¹¹⁷, ce qui signifie l'abolition de la propriété privée des moyens de production. Cela signifie aussi que la production économique est subordonnée à la régulation par le pouvoir politique démocratique, et que donc elle répond aux visées que se donne la société à elle-même. Il y aurait donc de ce fait des pans de l'économie qui fonctionneraient sur le mode de la planification, et qui coexisterait avec un marché "libre" plus ou moins étendue. Du point de vue des consommateurs, ils auraient deux modalités d'action sur le fonctionnement du marché, que serait d'une part la participation au processus politique global, et d'autre part, compte tenu du plus fort degré d'*égalité* entre les citoyens (Castoriadis défend l'égalité totale des salaires), ceux-ci auraient une variance réduite en termes d'impact du "vote" de chaque consommateur. Le "vote" dont il est question ici fait référence à ce qui est trivialement appeler "voter avec le porte-monnaie". Sur toutes ces questions Castoriadis développe plus en détail son raisonnement dans son texte intitulé "le contenu du socialisme II"¹¹⁸.
6. Création d'une nouvelle hiérarchie des besoins. La pratique de l'*autonomie*, nécessairement travaillé par les considérations écologiques, est remise en question du schème des besoins existant. La posture critique vis-à-vis de l'*institué* qui découle de la nature du régime *autonome* est nécessairement réévaluation des fins que se donne la

¹¹⁶ *Carrefours du labyrinthe 3*, Castoriadis, p. 169 170

¹¹⁷ *Une société à la dérive*, Castoriadis, p. 240

¹¹⁸ *in* la question du mouvement ouvrier tome 2 (écrits politique 1945-1997 vol. 2), Castoriadis

société à elle-même, et parmi quoi fait partie l'*institution* d'un schème des besoins. Or ce qui est le propre justement du mouvement écologique selon Castoriadis est principalement la remise en cause du schème des besoins :

“Ce que le mouvement écologiste a mis en question, de son côté, c'est l'autre dimension : le schème et la structure des besoins, le mode de vie. [...] Ce qui est en jeu dans le mouvement écologique est toute la conception, toute la position des rapports entre l'humanité et le monde, et finalement la question centrale et éternelle : qu'est-ce que la vie humaine ? Nous vivons pour quoi faire ?”¹¹⁹

Or il semble qu'il y ait à ce niveau-là une forte correspondance entre mode d'interrogation de l'*autonomie* et celui du mouvement écologiste.

7. L'orientation consciente de la technique. Dans la remise en question *institutionnelle* propre au *projet d'autonomie* se pose la question de la place de la technique, en tant qu'elle sert ou dessert les fins que se donne la société à elle-même. Il s'agit là d'un chantier immense puisque partant de notre réalité actuelle, c'est-à-dire du mode *imaginaire* et du corolaire *institutionnel* qui ont cours présentement, il se trouve que la technique, comme le conceptualisait Ellul, fasse preuve d'un développement autonome. Cette fois il s'agit de l'autonomie dans un autre sens, celui qui consiste à dire que la technique est à l'origine de son propre développement. Or le travail de la société *autonome* serait alors d'entamer une réflexion qui mène à l'établissement d'une correspondance entre les visées de la société et les techniques qui permettent de les accomplir. Ce qui est sûr c'est que la *technologie* capitaliste, celle qui consiste à éliminer le facteur humain de la production, n'est pas nécessairement la *technologie* qui promeut le mieux l'*autonomie* au travail. Cette orientation consciente (autant que faire se peut) de la technique, s'articule avec les visées globales de la société, donc à priori également avec les considérations écologiques, pondérées par toute autre questions qui émergeraient. Castoriadis pose le problème de la sorte :

“Maintenant, la transformation de la technologie présente ne pourra pas se faire dans le vide et à partir de rien ; il est évident qu'elle devra se faire à partir de ce qui existe et de ce que nous avons. C'est-à-dire, il faudra encore s'emparer de parties de ce qui existent à présent comme technologie, et les utiliser pour créer une autre technologie. Ce qui est essentiel, c'est de parvenir à une vue suffisamment claire de ce que nous voulons faire

¹¹⁹ De l'écologie à l'autonomie, Castoriadis, p. 35-36

et de ce que l'on veut éviter, pour que les parties qu'on utilise ne risquent pas de réengendrer le système que l'on essaie de détruire.»¹²⁰

Ethique :

8. La *praxis* comme norme éthique. Quel est donc le cadre de l'activité politique ? Si l'on considère comme Castoriadis que l'Histoire est le domaine du *faire* humain, et que ce *faire* n'est jamais rien sans une articulation avec un certain *savoir*. Aux deux pôles du spectre existent les activités réflexes, totalement non-conscientes, et à l'autre les activités techniques, qui présupposément sont l'articulation d'un savoir exhaustif sur un certain domaine pratique. Or la majorité des activités humaines ne se situent ni à l'un ni à l'autre pôle du spectre. Aucune d'elles ne peut exister sans une part de conscience de leur objet, aussi bien qu'elles sont impossibles si l'on pose l'exigence de l'exhaustivité du savoir relatif à leur mise en œuvre. Ainsi Castoriadis pose la politique comme n'étant :

«Ni concrétisation d'un Savoir absolu, ni technique, ni volonté aveugle d'on ne sait quoi ; elle appartient à un autre domaine, celui du faire et à ce mode spécifique du faire qu'est la *praxis*.»¹²¹

Chez lui, la *praxis* a ce sens particulier de la visée de l'*autonomie* pour les autres, eux-mêmes compris comme être *autonomes*, et comme principaux vecteurs de leur propre *autonomie*. Ainsi, si l'on acte la rupture avec le paradigme de la *déterminité*, y compris et surtout en matière politique, et que l'on suit la pensée de Castoriadis, on se situe dans un nouveau cadre de conceptualisation de l'action politique comme faire pensant qui aligne ses moyens aux fins qu'elle se donne. Autrement dit, il est inconcevable dans ce cadre de vouloir aboutir à l'avènement de l'*autonomie* pour les individus et la société en ayant recours à des moyens *hétéronomes*. Les pratiques de la psychanalyse et de la pédagogie sont aussi sujettes à la *praxis* en ce qu'elles visent à développer l'*autonomie* des sujets de leur action. En outre, il est possible de tirer de la *praxis* un principe, qu'à la suite d'Éric Fabri¹²² nous nommons *principe d'autonomie*, et qui consiste dans l'analyse d'une situation ou d'un objet, de sa valorisation positive en fonction de sa

¹²⁰ *Ibid.*, p. 73

¹²¹ *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis, p. 111

¹²² *Thèse*, Fabri, p.410

propension à promouvoir un plus fort degré d'*autonomie*. A titre d'exemple pour ce qui est des considérations écologiques, nous pourrions dire qu'en sondant certaines *technologies*, celles qui correspondent plus fortement au principe de convivialité développé par Illich, correspondraient du même coup plus fortement au principe d'*autonomie*.

9. Rapport à la mortalité. L'*autonomie* porte en son sein l'acceptation du principe de mortalité, qui est mortalité aussi bien des œuvres de la société, aussi bien que des individus particuliers qui la compose. Cette acceptation est censée découler naturellement du fait de la considération de l'origine proprement humaine de la norme. Il ne peut plus y avoir dans ce cadre-là d'origine de la loi faisant référence à une quelconque transcendance. En outre, l'acceptation de la mortalité participe centralement du principe d'autolimitation propre à l'*autonomie*. A contrario, dans le système actuel, la dénégation de la mortalité participe d'un *imaginaire* de l'illimitation, qui est lui-même à l'origine d'un certain rapport à la nature.
10. Le concept de *Phronesis*. Ce concept se traduit (maladroitement) par le développement d'une certaine sagesse pratique ou sagacité, d'une certaine considération des conditions de possibilité de la réalisation des choses. L'application de la *phronesis* est essentielle à un fonctionnement sain des processus démocratique. Il est supposé correspondre avec le régime *autonome* car celui-ci est censé organiser les modalités de la décision autour du fait qu'elle soit prise en connaissance de cause. L'*autonomie* est supposée être l'incarnation de la modalité *institutionnelle* de la décision en connaissance de cause (encore une fois, autant que faire se peut).

Culturel :

11. La *paideia* et le rapport à l'information politique pertinente. L'avènement de la société *autonome* va théoriquement de pair avec le développement d'un éthos démocratique. Les *institutions* sont créées de tel sorte qu'elles produisent des individus soucieux de la chose publique. Il est clair que la *paideia* d'une société *autonome* qui verrait le jour aujourd'hui ne ferait pas l'économie de l'"éducation" des gens au souci de l'environnement. Par ailleurs la *paideia* démocratique est une condition presque indispensable de la société *autonome* comme le dit ici Castoriadis :

“Il n’y aucune “garantie” pour la démocratie, autre que relative et contingente. La moins contingente de toutes se trouve dans la *paideia* des citoyens, la formation (toujours sociale) d’individus qui ont intériorisé à la fois la nécessité de la loi et la possibilité de la mettre en question, l’interrogation, la réflexivité et la capacité de délibérer, la liberté et la responsabilité.”¹²³

Par ailleurs, cette *paideia* dans une société démocratique serait nécessairement corrélé à la circulation de l’information politique pertinente. Encore une fois, il semblerait peu probable que parmi cette information pertinente ne soit pas retenue celles qui concernent le contexte de dégradation environnementale. Le régime *autonome* serait donc potentiellement un régime dans lequel il y aurait un meilleur état général du savoir relatif aux problématiques écologiques.

4.3 Quelques limites du projet d’autonomie

Evidemment, il ne s’agit pas de présenter le *projet d’autonomie* comme réalisation d’une harmonie parfaite, qui apporterait des solutions définitives aux problèmes auxquelles l’humanité est confrontée depuis toujours, et lorsque nous parlons des potentialités écologiques de la voie pour l’*autonomie*, il est clair que “potentiel” soit le maître mot. Il est donc temps d’établir un certain nombre de points qui tempèrent les potentialités ambitieuses dépeintes dans la partie d’avant.

Le premier point est qu’il n’y a pas de norme transcendante qui régisse la société *autonome*, car elle ne s’oriente qu’en fonction de l’agir réflexif des citoyens qui la compose, et que de ce fait il n’y a pas de rempart ultime à la prise de décisions qui pourraient se révéler catastrophique. C’est pour cette raison que l’*autonomie* engage la responsabilité, et qu’elle doit être sous-tendu par des principes tel que la *phronesis*. Ainsi, Castoriadis dit de la démocratie qu’elle est un régime proprement tragique, puisque rien en dehors d’elle-même ne peut l’empêcher de tomber dans l’*hubris*. L’*hubris* est la propension à tomber dans la démesure aussi bien dans la prise de décisions déraisonnable, que dans un zèle déraisonnable de l’application de règles existantes. Autrement dit, rien ne garantit dans un système démocratique, que les décisions qui sont prises soient les “bonnes”.

Deuxièmement, l’adoption de l’*autonomie* peut être vue comme une fin en soi, et aussi un moyen grâce auquel on peut faire certaines choses. Cela dit, l’*autonomie* en tant que tel ne

¹²³ *Carrefours du labyrinthe 3*, Castoriadis, p. 171

résout pas les problématiques effectives, qui ne peuvent être résolues que par l'action des humains agissants. Sous les mots de Castoriadis :

“En vérité, aucun problème n'est résolu d'avance, nous avons à créer le bien dans des conditions imparfaitement connues et incertaines, le projet d'autonomie nous est fin et guide, il ne résout pas pour nous les situations effectives.”¹²⁴

Une société *autonome* sera tout autant confrontée qu'une autre aux problématiques environnementales, et devra s'atteler d'y répondre à sa manière, en faisant des choix, et le propre des choix est qu'ils peuvent s'avérer être les mauvais.

Troisièmement, il n'y a pas chez Castoriadis de téléologie historique. L'histoire ne tend pas plus vers le *projet d'autonomie* qu'elle tend vers quoi que ce soit d'autre. C'est pour cette raison que l'*autonomie* est un projet. Par ailleurs, dans la période contemporaine il semble, que la conjecture ne tende pas forcément vers la réalisation de l'*autonomie*. Castoriadis analysait de son époque qu'une des deux significations imaginaires *sociales* de notre temps prenait le pas sur l'autre, autrement dit le *projet de maîtrise* prendrait le pas sur le *projet d'autonomie*. Effectivement, il n'est pas tout à fait certain que ce soit la volonté des gens d'aujourd'hui de cheminer vers la réalisation de ce projet. Puis, le fait de cheminer dans cette direction supposerait des changements très profonds dans la culture courante, et dont il est légitime de se demander s'il soit possible qu'ils adviennent. La mesure de ce changement de culture est évoquée dans ce passage du texte “quelle démocratie ?”:

“la renaissance du projet d'autonomie requiert des changements immenses [...]. Il s'agit d'un changement radical de la représentation du monde et de la place des humains dans celui-ci. Il faut détruire la représentation du monde comme objet d'une maîtrise croissante ou comme décor d'une anthroposphère.”¹²⁵

Ce changement de culture devrait donc se traduire par la valorisation croissante du *projet d'autonomie* au détriment de la valorisation du *projet de maîtrise* qui sous-tend le capitalisme.

Quatrièmement, et sous certaines circonstances, l'*autonomie* peut se retourner en son contraire, et ne peut exister qu'à travers une valorisation permanente pour elle-même des principes démocratiques. De plus, l'*autonomie* ne peut être entendu comme un concept absolu, c'est la raison du recours à l'expression *projet d'autonomie*. Ce que cela signifie, c'est qu'un régime n'est sans doute jamais purement *autonome* ou *hétéronome*, mais il peut exister des hybridations

¹²⁴ *Carrefours du labyrinthe 5*, Castoriadis, p. 66

¹²⁵ *Carrefours du labyrinthe*, Castoriadis, p. 216-217

entre les deux. Ainsi, l'*autonomie* est plutôt un processus qu'un état abouti. On pourrait dire qu'elle est le processus par lequel sont rompus successivement les états de *clôture de la signification* qui adviennent.

Cinquièmement et dernièrement, ce n'est parce qu'une société deviendrait *autonome* que du même coup elle cesserait d'être conflictuelle. Ce qui adviendrait serait une nouvelle modalité de la médiation des conflits, et qui serait la modalité démocratique. La conflictualité est inhérente au type d'être qu'est la société. Du même coup ce n'est pas sous l'effet de l'*autonomie* que la société deviendrait transparente à elle-même. On pourrait cependant dire qu'elle le serait à un plus fort degré, donc de manière relative. Effectivement, aujourd'hui il y a une opacité dans nos démocraties représentatives de la manière concrète dont sont prises les décisions gouvernementales. Castoriadis dit qu'il y a un caractère privé de la *sphère publique*, alors que d'un point de vue conceptuel, l'avènement de la démocratie, est le devenir public de la *sphère publique*.

En somme, il n'y a pas de fondement indiscutable de l'*autonomie*, et elle ne peut pas être défendu par une supériorité de nature ontologique, mais elle est le fruit d'une volonté, et d'une affection positive de l'idée bien comprise de *liberté*.

Conclusion :

Au bout de ce panorama de la pensée de Castoriadis, nous avons fait la part de qu'il revient d'appeler la détermination en nature du monde humain, concluant que celle-ci n'affectait pas directement la normativité qui régit le monde social. Précisément, la spécificité humaine est la nature sociale de son *monde propre*, c'est-à-dire ce à partir de quoi le monde en général lui est intelligible. Car effectivement, la spécificité du *monde propre* de chaque société est l'établissement d'un *magma des significations imaginaires* desquels découle les *institutions*, qui fondent leur identité propre. La perception du monde est ainsi pour les *individus*, produits de leur société, toujours modulé par la *signification instituée* de celle-ci. Les concepts d'*autonomie* et d'*hétéronomie* conditionnent le rapport des individus et de la société dans son ensemble avec ce sens *institué*. La modalité *autonome* acte d'un rapport ouvert à ce sens, alors que la modalité *hétéronome* traduit d'un rapport fermé à celui-ci. A cet égard le caractère *hétéronome* de la société capitaliste pose problème, en rapport avec le conflit qu'il existe entre sa propre temporalité de son altération et la temporalité propre des problématiques

environnementales. La modalité *autonome* de l'*institution*, qui quant à elle traduit d'un rapport ouvert au sens, peut présenter l'avantage de répondre à la nécessité de transformation sociale en vue de répondre aux problématiques socio-écologiques actuelles. Il s'avère donc qu'il puisse être pertinent de combattre l'*hétéronomie capitaliste* pour se réappropriier le sens de nos vies en tant qu'individus participants d'une collectivité. Ceci afin d'établir un nouveau rapport à la nature, plus mesuré, à travers le fait de vivre sur la base d'une certaine frugalité par exemple, mais aussi afin de rechercher le développement des facultés humaines, ce que certains appellent les capacités. Cela peut advenir à travers la promotion d'une démocratie écologique. Et bien que cela puisse paraître fort lointain de la volonté des contemporains, c'est une lutte pour laquelle cela vaut la peine de se battre. En attendant, Castoriadis acte le fait que :

“aussi longtemps que cette hypnose collective dure, il y a, pour ceux parmi nous qui ont le lourd privilège de pouvoir parler, une éthique et une politique provisoires : dévoiler, critiquer, dénoncer l'état de choses existant. Et pour tous : tenter de se comporter et d'agir exemplairement là où ils se trouvent. Nous sommes responsables de ce qui dépend de nous”¹²⁶

Jusqu'à un certain point il n'est pas possible de prédire l'avenir, et seul l'activité effective des humains pourra être à l'origine d'un avenir qui puisse être souhaitable. C'est sur ce constat qu'il faut se raccrocher, tout en restant lucide sur le fait que :

“ la crise actuelle avance vers un point où, soit nous serons confrontés avec une catastrophe naturelle ou sociale, soit avant ou après cela, les hommes réagiront d'une manière ou d'une autre et tenteront d'établir de nouvelles formes de vie sociale qui aient pour eux un sens. Cela, nous ne pouvons pas le faire pour eux et à leur place ; pas plus que nous ne pouvons dire comment cela pourrait être fait. Ce que nous pouvons faire, c'est détruire les mythes qui, plus que l'argent et les armes, constituent l'obstacle le plus formidable sur la voie d'une reconstruction de la société humaine.”¹²⁷

Ainsi, pour trouver la voie de l'*autonomie* il faut, dans la mesure du possible, être lucide sur les mystifications, venant de toutes part, autant de ceux qui sacralisent la nature, que de ceux qui nient tout le degré de la problématique environnementale actuelle.

¹²⁶ *Carrefours du labyrinthe 6*, Castoriadis, p. 217

¹²⁷ *Carrefours du labyrinthe 2*, Castoriadis, p. 189

BIBLIOGRAPHIE :

Livres :

Cornélius Castoriadis, *De l'écologie à l'autonomie*, Editions Le bord de l'eau, 2014

Cornélius Castoriadis, *Démocratie et relativisme : entretiens avec le MAUSS*, Editions mille et une nuit, 2010

Cornélius Castoriadis, *Ecologie et politique (Écrits politiques 1945-1997 volume 7)*, Editions du Sandre, 2020

Cornélius Castoriadis, *Fenêtre sur le chaos*, coll. La couleur des idées, Seuil, 2007

Cornélius Castoriadis, *La question du mouvement ouvrier tome 2 (Ecrits politiques 1945-1997 volume 2)*, Editions du Sandre, 2012

Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, coll. Points Essais, Seuil, 1978

Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe 2 "domaines de l'homme"*, coll. Points Essais, Seuil, n°399, 1999

Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe 3 "le monde morcelé"*, coll. Points Essais, Seuil, n°441, 2000

Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe 4 "la montée de l'insignifiance"*, coll. La couleur des idées, Seuil, 1996

Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe 5 "Fait et à faire"*, coll. Points Essais, Seuil, n°600, 2008

Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe 6 "figures du pensable"*, coll. Points Essais, Seuil, n°621, 2009

Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, coll. Points Essais, Seuil, n°383, 1999

Cornélius Castoriadis, *Une société à la dérive : entretiens et débats 1974-1997*, coll. Points Essais, Seuil, n°650, 2011

Articles :

"Le projet d'autonomie a-t-il un avenir ?" (Conférence prononcée à Porto Alegre en 1991. Transcrit en août 2008 par MG

“*Socialisme*” et *société autonome*”, Introduction au livre « Le contenu du Socialisme », ed. 10 / 18, 1979, pp. 11 - 46

Littérature secondaire :

CHOLLET, Antoine & FELLI, Romain, “*Castoriadis, la démocratie et l’écologie*”, *EcoRev*, 34, février 2010, p. 10-11

CHOLLET, Antoine, “*Pour l’écologie, pour la démocratie*”, *EcoRev*, 47, janvier 2019, p. 19-33

FABRI, Eric & CERVERA-MARZAL, Manuel, “*Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains.*”, Paris, Le passager clandestin, 2015

FABRI, Eric, “*de la propriété à l’autonomie : la propriété privée est-elle une institution démocratique ?*”, Thèse, Université libre de Bruxelles, 2019

KARSENTY, Romain, “*Un philosophe sur l’agora. Cornelius Castoriadis et ses contemporains : dialogues, critiques, engagements*”, Thèse, Université Saint-Louis Bruxelles, 2021

MARCOLINI, Patrick. *Castoriadis et Ellul : quelle technique pour le projet d’autonomie ?* In : *Socialisme ou Barbarie aujourd’hui : Analyses et témoignages* [en ligne]. Bruxelles : Presses de l’Université Saint-Louis, 2012

TRANCHANT, Thibault, “*Raison et création : Le constructivisme et l’institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*”, Thèse, Université de Sherbrook et Université Rennes 1, 2019

VIBERT, Stéphane. *Le sens et le chaos. L’inscription de l’autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis* In : *L’autonomie en pratique(s)*. Bruxelles : Presses de l’Université Saint-Louis, 2013

Extraits audios et vidéos:

CASTORIADIS, Cornélius, Post scriptum sur l’insignifiance, 27 juin 2017, adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=7S1IKBG5wYg>

Marker, Chris, L’héritage de la chouette, 15 mai 2015 , adresse: <https://vimeo.com/128666476>

STEVENS, Annick, L’autonomie individuelle et sociale d’après Castoriadis 1/3, 10 juin 2016, adresse: https://www.youtube.com/watch?v=3xD5D_gXW6Q&t=5171s

STEVENS, Annick, L’autonomie individuelle et sociale d’après Castoriadis 2/3, 8 septembre 2016, adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=UBI7ZnDIO3Y>

STEVENS, Annick, L’autonomie individuelle et sociale d’après Castoriadis 3/3, 5 septembre 2016, adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=DVM7YTYdIL0&t=582s>

