

<https://collectiflieuxcommuns.fr/?244-sur-la-philosophie-de-cornelius>



Sur la philosophie de Cornelius Castoriadis

- Documents extérieurs - Autonomie sociale : Démocratie directe - Apports théoriques : Imaginaire, culture, création -



Date de mise en ligne : samedi 19 septembre 2009

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

Petit texte de 1981 qui évoque quelques points cruciaux de Â« L'institution imaginaire de la société Â» de C. Castoriadis (1975). Ces quelques lignes paraissent aujourd'hui bien succinctes, après la parution de la série des Â« Carrefours du labyrinthe Â» (dont le premier était déjà disponible en 1978) et surtout des séminaires tenus à l'EHESS...

Sur la philosophie de Cornelius Castoriadis

Pierre-Marie Borel

Revue de l'enseignement philosophique, février-mars 1984, pp. 45-53 (1)

Lorsque, dans les années cinquante et soixante, il consacrait sa pensée et sa plume au groupe Socialisme ou Barbarie et à la revue du même nom, Castoriadis resta très peu connu, non seulement parce que, Grec vivant en France, il usait de pseudonymes (il y eut successivement Chaulieu, Cardan et Coudray), mais aussi parce que cette revue, extérieure aux courants politiques ou idéologiques qui tenaient le devant de la scène à cette époque, n'avait qu'une faible audience. Vinrent les événements de 1968, qui surprirent moins Castoriadis et ses amis que bien d'autres (Cf. Mai 1968 : La Brèche, qu'il écrivit sur le moment avec Edgar Morin et Claude Lefort). Alors on découvrit Socialisme ou Barbarie, on s'y intéressa rétrospectivement et dans les années soixante-dix Castoriadis et Lefort ont acquis une certaine notoriété. Castoriadis, naturalisé Français entre temps, a publié sous son vrai nom tous ses articles passés et de nombreux inédits dans la Collection 10-18 et aux Editions du Seuil. Lefort s'est fait connaître par sa thèse sur Machiavel, par ses commentaires de L'archipel du Goulag et du Discours de la Servitude volontaire de La Boétie, et par bien d'autres textes.

Toutefois, si Castoriadis est aujourd'hui connu, c'est à peu près uniquement comme penseur politique. Quand on l'interviewe, quand on parle de ses ouvrages dans la presse, quand on l'invite à quelque colloque, c'est généralement pour lui demander ce qu'il pense aujourd'hui de "la révolution" ou pour en débattre avec lui. On n'a pas tort de le faire : la problématique révolutionnaire a été la base de toute sa pensée et reste sa préoccupation majeure. Mais, pour qui a suivi le développement de sa pensée dans les années soixante-dix, il est clair que, à partir de cette préoccupation politique, elle s'est étendue à bien d'autres domaines de la philosophie. Ce n'est d'ailleurs pas là un fait étonnant pour qui se rappelle que Platon lui-même était animé avant tout de préoccupations politiques et que c'est sur cette base qu'il s'était adonné à ses réflexions épistémologiques, ontologiques et même cosmologiques.

Je me propose donc de présenter ici les principaux thèmes de la philosophie de Castoriadis, telle qu'on la trouve dans L'institution imaginaire de la société, ouvrage paru en 1975 au Seuil, et quelques autres textes regroupés dans Les Carrefours du Labyrinthe (même éditeur).

L'institution imaginaire de la société comprend deux parties, écrites à près de dix ans d'intervalle.

La première, Marxisme et théorie révolutionnaire, avait paru pour la première fois par tranches dans les cinq derniers numéros de Socialisme ou Barbarie, en 1964 et 1965, et resta inachevée après la disparition de cette revue. Pour en

comprendre l'intention, il faut savoir que Castoriadis et ses camarades (dont j'étais), partis du trotskysme, avaient critiqué la théorie révolutionnaire régnante, par degrés, en remontant sa filiation : déjà le trotskysme était une critique du stalinisme, mais ils le rejetèrent bien vite, pour l'insuffisance de cette critique ; puis les racines léninistes du stalinisme les amenèrent à rejeter le léninisme lui-même avec sa notion d'un "parti de fer" ayant à diriger les luttes révolutionnaires puis la société elle-même ; ils passèrent ensuite à la critique du marxisme vulgaire (celui qui s'enseigne, depuis les schématisations opérées par Engels après la mort [46] de Marx), et en arrivèrent à mettre en cause le marxisme de Marx lui-même. Ainsi Marxisme et théorie révolutionnaire fut avant tout une critique approfondie du marxisme. Il s'agissait de le critiquer comme théorie révolutionnaire, d'expliquer en quoi, malgré ses intentions incontestablement révolutionnaires, il n'était pas une théorie convenant vraiment à ces intentions. Et comme la pensée de Marx était et resta foncièrement philosophique (quoi que disent les marxistes qui prétendent que le marxisme est strictement scientifique : ils font de la philosophie sans le savoir), sa critique par Castoriadis fut philosophique elle aussi. Elle consista à montrer que la pensée de Marx restait dans une grande mesure influencée par l'état de choses existant et imprégnée des idées régnantes de son époque, et en cela plus conservatrice que révolutionnaire. Ainsi, s'il est exact que depuis l'essor du capitalisme la couche économique de la vie sociale est devenue prépondérante et déterminante, penser comme Marx qu'il en a toujours été ainsi et que toute l'histoire s'explique par le développement des forces productives c'est se représenter l'homme de tous les temps sur le modèle de l'homme de la société capitaliste, et c'est donner comme première tâche au socialisme de poursuivre encore plus la croissance économique que ne le fait le capitalisme, ce qui ne saurait suffire à changer substantiellement la vie des hommes, comme on le voit aujourd'hui dans les pays dont les dirigeants se réclament du marxisme. Par ailleurs, et contrairement à ce que soutiennent les althussériens, Marx restait dans l'esprit des philosophes de l'histoire de son époque dans la mesure où, postulant comme tout le monde au XIXe siècle, que l'histoire est nécessairement une progression, il prétendait y trouver une rationalité immanente l'orientant dans une direction unique et la déterminant constamment, si bien que l'homme qui avait écrit "les philosophes n'ont fait jusqu'ici qu'interpréter diversement le monde, il s'agit maintenant de le transformer (11ème Thèse sur Feuerbach, 1845)" en vint à enfanter un système qui consiste à interpréter le monde d'une "énième" façon et à en déduire la manière dont il va se transformer, ce qui réduit la pratique à une application de la théorie et la politique révolutionnaire à une technique de manipulation des masses par ceux qui savent ce qui doit changer. En fait ce que prédisait le marxisme comme transformations du monde ne s'est pas produit, et de nos jours il ne sert plus qu'à couvrir des pratiques totalitaires dans la conquête et l'exercice du pouvoir. Mais je ne m'attarderai pas sur la critique du marxisme par Castoriadis, car depuis quinze ans les idées à la mode ont bien changé et il n'y a plus beaucoup de monde aujourd'hui pour défendre philosophiquement le marxisme (même Sartre, qui l'avait qualifié en 1960 de "philosophie indépassable de notre temps", reprit ses distances dans les années soixante-dix). Je veux plutôt parler des apports constructifs de Castoriadis en philosophie.

* * *

Dans Marxisme et théorie révolutionnaire, l'effort pour bâtir une nouvelle théorie révolutionnaire (qui de toute façon ne devrait pas être un système clos) resta à l'état d'ébauche. Il s'agissait d'une recherche encore tâtonnante, dont les deux thèmes directeurs étaient les suivants :

1. Une théorie de l'homme en société ne peut vraiment fonder une perspective révolutionnaire que si, au lieu d'être déterministe comme le [47] marxisme, elle accorde une place majeure à la créativité de l'homme, une créativité non pas seulement individuelle, comme celle dont on parle couramment, mais proprement sociale. D'où la notion du "social-historique" : tout le social est d'origine historique mais réciproquement l'histoire au sens actif du terme, l'histoire qui se fait, est création sociale. D'où aussi la recherche, sous la société instituée, de la société instituant, au niveau de ce qui préside à tout ce qu'il y a d'institué (officiellement ou non) dans une société, à savoir de ce que l'auteur appelle l'imaginaire social (depuis qu'il l'a lancée, l'expression a fait fortune, mais elle est prise souvent en un

sens plus pauvre que sous sa plume).

2. Une théorie révolutionnaire doit définir non seulement le but de la révolution projetée, qui est le même pour toutes les théories socialistes (abolir la domination et l'exploitation, établir une société sans classes), mais aussi le moyen fondamental d'opérer ce changement de société. Pour le marxisme c'est l'appropriation collective des moyens de production et d'échange. A Socialisme ou Barbarie on dénonçait depuis le début l'ambiguïté de la formule, expliquant qu'une appropriation par l'Etat ne peut engendrer que domination et exploitation renforcées, et que l'appropriation ne peut être vraiment collective que si elle se traduit dans les faits par l'autogestion généralisée. Une société sans classes ne peut être qu'une société autonome faite d'individus autonomes. Castoriadis poussa encore plus loin la recherche de ce que doit être fondamentalement la révolution projetée, en s'interrogeant sur les conditions d'une telle autonomie. S'il y a une créativité sociale, si par conséquent la société s'est toujours auto-instituée, comment peut-il y avoir cependant aliénation des hommes, hétéronomie ? C'est parce que, pensa-t-il, tant qu'ils n'exercent qu'inconsciemment leur créativité instituante, ils n'ont pas conscience de l'institué comme oeuvre humaine, l'attribuent à des sources surnaturelles ou à la nature elles même, et ainsi le sacralisent et s'y asservissent. Toute aliénation d'une partie de la société à une autre (par exemple des non-possédants aux possédants) présuppose cette auto-aliénation fondamentale de la société entière à ses institutions. C'est pourquoi, tant que celle-ci persiste, abolir une aliénation particulière ne peut conduire qu'à en faire surgir une autre : l'abolition du servage n'a servi qu'au développement du salariat, et le salariat privé ne laisse la place qu'au salariat étatique. Pour qu'il en soit autrement il faudrait que les hommes sortent de leur auto-aliénation par une auto-désaliénation, prennent massivement conscience de ce que la société est oeuvre humaine, se mettent à exercer consciemment leur créativité instituante, cessent de s'asservir à ce qu'ils instituent, restent prêts à le remettre en question et à le modifier. La révolution ne saurait être ni la création d'institutions qui seraient bonnes une fois pour toutes, ni celle d'une société sans institutions, deux mythes à éliminer de la pensée révolutionnaire. Elle sera le passage à l'auto-institution consciente, ou elle ne sera une fois de plus que le passage d'un mode de domination et d'exploitation à un autre. Cela dit, reste le problème du comment, le plus difficile puisqu'il ne s'agit pas d'une addition d'initiatives individuelles (il faut que la grosse majorité de la société prenne collectivement cette initiative) et le moins résoluble philosophiquement car c'est celui qui dépend le plus de la créativité sociale elle-même, du faire-en-situation et non du penser-à-l'avance (heureusement l'histoire montre que c'est possible : en 1956, en Hongrie, la quasi-totalité de la population a fait quelque chose de ce genre, aujourd'hui les Polonais le font partiellement et le feraient plus largement s'ils ne se retenaient eux-mêmes pour ne pas subir le sort que subirent les Hongrois) (1).

Après 1965, Castoriadis cessa de publier *Socialisme ou Barbarie*, parce qu'il s'y retrouvait presque seul : Lefort, qui avait rejeté le marxisme lui aussi suivait sa voie propre, d'autres au contraire se refusaient à rejeter le marxisme, et les milieux intellectuels étaient en proie à la vogue du structuralisme, mai 68 n'était pas encore arrivé... Pendant des années, il fit de nouvelles recherches et poursuivit ses réflexions, ne sortant un moment de son silence que pour commenter les événements de 1968. Et lorsque, après 1970, il publia sous son nom tous ses articles passés en les accompagnant d'inédits, il fit suivre *Marxisme et théorie révolutionnaire* non point d'une conclusion de ce texte qui était resté inachevé, mais d'un autre texte encore plus long, *L'imaginaire social et l'institution*, qui constitua la seconde partie de *L'institution imaginaire de la société*.

On peut dire, en simplifiant à peine, que cette seconde partie consiste tout entière à développer et justifier la conception du social-historique introduite dans la première partie. Mais, alors que dans celle-ci cette conception était introduite à partir d'une critique du marxisme seul, maintenant c'est en mettant en cause l'ensemble de ce qu'il appelle la "pensée héritée", par quoi il entend la totalité de la philosophie et de la science occidentales depuis les Grecs, que l'auteur développe sa conception, accusant cette pensée héritée d'avoir toujours occulté la vraie nature du "social-historique" à cause de la logique qui lui est immanente, qu'il appelle la logique identitaire, et de l'ontologie impliquée par cette logique. C'est par là que son ouvrage est d'une portée philosophique considérable. Cette façon de critiquer en bloc la philosophie passée par la mise à jour des a priori qui la traversent et d'y opposer une philosophie nouvelle débarrassée de ceux-ci, dans laquelle le temps se voit gratifié d'une créativité et d'une imprévisibilité méconnues jusque-là, rappelle irrésistiblement Bergson, bien qu'il ne soit jamais évoqué et qu'il s'agisse seulement d'une démarche comparable, absolument pas de quelque relance du bergsonisme. Tout cela va

se préciser.

Voyons en quoi le thème du social-historique fait l'unité de cette seconde partie de l'ouvrage.

1. Dans le chapitre IV, par lequel elle commence, il s'agit de faire apparaître quelques traits essentiels du social-historique occultés par la pensée héritée. Celle-ci est gouvernée par une logique identitaire, dont l'épanouissement maximal et typique se trouve dans les mathématiques (en particulier dans la théorie des ensembles, ce qui fait que l'auteur qualifie aussi cette logique d'ensembliste), et qui consiste à décomposer toute chose en un certain nombre d'éléments fixes, bien définis et distincts, par la combinaison desquels la chose puisse être mentalement recomposée d'une façon complète (2). Cette logique implique une ontologie essentialiste et substantialiste, car il est évident que cette façon de traiter les choses pour les connaître ne peut leur convenir que si elles sont faites effectivement de tels éléments. Le temps, dans cette optique, ne peut être que répétition du même, à la rigueur développement d'une essence donnée dès le début, tout au plus, chez Hegel ou Marx, déroulement d'un film dont les [49] multiples péripéties sont toutes codéterminées à l'avance. Si l'on examine le social-historique sans rester enfermé dans cette optique, on s'aperçoit qu'en lui non seulement la dimension synchronique (le social) et la dimension diachronique (l'historique) sont indissociables, mais aussi que le temps y est création perpétuelle, malgré l'inertie et la répétitivité de l'institué, parce qu'il y a constamment altération de l'institué, et en cela une auto-institution de la société, consciente ou inconsciente, et ce, non seulement sur le plan de la législation, mais plus largement et profondément dans les moeurs et dans les "significations imaginaires" qui les traversent (3).

2. Dans le chapitre V, l'auteur s'interroge sur les sources de la logique identitaire, et ici sa réponse est passablement différente de celle de Bergson qui expliquait cette logique par une "pente naturelle de l'intelligence". Pour Castoriadis, ses sources sont sociales et elle est elle-même instituée car elle n'est en somme que le dérivé savant de deux institutions qui sont indispensables à toute société et inséparables l'une de l'autre le "legein" (distinguer - choisir - poser - rassembler - compter - dire) et le "teukhein" (assembler - ajuster - fabriquer - construire). Il y a nécessairement une part identitaire du langage (et par suite de la pensée même) qui est le code inhérent à toute langue, bien que la pratique même d'une langue, avec sa dimension significative, ne soit pas strictement identitaire ; pareillement la part identitaire du faire social ce sont les techniques codifiées, bien que leur mise en oeuvre soit liée à un imaginaire social qui n'a rien d'identitaire (l'auteur parle d'un magma de significations imaginaires sociales). C'est la raison pour laquelle la logique identitaire est en nous d'une prégnance telle qu'il est très difficile de penser autrement et impossible de s'en défaire tout à fait, de même qu'on ne peut essayer de dire l'indicible qu'en passant encore par le langage avec toute sa part de code et en le torturant.

3. Dans le chapitre VI, l'auteur aborde le rapport entre le social-historique et l'individuel, tout au moins en ce qui concerne l'action du premier sur le second. Le fait même qu'il n'y parle pas de l'action inverse, bien qu'un révolutionnaire ne puisse ignorer cet aspect des choses et les problèmes qu'il pose pour la pratique révolutionnaire, montre bien que son souci primordial, dans cet ouvrage, est de mettre en relief le social-historique contre tout ce qui l'occulte. Il n'hésite pas à dire que toute société fabrique les individus sociaux qui lui conviennent, c'est-à-dire façonne les individus selon les moeurs et l'imaginaire social qui l'habitent. Pour le montrer, il fait une genèse psychologique de l'individu socialisé qui est d'une telle richesse qu'il est impossible de la résumer. Il nous y fait profiter de sa connaissance du freudisme, en s'appuyant sur la lecture minutieuse de certains textes freudiens mais en allant plus loin qu'eux, grâce à une démarche consistant à franchir, à partir de la pensée freudienne manifeste, les limites que la pensée héritée lui imposait. Ainsi, pour commencer, [50] il montre que le psychisme primordial, celui qui est en nous avant toute influence sociale et y reste ensuite par dessous le façonnement social, consiste en un flux représentatif d'une créativité incroyable, comme nous pouvons le constater dans nos rêves, et qu'il a de la sorte, lui aussi, un caractère magmatique qui échappe à la logique identitaire. D'autre part il va plus loin que Freud en fait de remontée à la source : en deçà même du "fantasme originaire", il détecte un état initial d'indistinction complète entre le moi et le non-moi, d'unité pure et de quiétude dans cette unité, état dont nous gardons toute notre vie la nostalgie, et il explique par là la hantise de l'Un et du Même, en philosophie comme partout ailleurs, ainsi que la rage unificatrice de la raison humaine, y compris dans les sciences. Il montre ensuite comment se fait chez l'enfant, par

étapes, la découverte de l'autre, puis celle vie la société, et comment les valeurs régnautes et les "besoins" qui leur sont liés sont infusés dans ses désirs mêmes par le processus de la sublimation. Il montre enfin que c'est la société qui, en nous apprenant son "legein" et son "teukhein", nous apprend du même coup à percevoir, à partir de notre flux représentatif, une "réalité" extérieure faite de choses substantielles et distinctes, et à vivre ainsi, par delà le monde privé qui ne disparaît pas pour autant, dans un monde commun qui, en fait, est propre à chaque société, comme on le voit à la diversité des visions du monde selon les cultures.

4. Dans le chapitre VII, le dernier, il se concentre sur ce qui, selon lui, est au coeur du social-historique, et qu'il appelle les significations imaginaires sociales. Il répète qu'elles constituent à chaque instant, dans une société donnée, un magma, avec ce qu'il y a de changeant dans un magma : non seulement la lave d'un volcan n'est pas faite de parties aux frontières discernables, mais en outre elle change sans cesse dans son ensemble et dans ses détails au fur et à mesure qu'elle avance. (4) Il montre que ces significations sont impliquées par la langue et par la vision du monde propres à cette société. Enfin, il s'interroge sur leur mode d'être ; mais là-dessus, il en reste à des négations, critiquant tout ce qui a été dit jusque-là sur le mode d'être du social, même par les sociologues qui ont le plus affirmé sa spécificité comme Max Weber ou Durkheim ; sa seule affirmation est que ce mode d'être ne ressemble à aucun autre, ni à celui d'un organisme, ni à celui du psychisme, ni à celui d'une idée, qu'il est sui generis et qu'il faut chercher à le concevoir comme tel.

* * *

Au total, si l'on veut récapituler et classer tout ce qu'apporte Castoriadis à la philosophie dans son ouvrage, voici ce qui se dégage :

1. Dans le domaine épistémologique, son élucidation de la logique identitaire-enssembliste, dont on peut dire qu'elle est parallèle à ce que Bergson disait de "l'intelligence" caractérisée par la démarche de décomposition-recomposition, mais va beaucoup plus loin

2. Dans le domaine ontologique, sa critique de l'essentialisme-substantialisme, qui s'appuie entre autres sur des lectures de Platon et [51] d'Aristote (il y en a, non seulement dans cet ouvrage, mais aussi dans Les Carrefours du labyrinthe et dans le n° 3 de Libre), et, constructivement, l'affirmation du caractère magmatique de tout être, une manière d'être qui est en deçà de l'opposition entre activité et passivité, entre la spontanéité du faire et l'inertie du fait. Bergson lui aussi ne cessait d'affirmer la fluidité de l'être et de chercher le "se faisant" derrière le "tout fait". Pourtant, dans son contenu concret, son ontologie fut tout autre que celle qu'esquise Castoriadis, et cela pour deux raisons :

a) il ignorait complètement la social-historique, ramenant le social soit à de l'instinctif dans le cas de la "société close" soit à l'effet de certaines personnes très inspirées dans le cas de la "société ouverte", et chercha la créativité partout sauf justement là où Castoriadis la trouve ;

b) sa méthode pour accéder à l'être, qui était de substituer aux procédés déformants de "l'intelligence" un effort poussé "d'intuition", l'amena effectivement à de remarquables intuitions sur la durée psychique, la liberté, la mémoire, etc., mais, au delà du domaine de l'esprit humain, se traduit en lui par un usage intempérant de son imagination qui l'amena à des conclusions métaphysiques extrêmement osées, alors que Castoriadis, au contraire, reste d'une extrême prudence en ontologie, ne procède guère que "via negationis", répète que chaque région de l'être (le physico-chimique, le biologique, le psychique, le social-historique) doit être comprise dans sa spécificité (les

deux premières se prêtent d'ailleurs beaucoup plus à la logique identitaire que les deux dernières), et n'éprouve nullement le besoin d'imaginer quelque autre région, surnaturelle, en plus de ces quatre là : sa façon de penser reste grecque et rationnelle, je veux dire d'une rationalité consistant à élucider autant que possible tout ce qu'elle touche, à rendre clair "ce qui se donne" sans rien y ajouter, de même que le soleil de Grèce, avec sa lumière crue, met assez en relief la terre et ses bâtisses blanches, entre le ciel bleu et la mer encore plus bleue, pour vous retenir de rêver à autre chose.

3. Dans le domaine sociologique, c'est toute son élucidation du social-historique qu'il apporte.

4. Dans le domaine psychologique c'est l'élucidation de la psyché exposée dans le chapitre VI. Je signale en outre qu'il y a dans *Les Carrefours du labyrinthe* des textes sur le freudisme et sur le lacanisme.

5. Dans le domaine linguistique, enfin, sa distinction entre ce qui est code et ce qui ne l'est pas dans le langage contribue fortement, me semble-t-il, à dissiper les confusions et les absurdités (des signifiants se renvoyant les uns aux autres sans signifié...) occasionnées par la linguistique lors de la vogue du structuralisme. Il y avait déjà dans les dernières pages de *Marxisme et théorie révolutionnaire*, écrites au moment même de cette vogue, une mise au point analogue, dans le domaine ethnologique, à l'égard du structuralisme de Lévi-Strauss.

Pour terminer, il serait bon de dire quelles sont, à mon avis, les questions que L'institution imaginaire de la société laisse en suspens.

Il y a, on l'a vu, celle du mode d'être des significations imaginaires sociales. Dire que ce mode d'être est sui generis et qu'il faut le concevoir comme tel, c'est dire ce qu'il faut faire, ce n'est pas encore le faire.

Mais il y a aussi la question de la genèse de cet imaginaire. Castoriadis affirme que la société s'auto-institue, il en voit la preuve dans l'altération permanente du social-historique. Bon ! Il n'en reste pas moins qu'il élucide fort peu cette genèse et qu'elle reste fort obscure. L'expression "imaginaire social" qu'il a adoptée et lancée est suggestive mais peu éclairante à elle seule. Si elle signifie qu'il y a là un produit de l'imagination humaine jet je ne vois pas ce qu'elle pourrait signifier d'autre, à moins de verser dans une réification de l'imaginaire comparable à la réification platonicienne de l'idée, ce qui est évidemment très loin des façons de penser de notre auteur, surtout si l'on se souvient que son imaginaire a une nature magmatique que n'a pas l'idée platonicienne), il faut chercher à élucider cette imagination sociale qui n'est pas à confondre avec l'imagination individuelle. Il y a à la page 206 de l'ouvrage, peu avant la fin de la première partie, une phrase superbe : "L'homme est un animal inconsciemment philosophique, qui s'est posé les questions de la philosophie dans les faits longtemps avant que la philosophie n'existe comme réflexion explicite ; et il est un animal poétique, qui a fourni dans l'imaginaire des réponses à ces questions". Malheureusement la seconde partie nous laisse sur notre soif. Espérons que l'ouvrage sur l'imagination annoncé par Castoriadis ne tardera pas à voir le jour et à répondre à cette attente. Il y a d'ailleurs un fait assez curieux : avant même d'écrire, ou tout ou moins de publier, la seconde partie de son ouvrage philosophique, il a écrit et publié un texte *La question de l'histoire du mouvement ouvrier* (1973), paru dans le n° 825 de la collection 10-18, qui concrétise remarquablement sa thèse de l'auto-institution du social-historique, non pas tant par ce qu'il dit du mouvement ouvrier lui-même que par ce qu'il dit auparavant de la bourgeoisie, montrant que c'est à travers son faire social lui-même qu'elle a instauré développé, altéré les significations imaginaires de la société bourgeoise. Ainsi nous savons au moins que pour notre auteur l'imagination sociale est immanente au faire social, n'est pas quelque chose qui le précède et qui plane au-dessus, et que l'accusation d'idéalisme (au sens marxiste de ce terme) ne peut valablement lui être faite. Mais on aimerait le voir expliciter la signification universelle de cet exemple singulier.

Or cette question est de première importance relativement aux préoccupations révolutionnaires qui restent les siennes : si la révolution authentique consiste, pour les hommes, à se mettre à auto-instituer consciemment leur société, il est de première importance pour qui veut y travailler de savoir comment se fait d'abord inconsciemment

cette auto-institution et comment elle peut devenir consciente. Curieusement, la problématique révolutionnaire qui avait inspiré Marxisme et théorie révolutionnaire semble avoir disparu dans la seconde partie de l'ouvrage : des deux thèmes de la part constructive de la première partie, seul l'un (sur le social-historique) se voit développé dans la seconde ; l'autre (sur l'aliénation et la désaliénation) n'y réapparaît que dans les toutes dernières lignes ; tellement peu que les questions posées à ce sujet dans la première partie restent sans réponse. Sans doute l'élucidation du social-historique constituait à elle seule une tâche assez énorme pour que, pendant que l'auteur s'y adonnait il ait provisoirement laissé de côté la problématique révolutionnaire. On ne saurait donc le lui reprocher. Mais on aimerait bien que, maintenant, il reprenne les questions qu'il s'était posées lui-même, autrement que sous forme de réponses improvisées dans un interview ou dans un débat public. Car son élucidation du social-historique fait elle-même rebondir ces questions, en même temps qu'elle permet de mieux les poser : que peut être [53] une auto-institution consciente de la société si le coeur du social-historique est dans les significations imaginaires sociales ?

Est-elle l'auto-institution consciente de ces significations elles-mêmes ? Mais alors, que devient l'imagination sociale immanente au faire social ? Faut-il dire qu'elle fonctionne alors consciemment et rend la société transparente à elle-même ? Quand on le questionne là dessus (cf. par exemple *L'exigence révolutionnaire*, dans le n° 1331 de la collection 10-18) il répond de façon nuancée, en raisonnant par analogie avec ce qui se passe chez un individu qui a pris conscience de ce qui était d'abord inconscient en lui : la conscience n'abolit pas l'inconscient et reste seconde par rapport à lui, mais en se retournant sur lui elle abolit son règne sans partage et permet d'acquérir sinon l'absolue transparence de soi à soi, du moins une certaine maîtrise de soi qui n'empêche nullement de rester fécondé par lui ; de même la société, en prenant un recul critique sur ses créations inconscientes, peut acquérir une maîtrise de soi consistant à modifier volontairement ses règles, sans devenir pour autant entièrement transparente, sans cesser d'être le siège d'une imagination extrêmement spontanée. Il en voit la preuve dans la création conjointe de la pensée libre et de la démocratie qui fut, dans l'Antiquité gréco-romaine, le premier pas vers l'auto-institution consciente, dans la filiation entre les Lumières et la révolution démocratique au XVIIIe siècle, dans la filiation, ensuite, entre celle-ci et la naissance du projet socialiste. Il semble bien que pour lui, après trente-cinq ans de réflexions sur la problématique révolutionnaire, la révolution n'est plus le Grand Soir purement futur qui fera table rase, etc., que c'est la création d'un certain rapport dynamique de la société à elle-même, création qui a déjà été esquissée et qu'il s'agit de renouveler en l'amplifiant, indéfiniment peut-être. Il est vraiment souhaitable qu'il s'explique là-dessus aussi philosophiquement qu'il s'est expliqué sur le social-historique dans *L'institution imaginaire de la société*. C'est autant de plus qu'il apporterait à la philosophie, en même temps qu'à la révolution elle-même.

Post-scriptum :

Cet article a été écrit avant la parution de *Devant la Guerre*. Il semble qu'avec la production de cet ouvrage, Castoriadis, après la longue période où il s'était occupé avant tout de production philosophique, est entré de nouveau dans une période d'analyse du monde contemporain, dans laquelle la philosophie, sans disparaître, n'est plus qu'une des dimensions de sa pensée. Quant à ce que va devenir pour lui la problématique révolutionnaire, il faut attendre le deuxième volume de cet ouvrage pour le savoir.

Pierre-Marie BOREL. retraité, ancien professeur au Lycée d'Alès.

(1) Ces lignes ont été écrites en Janvier 1981.

(2) L'auteur avait déjà parlé de la logique "identitaire-ensablée" dans un texte de l'Encyclopaedia Universalis (volume 17) repris ensuite dans Les carrefours du labyrinthe.

(3) (Par exemple l'une des significations imaginaires régnautes dans la société moderne, est la maîtrise rationnelle de la nature, qui préside aujourd'hui la "société de consommation" ; chez Castoriadis "imaginaire" n'est pas synonyme de "fictif" mais signifie, très exactement créé par les hommes au delà de

toute détermination réelle ou rationnelle jusqu'au XVI^e siècle inclusivement jusqu'à Bacon et Descartes exclusivement, la nature a signifié pour les hommes tout autre chose qu'une matière ou une "énergie" à exploiter à leur gré et l'on ne voit pas quelle réalité ou quelle raison a pu les conduire, à elle seule, à lui donner subitement cette signification toute nouvelle, ce fut une invention radicale, et une invention à laquelle Bacon et Descartes participèrent, mais qu'ils ne firent certainement pas tout seuls).

(4) W. James et Bergson disaient exactement la même chose du "courant de la conscience", si ce n'est que leur image était celle d'une matière tout à fait liquide et encore plus fluente, mais l'image de Castoriadis s'applique avant tout à l'imaginaire social qui est tout de même moins fluide que le psychisme quand il parle de celui-ci il dit "flux" tout comme eux ou comme Husserl).