

<http://www.collectiflieuxcommuns.fr/?1068-La-contingence-dans-les-affaires-humaines>



# La contingence dans les affaires humaines (2/2)

- Documents par thèmes - Analyses - Apports théoriques : Imaginaire, culture, création -



Date de mise en ligne : vendredi 4 août 2023

---

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

---

### [Voir la première partie](#)

(.../...)

**X** : J'aimerais me faire l'avocat des Grecs. En effet, il n'y a pas chez eux de texte qui défende les victimes contre tous...

**Castoriadis** : Ce n'est pas vrai !

**Schlanger** : Castoriadis, tu parles après lui... S'il vous plaît... Castoriadis, Castoriadis, laissez-le, laissez-le terminer... Tu parles, et ensuite, c'est Castoriadis.

**X** : J'essaie d'être bref, il y a cependant chez les Grecs une défense de la liberté, une critique de l'oppression. C'est tout de même une nouveauté.

**Girard** : Oui, c'est vrai qu'il y a chez les Grecs des choses extraordinaires. C'est Simone Weil, à mon avis, qui en a parlé le mieux, dans un livre dont la traduction anglaise s'intitule *Intimations of Christianity*, mais elle reconnaît que c'est là une lecture volontairement anachronique. Si nous voyons en Antigone une héroïne de la lutte contre la persécution, c'est d'une certaine façon à travers les prophètes et le christianisme.

**Castoriadis** : On revient au sujet initial ? Non ? J'ai dit qu'il est faux qu'il n'y ait pas chez les Grecs de dénonciation...

**Girard** : Une dernière chose, le meilleur exemple, c'est celui de Socrate. Mais Socrate, à la fin, retourne vers la cité, il accepte sa mort et les lois de la cité. Jérémie, plusieurs siècles plus tôt, dit : si vous continuez à agir comme vous le faites, Dieu quittera le temple et c'est fini. Il y a là une différence. Il n'y a jamais chez les Grecs pareille dénonciation de la société en tant que telle.

**Castoriadis** : C'est tout le contraire, bien entendu, étant donné qu'en Grèce, pour la première fois, et c'est ça la naissance de la philosophie et de la démocratie, il y a mise en cause de l'institution de la société, interrogation sur les significations sociales instituées, interrogation sur la religion. Xénophane affirme que les dieux de la tribu ne peuvent pas être de vrais dieux, parce qu'ils sont anthropomorphes, et que si les chevaux avaient des dieux, ils en feraient des chevaux. Il y a constitution d'une communauté politique qui se donne à elle-même sa propre loi, et ne la reçoit pas, en haut d'une montagne, d'une figure divine. Je ne suis pas ici pour donner des bonnes notes historiques aux différentes cultures. Il se trouve que cette rupture s'est produite là, en Ionie, en Grèce, et il se trouve qu'elle ne s'est pas produite ailleurs. Cette rupture est la seule qui m'intéresse, parce que mon problème, c'est l'autonomie de la société et des individus. C'est-à-dire la possibilité pour une société de remettre en cause son institution, ce qui est impossible à partir du moment où cette société adhère à une institution posée comme étant donnée par Dieu.

En ce qui concerne les victimes, tout est déjà chez Homère. On a remarqué depuis longtemps que, quand on lit le poème, il est impossible de ne pas être du côté de ceux qui sont les ennemis des Grecs, de ceux qui vont être vaincus. Le vrai héros de l'Iliade est Hector et non pas Achille, la vraie personne tragique c'est Andromaque. Lorsque dans ses adieux à Hector elle dit : « Quand je serai traînée comme esclave... », aucun Grec, quelle que soit la pratique de l'esclavage, et quoi qu'ait pu dire Aristote de façon très ambiguë, aucun Grec ne pouvait penser qu'Andromaque devenant esclave était esclave par nature. Ils savaient très bien que c'était le résultat du fait que la force brute règle souvent, trop souvent, les affaires humaines. C'est une première remarque historique au sujet de la

Grèce.

La seconde remarque historique est assez élémentaire. Si l'histoire n'est pas une science exacte, elle a aussi sa rigueur. Personne n'ignore que nous vivons dans un monde qui a été façonné par le judéo-christianisme, tout autant que par l'hellénisme et par ses propres créations à partir de la Renaissance. Mais on ne peut pas invoquer ce fait pour dire que c'est à cause de la révélation évangélique que l'on a commencé à s'intéresser aux victimes. Pendant seize ou dix-sept siècles de christianisme, les choses continuent comme avant. Bossuet, dans un discours mémorable, réaffirme, de façon plus brutale encore, la position, qui était celle de Paul dans l'*Épître aux Romains* [1], que tout pouvoir vient de Dieu. Tout pouvoir vient de Dieu, cela veut dire, en clair : Hitler vient de Dieu, Brejnev vient de Dieu. Point à la ligne.

Le courant chrétien est seulement l'un des confluent d'un énorme fleuve historique qui se constitue en Europe. Ce n'est qu'au XVIIe siècle que deux de ses éléments sont réactivés, et pas partout, seulement là où il se passe aussi autre chose. Je reconnais parfaitement l'importance de ce double apport, du point de vue où je me place. Premièrement, cette autre affirmation de Paul qui est aussi mon *Credo* : il n'y a plus de femmes, ni d'hommes, ni de Grecs, ni de Juifs, ni d'hommes libres, ni d'esclaves, nous sommes tous égaux. Avec cette ambiguïté chez Paul que nous sommes égaux ailleurs, non pas ici. C'est pourquoi, pour être égaux ici, il fallut attendre autre chose que le christianisme. Du second ingrédient il est beaucoup plus difficile de parler, comme de voir sa relation avec les phases antérieures. C'est l'amour. L'amour pour l'être humain en tant que tel, dans les autres cultures, et dans les temps anciens, cela n'existe pas. En Grèce, on aimait une personne dans la mesure où elle valait quelque chose. C'est une question de choix éthique, politique, historique, et là je me sens chrétien, c'est même le seul point où je me sente chrétien...

Maintenant, Jean-Pierre, ça m'étonne que vous ayez fait cette comparaison avec Blackwell et Kendall : vous dites que l'objet peut être absolument quelconque, c'est évident que l'objet ne peut pas être quelconque.

**Dupuy** : Je dis : chez Girard.

**Castoriadis** : Moi je dis : *chez la réalité*.

**Dupuy** : Ah ! d'accord, on ne parle pas de la même chose.

**Castoriadis** : Les textes, ce n'est pas mon fort. L'objet n'est pas quelconque, et le sujet et l'autre ne sont pas quelconques. Il y a une histoire, il y a une société et il n'y a pas d'objet qui puisse devenir enjeu d'une rivalité s'il n'est pas socialement institué. Ce qui veut dire que l'homme n'est pas un animal, que la femme n'est pas nécessairement objet de rivalité, ni l'argent. L'objet est socialement institué, ce qui fait toute la différence. Dans le discours que vous déployez, il y a des hommes qui sont de naissance pleinement des hommes, naturellement des hommes ; ils ont des désirs mimétiques et ils se trouvent devant des objets. Je crois entendre un économiste classique décrire la genèse de l'économie.

Les individus sont socialement fabriqués pour désirer telle chose et pour ne pas désirer telle autre. Si des objets deviennent enjeu de rivalité, c'est parce que l'institution de la société en question contient, informellement la plupart du temps, un mécanisme de rivalité. Si l'on ignore cet élément on dérive purement et simplement vers la psychologie banale.

**Girard** : Je ne donne jamais de bons points, ni aux uns ni aux autres.

Je parle de certains textes sacrés. Je ne me sens pas du tout concerné par ce que vous venez de dire sur la société instituée, sur l'histoire, sur l'absence ou la présence de rivalité ; dire que le symbolique, la transcendance, les institutions ont une histoire comprend forcément tout cela. Vous ne comprenez pas que je décris la genèse et la dégénérescence de l'institution sociale. Vous ne pouvez pas nier qu'il y ait des crises dans les sociétés, cela me suffit.

En ce qui concerne le religieux, l'erreur de l'histoire moderne c'est de tout penser en termes de croyances, alors que le premier primitif venu vous dira que la religion, c'est certains actes : les rites. À mon avis il ne faut pas attacher beaucoup d'importance au déisme ou à l'athéisme. D'autre part, le fait qu'il y ait dix-sept siècles de christianisme pendant lesquels rien ne change est très important. Justement, les chrétiens me reprochent de condamner le christianisme sacrificiel. Alors il vaut mieux savoir ce que j'ai écrit.

Nous sommes la seule société qui n'ait plus la sorcellerie dans ses institutions. Nous nous imaginons que c'est quelque chose de naturel de ne pas croire une sorcière, même lorsqu'elle dit : « je suis coupable, je suis une sorcière », mais nous sommes la seule société qui fasse cela. Le mot *Paraclet* dans saint Jean vient juste après une citation de l'*Ancien Testament* qui est la négation de la pensée magique : Je vais mourir pour que « s'accomplisse la parole qui se trouve écrite dans leur Loi : ils m'ont haï sans raison » [2]. Le judéo-chrétien révèle la haine sans raison, la haine sociale. C'est à ce moment-là que le Paraclet a parlé. Des phrases comme celle-ci sont, je crois, absolument uniques dans les textes religieux. Car tous les textes religieux sont toujours du côté des sacrificateurs contre la victime. Dans les mythes grecs, il y a toujours un élément de culpabilité, qu'il soit du côté de Dionysos ou d'Œdipe. Seuls la Bible et les Évangiles retirent cet élément, disent que la haine et la peur de Dieu, qui sont là, sont sans raison.

**Castoriadis** : Dans le mythe grec il n'y a aucune culpabilité, et c'est là sa grandeur. Personne n'est coupable.

**Girard** : Œdipe n'est pas une souillure ?

**Castoriadis** : Tout le monde sait qu'Œdipe n'est coupable que d'une façon tout à fait extérieure. C'est un des nœuds de la tragédie. Le sens profond des mythes grecs, c'est qu'il n'y a ni sacrificateurs ni victimes. Il y a une pitié universelle – *eleos* – : il n'y a pas de victimes.

**Girard** : La notion de destin est un succédané du sacré. Cette chaîne que je fais entre la peste, le parricide et l'inceste, la responsabilité au niveau de la cité tout entière, vous croyez que cette conjonction de significations se produit et que partout elle innocente ? Comment se fait-il que cette conjonction nous semble coupable au Moyen Âge, que là nous voyons des victimes et croyons à la culpabilité de ceux qui vivaient ce système de représentations ? Comment pouvons-nous dire que le mythe d'Œdipe est innocent ?

**Castoriadis** : Comment se fait-il qu'au Moyen Âge on le croit ? On le croit parce que le judéo-christianisme est une religion de la culpabilité.

**Girard** : On n'a pas cessé de le croire en Grèce, vous le croyez encore pour Œdipe, alors que pour le monde occidental, au moins, vous en êtes débarrassé.

**Castoriadis** : Comment ! ?

**Girard** : Bien sûr, puisque vous croyez que le mythe d'Œdipe c'est l'innocence.

**Castoriadis** : Vous ne comprenez pas ce que je dis, vous continuez à voir le mythe grec en termes de victimes.

**Girard** : Je ne continue pas, je suis le premier à voir le mythe d'Œdipe en terme de victimes. Ce type de système de représentation ne se forme pas sans qu'il y ait une véritable victime derrière.

**Boons** : Vous dites que nous avons une problématique de la victimisation, il me semble que dans notre siècle on ne fait pas que parler de victimes, on en fabrique beaucoup.

**Girard** : Je ne dis pas que les hommes sont meilleurs aujourd'hui. Je sais très bien que nous sommes des fabricants de victimes particulièrement efficaces. Mais nous sommes le seul monde où pour accuser les autres hommes, il faut montrer auparavant qu'ils sont des bourreaux, qu'ils font des victimes. La problématique victimaire, chez nous, est toujours déjà redoublée. Ce qui est caractéristique de l'histoire occidentale depuis que le thème de la persécution s'est répandu. Pour moi il s'agit d'expliquer certains faits de société fondamentaux. Si vous regardez chez les Chinois ou les Hindous, vous ne trouverez rien de ce genre.

**Lantz** : Tout ce qui a été dit ne tient pas compte d'une notion essentielle, il me semble, celle de péché. Le péché joue un double rôle. Il est à l'origine du sentiment de culpabilité dont on parlait tout à l'heure, mais il peut jouer aussi un rôle beaucoup plus pervers. Puisque nous sommes tous pécheurs, il faut aller jusqu'au bout du péché. « Pèche fortement », disait Luther. Ce qui peut conduire à une morale extrêmement cruelle et réaliste. Prenez l'attitude de Luther pendant la révolte des paysans ; il disait aux puissants et aux féodaux de l'époque : « tuez-les tous ». Comme si la destinée du pécheur, parce qu'il est pécheur, était de pécher jusqu'au meurtre. D'où la contradiction entre le « tu ne tueras point » et le fait que cela n'empêche pas de tuer. Ce qui est caractéristique de notre monde c'est, d'une part, une littérature qui est celle du péché, de la victime innocente, et, d'autre part, une réalité sociale dissociée de cette littérature, mais d'une certaine façon fondée par elle. En ce sens, c'est une civilisation terriblement dissociée, et une civilisation malheureuse, probablement pour cette raison.

**Girard** : Je suis d'accord avec la plupart des choses que vous dites.

Mais si on se réfère aux textes sacrés, on voit qu'ils parlent peu du péché au sens des Églises et beaucoup des victimes. Si vous prenez le texte de Matthieu sur le jugement dernier, il divise les boucs et les brebis. On dit, il fait des victimes, mais les boucs sont ceux qui n'ont pas donné d'eau, qui ne sont pas allés voir les victimes, qui n'ont pas soulagé les souffrants, etc. Le partage qu'on reproche au christianisme se fait en termes de ceux qui ont persécuté les victimes et de ceux au contraire qui les ont défendues. Pour en revenir à la notion de péché, il est évident que nous faisons beaucoup de victimes, et que nous savons travailler les textes de façon à en faire des instruments de culpabilité extraordinaires. Mais, à mon avis, ils ne sont pas culpabilisants en eux-mêmes.

**Castoriadis** : Vous dites que vous faites la genèse du social. Je dis que vous ne faites aucune genèse du social. Vous vous donnez subrepticement des individus et des objets déjà sociaux, et à partir de là, ça fonctionne. C'est tout. Il n'y a pas de genèse de la société. Pour que des individus puissent être en rivalité, ou en quoi que ce soit d'autre, il faut qu'ils possèdent déjà le langage.

**Girard** : J'ai d'abord parlé des animaux.

**Castoriadis** : Oui, alors là, nous sommes d'accord. Qu'est-ce qu'on a dit cet après-midi ? Les corvidés, les psittacidés sont mimétiques. Je ne pense pas que la société humaine soit le prolongement du mimétisme animal. Contrairement à vous, je pense que l'histoire de l'humanité ne fait pas que prolonger l'évolution...

**Girard** : Je n'ai pas dit : « ne fait que... »

**Castoriadis** : Eh oui ! Parce que tout votre mécanisme se fonde sur quelque chose que vous empruntez au singe. Je suis sûr que nous empruntons beaucoup de choses au singe, énormément de choses, mais c'est évident, il y a continuité et aussi rupture. Où est la rupture ? Il y a chez les animaux supérieurs des éléments très importants de mimétisme, et plus généralement, des comportements instinctuels. Au moment où apparaît l'espèce humaine telle qu'on la connaît, les comportements instinctuels sont, en gros, recouverts, brisés, mis en morceaux par l'émergence de quelque chose d'autre. Ce quelque chose d'autre qu'a acquis l'espèce humaine, c'est la psyché comme imagination radicale. C'est-à-dire, la folie radicale. Ce qui signifie que l'espèce humaine est radicalement inapte à vivre, et qu'elle aurait disparu si elle n'avait créé cette autre chose qu'est l'institution de la société. Comment, et pourquoi ? Ni comment ni pourquoi. On est en plein dans cette contingence qu'est la création de l'institution. C'est une illusion de croire qu'il pourrait y avoir une dérivation du fait premier de l'institution d'une société. L'institution d'une société n'est ni productible, ni morphogénérisable, ni rien du tout. Elle est création. Elle est une forme avec une matière, un *eidos*, qui surgit, et à partir de laquelle seule nous pouvons comprendre quelque chose et nous poser l'énigme de l'existence de cette forme. Cela, bien sûr, c'est « contingent ». Mais en vérité ce n'est pas contingent, c'est métacontingent. C'est-à-dire que c'est contingent pour nous en nous plaçant d'un point de vue que, dans notre société, nous ne pouvons pas éviter d'adopter. Point de vue qui consiste à prétendre que nous nous plaçons en dehors de la société et de l'histoire ; et contemplant tout cela de l'extérieur, nous pouvons dire : il n'y a aucune nécessité pour que l'*Homo erectus* devienne ceci ou cela. Or, il est évident que nous, dans notre société, ne pouvons pas éviter d'adopter ce point de vue extérieur, parce que nous vivons à l'intérieur de notre société, d'une société qui peut réfléchir sur elle-même et sur toutes les autres. Mais réfléchir ainsi est quelque chose de très récent dans l'histoire de l'humanité. Il y a, d'une part, 250 siècles où c'est impossible, et de l'autre, 5 ou 6 siècles. Nous ne pouvons pas éviter de penser ainsi, mais en même temps c'est vide. Cette contingence de l'institution de notre société est la condition même du discours sur sa contingence. Il y a là un problème de fondement qui est insoluble.

La plupart des peuples de l'histoire de l'humanité ne peuvent pas parler comme ça. C'est-à-dire, à nouveau, Jean-Pierre, les objets ne peuvent pas être n'importe quoi. Ces peuples sont dans leur clôture cognitive, informationnelle, organisationnelle. Leur monde est nécessaire, ils ne parlent pas en termes de métacontingence, parce que l'auto-relativisation de leur propre société n'a jamais eu lieu. Il existe pour eux une garantie de la validité de l'institution de la société, une représentation instituée de la sanctité de la société. Il y a contingence pour nous, mais pas contingence pour ceux qui sont à l'intérieur. Contingence pour nous à partir du moment où nous pouvons dire : les institutions des autres ne sont pas fausses, perverses ou mauvaises, mais les institutions des autres sont simplement d'autres institutions. C'est-à-dire, à partir du moment où nous avons déjà très largement relativisé notre propre institution.

De cette situation découle un problème politique important. Le fait que nous reconnaissons à chaque population le droit d'avoir les institutions qu'elle veut, le fait qu'il n'y ait pas de jugement de valeur méta-historique absolu, ne nous dégage nullement de la responsabilité de dire qu'il existe certaines valeurs qui ont émergé dans notre société et que nous croyons universelles. Responsabilité de choisir politiquement certaines valeurs que nous affirmons universellement, *urbi et orbi* ; qu'il ne faut pas massacrer les hommes, que les hommes doivent être égaux, etc.

Ce sont ces préoccupations politiques qui m'animent, et c'est pourquoi cette tradition que j'appelle gréco-occidentale m'est chère. Parce que c'est la seule dans laquelle je vois, en fait tout le monde l'a vu, la remise en cause de l'imaginaire institué d'une société, et la naissance d'un projet, très fragmentaire certes, de l'instauration d'une société autonome. Une société qui sait qu'elle ne peut pas vivre sans lois ni sans institutions, mais qui peut les remettre en cause lucidement, ce qui ne veut pas dire dans la transparence ou dans la clarté de la conscience cartésienne. Ce n'est que dans une société autonome que peuvent exister des individus autonomes, et vice versa.

Enfin, pour revenir à la contingence, l'institution d'une telle société sera contingente dans un autre sens encore. Pour la première fois dans l'histoire, elle aura à se donner des lois, en sachant qu'elles ne sont données ni par Dieu, ni par

la nature, ni par la raison. Pour les individus, assumer leur existence, leur égalité, assumer la nécessité de la loi, tout en sachant qu'elle n'a pas de fondement « transcendant », renvoie à autre chose qui est à mon avis le problème dernier : assumer qu'ils sont mortels, et qu'après la mort, il n'y a rien. De ce fait, la mort n'a pas de sens, et de ce fait, la vie n'a pas de sens. Et ce n'est que sur ce premier sol d'absence de sens que nous pouvons construire un sens quelconque pour nous, encore une fois dans la métacontingence.

La religion, la dimension sacrée de l'institution de la société, a toujours été la façon dont l'institution de la société donne à la psyché telle qu'elle la socialise, de la signification ou du sens, et la signification ultime donnée par la religion a toujours été donnée sous la forme d'une dénégaration de la mort. « Mort, où est ta victoire ? »... Presque partout... Le problème d'une société autonome est finalement celui-ci : est-ce que les hommes peuvent s'accepter comme mortels, comme vivant dans une contingence radicale ? Peuvent-ils, à partir de cette mortalité et de cette contingence, construire un sens pour eux autant qu'ils vivent ?

**Atlan** : Je voudrais simplement faire une petite remarque, presque de forme. Dans cette discussion, aussi bien Girard que Castoriadis sont amenés à parler du judéo-christianisme. Ce que je veux dire, c'est que le judéo-christianisme est une institution chrétienne qui...

**Castoriadis** : Judéo-chrétienne ?

**Atlan** : Non, chrétienne. Tout est là, si vous voulez. Toute association de deux choses est toujours une institution de la seconde. C'est une institution chrétienne qui a pour essence de réduire le judaïsme à une préfiguration du christianisme. Dans le judéo-christianisme, le judaïsme est une espèce de phantasme qui prépare l'annonce, le christianisme. Je n'ai rien contre le judéo-christianisme, simplement je ne voudrais pas qu'on confonde cela avec le judaïsme.

À titre d'exemple très révélateur, Girard disait tout à l'heure que dans notre société le statut des victimes a changé, au point que pour pouvoir victimiser quelqu'un il faut d'abord montrer que c'est un bourreau. Ceci, si j'ai bien compris, est perçu comme un progrès, une démystification ou une désacralisation, ou du moins comme une levée de la méconnaissance des mécanismes victimaires. On trouve ce phénomène, sous une forme retournée, à la limite caricaturale, non seulement dans des sociétés directement judéo-chrétiennes, au sens où vous employez ce terme, mais aussi dans des sociétés implicitement chrétiennes, comme la société soviétique, où il est interdit de se déclarer opposé à quelqu'un sans montrer d'abord qu'il est un agresseur. Même si c'est évidemment faux, et si c'est tout le contraire. Sans vouloir prendre un exemple politique trop récent, il y a eu un accord de paix qui a été signé il n'y a pas très longtemps. Les gens qui sont contre cet accord de paix, pour des raisons tout à fait honorables, parce que cet accord n'entre pas dans leurs visées politiques, par exemple, ont donc le droit de dire : « nous sommes contre pour ceci ou cela... » ? Mais non, il leur faut d'abord montrer que cet accord de paix est en réalité un acte de guerre. Ce n'est qu'une fois qu'ils ont pu montrer cela qu'ils ont le droit de se dire contre.

À mon avis, ce n'est pas une levée de la méconnaissance ; c'est une méconnaissance encore plus grande, qui renvoie au rôle ambigu qu'a joué le christianisme dans cette société. Méconnaissance qui repose sur l'ignorance d'un certain rapport à la loi, que je trouve par contre dans le judaïsme. Rapport à la loi qui, du point de vue où vous vous situez, a l'air tout à fait farfelu et invraisemblable : il conserve une responsabilité absolue par rapport à la loi, mais pourtant évacue toute culpabilité. Un rapport à la loi où les individus ont une responsabilité totale comme s'il s'agissait de leur propre salut, tout en sachant qu'il ne s'agit pas de leur salut, puisqu'en réalité il s'agit d'une responsabilité par rapport à ce qui n'est pas eux. L'exemple le plus spectaculaire de cela est un exemple talmudique donné à propos de la responsabilité d'un propriétaire à l'égard de dégâts causés par son bœuf dans le champ du voisin. Il est donné comme le prototype du rapport de l'individu à la loi. Il n'existe pas par rapport à mes propres actes, mais par rapport aux actes de mon bœuf. Ce qui implique bien que je suis responsable puisque je paye les dégâts causés par mon bœuf, mais d'une responsabilité qui exclut toute culpabilité, puisque je ne suis pas coupable

de ce que fait mon bœuf.

Cette relation à la loi non seulement n'exclut pas mais implique nécessairement une relation au sacré, à la divinité, qui est tout à fait différente de celle que nous présente Castoriadis comme allant de soi, comme une obligation évidente : si la loi vient de Dieu, alors... Non, ce n'est pas comme ça, le Dieu dont il s'agit dans Le discours de Castoriadis est celui de la théologie chrétienne, alors que le Dieu de là-bas est un autre Dieu. Je pense personnellement qu'il n'y a pas qu'un seul Dieu. Il y en a une multitude, et chacun implique une relation différente avec ceux qui se réclament de lui. Ce genre de rappel n'ajoute rien à la discussion ni dans un sens ni dans l'autre, peut-être qu'il en retranche quelque chose des deux côtés. Mais... voilà.

**Mouchot** : Castoriadis, vous avez commencé par reprocher à Girard de se donner des hommes déjà socialisés, subrepticement, avez-vous dit. Puis dans votre propre démarche vous vous êtes donné un homme rigoureusement non socialisé, fou même. Et comme cela ne pouvait pas tenir, vous l'avez socialisé par une institution originale, originaire, que vous avez posée comme ne pouvant pas être conçue, comme impensable. Problème insoluble, et qui pourtant ne supporte que deux solutions possibles. Une solution donnée de l'intérieur, l'autre de l'extérieur. Vous avez continué comme si la solution avait été fournie de l'intérieur, alors que, vous l'avez dit, la réponse ne peut pas être donnée. Une solution venant de l'extérieur de la société est en parfaite contradiction avec la pseudo-genèse que vous avez faite, qui n'est pas une genèse du tout, mais, il vous fallait bien parler... Alors, je ne sais si ce n'est qu'une boutade, mais au moment où vous vous êtes donné ces hommes, ces psychés folles, il suffisait d'introduire la *mimésis* de Girard pour obtenir, de l'intérieur, une solution à votre problème, une institution sociale.

**Dupuy** : Je voudrais revenir à la question de Claude Mouchot. Il y a un malentendu ; selon moi, c'est l'inverse que Castoriadis reproche à Girard, de prétendre se donner des individus non sociaux, des singes évolués si l'on veut, et de prétendre produire le social à partir de ces individus non sociaux. Alors qu'il prétend, lui, Castoriadis, ce qui semble banal – mais, dit-il, c'est là toute la complexité du problème –, qu'on ne peut penser la société qu'à partir d'elle-même, et que si l'on considère les individus comme ayant chacun en eux la société tout entière. Ce que finalement Girard ferait aussi, mais malgré lui, malgré son système.

Quoi que vous disiez tous les deux, je ne vois pas d'incompatibilité profonde entre vous sur la question de la contingence. Par contre, là où je commence à voir une différence radicale entre vous, mais qui m'étonne de votre part, Castoriadis, c'est sur la question suivante. Vous avez opposé la création à la morphogénèse. Il est vrai que la théorie girardienne est une théorie morphogénétique, tandis que vous avez une théorie de la création qui n'est pas une théorie de la morphogénèse.

La question que je vous pose est la suivante. Je connais votre estime et votre intérêt pour les travaux d'Atlan et de Varela, qui s'inscrivent dans le cadre de théories purement morphogénétiques – certes, pas de la morphogénèse sociale, mais tout de même. Dès lors, comment se fait-il que vous vous soyez intéressé à ces théories de la morphogénèse, et quels liens voyez-vous entre elles et vos propres travaux, puisque vous vous refusez à avoir une théorie morphogénétique ?

**Castoriadis** : Bien sûr, ce n'est pas simple. Premièrement, en ce qui concerne la contingence et pour en finir, j'ai lu Girard et je respecte ses croyances. Mais il y a chez lui une double croyance fondamentale, la croyance en Dieu et la croyance en la Science. Comment il les concilie, je ne le sais pas, c'est une autre histoire. À partir de là, et à partir du moment où il parle de déterminisme et d'évolution, il n'y a plus de place ni pour la contingence ni pour la métacontingence, sinon une place contingente, accidentelle. Au sens où Hegel, au détour d'un paragraphe de la préface de la *Philosophie du droit*, affirme que tout ce qui est réel est rationnel, que tout ce qui est rationnel est réel, et, ajoute-t-il, ce qui n'est pas rationnel dans le réel est accident, illusion, erreur, etc. Or la totalité de l'histoire est glissée dans cet ajout, dans cette petite phrase. De cette façon contingente, Girard reconnaît la contingence.

Pour moi, c'est tout à fait autre chose. Nous vivons jusqu'à nouvel ordre dans un univers qui est peut-être bien sorti d'un « Big Bang », et qui est tel qu'il est parce qu'au départ ont été placées, dans l'urne de Blackwell et Kendall, surtout de la matière et très peu d'antimatière, dans une proportion de 10-40. Dans une autre évolution où la proportion aurait été égale, nous ne serions pas ici ce soir. Il y a quand même une différence importante entre nous !

**Dupuy** : Je dis non, en distinguant deux Girard...

**Castoriadis** : C'est la multiplication des pains !

**Dupuy** : ...le Girard qui joue le jeu de l'épistémologie de grand-papa, du déterminisme, etc., et le Girard qui, malgré lui peut-être, produit une épistémologie différente de celle dans laquelle il imagine travailler.

**Girard** : Non ! Nous allons arriver à la confusion qui a eu lieu hier à propos de Varela. Varela s'intéresse à la morphogénèse, mais qu'est-ce que cela signifie pour lui, à juste titre, que de dire d'un champ qu'il peut être scientifié, rendu scientifique ? C'est forcément faire un pari sur des relations déterminées. Un point c'est tout. Il y a un élément morphogénétique dans mon système mais il n'exclut pas le déterminisme.

**Livet** : Je voudrais demander à Girard quels rapports, quelles médiations il établit entre les textes et la réalité ?

**Girard** : Contrairement à la plupart des interprètes actuels, je pense que les textes littéraires et certains documents sont capables de vérité, même s'ils sont mystifiés. Pour reprendre l'exemple de tout à l'heure, si on nous dit dans un texte que des lépreux ou des Juifs ont été tués parce qu'ils sont coupables de la peste. Nous savons dans ces textes reconnaître le vrai du faux, mais la fausseté même de certains éléments nous assure de la vérité de certains autres. Parce que c'est une fausseté caractéristique d'un certain type de mensonge.

**Livet** : Ma question n'était pas : est-ce que le texte est faux, vrai, mystificateur, mais plutôt : il y a des textes et d'autres modes de réalités sociales, quels rapports et quelles différences faut-il voir entre les uns et les autres ?

**Girard** : Je dis des mythes qu'ils construisent la réalité. Le mythe est une causalité magique à partir de laquelle s'installe une vision du monde. Mon intérêt est de montrer que, si on conçoit cette construction mythologique à partir du mécanisme victimaire, on arrive à expliquer mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici toutes sortes d'institutions et de croyances, qui sont communes à quantité de sociétés primitives. On peut montrer aussi pourquoi certaines divergent des autres, c'est l'aspect morphogénétique dont parlait Jean-Pierre. On peut montrer que de nombreuses institutions rituelles comportent des éléments variables, des éléments ambivalents de sacré, de pouvoir, de sacrifice. Selon les sociétés, certains seront actualisés, le sacrifice chez les Aztèques, la royauté chez d'autres... Ces institutions ont une même genèse, et pour des raisons de bifurcation analogues à celles dont on parlait aujourd'hui, elles virent soit vers le sacrifice proprement dit, soit vers des formes de technique, soit vers certaines formes de pouvoir politique, mais toujours elles sont liées à des constructions de la réalité qui sont les mythes.

**Castoriadis** : Vous avez dit qu'il n'y a pas de contingence dans votre système, Jean-Pierre prétend le contraire. Mais il a pris la parole pour vous, et peut-être malgré vous ?

**Girard** : J'ai longtemps cru à la contingence, et les trois quarts de mes recherches ont été faites dans cet esprit. Mais la chose vraie que vous dites à mon sujet, c'est que je suis chrétien, je crois en Dieu et en la Science.

**Castoriadis** : Donc, Jean-Pierre a tort.

**Girard** : Non, il a parfaitement raison au niveau de la morphogénèse.

C'est-à-dire que la désignation de la victime est contingente ou arbitraire, si vous préférez. Au sens où n'importe qui aurait pu faire l'affaire. En ce sens, certes il y a contingence, mais simultanément l'explication de la crise est parfaitement déterministe. Si je dis non, il n'y a pas de contingence, c'est au sens philosophique du terme. La place de la contingence dans les affaires humaines, c'est une question philosophique, question ultime. À mon avis, pour le travail scientifique et intellectuel, les questions ultimes n'ont presque jamais d'intérêt. Elles ont un intérêt personnel, moral... Et il faut parler de la morale. Mais quand nous parlons comme nous le faisons à l'heure actuelle, c'est-à-dire pour éviter certains sujets essentiels – car la morale est un sujet essentiel, n'est-ce pas ?, les questions ultimes sont sans intérêt aucun.

**Scubla** : En écoutant Castoriadis, je pensais à un livre de Bertrand de Jouvenel sur le pouvoir. Il tente de démontrer que c'est à partir du moment où la société se croit être à l'origine de ses lois, à partir du moment où ces lois deviennent contingentes, qu'on assiste à la naissance d'un pouvoir de plus en plus absolu...

*(Entre-temps, R. Girard demande une cigarette à C. Castoriadis.)*

**Dupuy** : C'est la thèse de Mauss sur la réconciliation par l'échange économique.

**Une voix** : Exactement !

**Milgram** : Il n'en reste pas moins que c'est extrêmement nocif. Je supporte depuis deux heures la fumée des autres, et c'est vraiment très pénible.

**Une voix** : Ouvrez la fenêtre !

*(On sort.)*

---

[1] Saint Paul, *Épître aux Romains* 13, 1.

[2] Saint Jean, 15,25.