

<http://collectiflieuxcommuns.fr/?249-existence-personnelle-et>



# Existence personnelle et institution social-historique

- Documents extérieurs - L'autonomie groupale : l'autogestion - Analyse, pédagogie et psychothérapie institutionnelle -



Date de mise en ligne : dimanche 27 septembre 2009

---

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

---

# EXISTENCE PERSONNELLE ET INSTITUTION SOCIAL-HISTORIQUE : UNE REFLEXION A PARTIR DE C. CASTORIADIS.

Par CATERINA REA

## Introduction

« L'institution présuppose l'individu ; elle ne peut exister que si des individus fabriqués par elle la font exister. Ce cercle primitif est le cercle de la création ».1 C'est par cette figure paradoxale, mais irréductible à une circularité vicieuse, que C. Castoriadis nous invite à penser l'articulation des individualités et de leur insertion dans un monde social et culturel. Figure paradoxale donc car elle se base sur la présupposition d'une condition sociale, d'une appartenance à la trame collective qui, en tant qu'auto-création, se présuppose toujours elle-même. Or, ce n'est que dans ce cercle que nous pensons et que nous sommes, que nous nous trouvons toujours déjà. Ceci signifie qu'il n'y a pas de point de vue de surplomb, de pensée déracinée et qui ne soit pas quelque part 'contaminée' par des significations socialement instituées. Mais ceci veut dire surtout qu'il n'y a pas d'individu préalablement isolé, qui pourrait se constituer comme un sujet absolu, immédiat et dès lors externe à tout lien à tout lien social.

La perspective de notre analyse sera celle d'une phénoménologie de l'insertion culturelle et sociale visant à saisir, dans le processus même de la socialisation, le moment génétique de tout être personnel. La notion fondamentale que nous essayerons de mettre à l'oeuvre est celle d'institution en tant que dynamisme formateur qui nous permet de concevoir l'articulation voire l'entrelacement du plan individuel et public. Outre à la pensée castoriadienne du cercle de la création et de l'inhérence social-historique, nous faisons référence ici à la philosophie de l'institution de Merleau-Ponty telle qu'il la développe dans ses cours de 1954-1955. Merleau-Ponty présente en effet l'institution comme la tension qui structure les formes de notre existence. C'est en elle et par elle que les événements multiples de notre expérience font sens et donnent lieu à une histoire.

La fécondité de cette démarche consiste dans la mise au point d'une telle notion autant dans la compréhension de l'existence individuelle formant une « histoire personnelle » que dans l'articulation des événements « ouvrant un champ historique qui a unité ».3. Une telle notion permet ainsi d'articuler et d'entrelacer les deux plans, de les tenir ensemble en montrant leur caractère inséparable. Aucune coupure entre institution privée et publique "4 - affirme clairement Merleau-Ponty dans ses notes de cours.

Dans cette direction, nous devons distinguer deux conceptions de l'individualité : l'une comme existence privée et solitaire, prétendument capable de se posséder immédiatement, de disposer d'elle-même en tant qu'être isolé et détaché de toute appartenance socio-historique, l'autre comme individu social et dynamique qui ne peut, en revanche, se développer qu'en s'articulant avec le mouvement d'une histoire collective et culturelle au sein de laquelle des significations et des valeurs ont déjà été instituées. C'est bien entendu vers ce deuxième sens que l'analyse de l'institution nous conduit. « L'individu (les individus) est institution, institution une fois pour toutes et institution à chaque fois autre dans les différentes sociétés ».

L'homme s'insère ainsi dans l'horizon de la « polis », dans l'institution culturelle et collective en dehors de laquelle il ne peut pas s'apparaître ni parvenir à soi-même. Penser le rapport qui lie individu et société selon cette circularité productive et créatrice signifie concevoir la trame de l'institué dans laquelle nous sommes insérés en tant que condition originellement plurielle de l'homme, à la fois comme l'expression et présupposé de tout espace proprement social. L'entrelacement de l'institution dégage l'aspect praxique et l'interaction du plan individuel et public.

Dans ces pages, nous essayerons d'articuler la lecture phénoménologique du processus d'institution et de l'insertion collective avec ses implications anthropologiques envisageant les différentes modalités d'appartenance culturelle et sociale. Le maintien de cette tension nous permet de révéler, dans toute formation historique, le caractère intrinsèque du dynamisme de l'auto-altération en soulignant pourtant le fait de son occultation auprès de la plupart des sociétés données. Au-delà d'une telle tendance, il s'agit ici de dégager la composante critique et instituante par laquelle une formation socio-culturelle parvient à mettre en question l'exclusivité de sa propre auto-référence et à rompre la clôture qui la renferme dans l'ordre établi.

Une telle perspective nous permettra peut-être un regard critique sur notre époque et sur le phénomène de la globalisation qui la caractérise. Ce phénomène, complexe et difficilement définissable, semble souvent se traduire dans Â« le renversement de cette formation déterminée de l'individu social et de l'espace public Â»<sup>5</sup>. On assiste ainsi au Â« triomphe du privé Â»<sup>6</sup> qui, en soustrayant l'individu de son existence proprement sociale, le situe dans la multitude a-historique et homogénéisant du Système global.

### 1. L'entrelacement de l'institution

En tant qu'il est déjà façonné par l'institution sociale, l'homme - tout homme individuel - est lui-même institution, Â« un fragment ambulant Â»<sup>7</sup> de celle-ci. Un tel constat apparaît ici comme intrinsèque à la structure du cercle de la création par lequel la trame collective et plurielle de l'institution se présuppose toujours elle-même. De cette présupposition de la socialité à son instauration témoigne la structure du langage, forme exemplaire de l'institution. Â« Qu'est-ce qui signifie que nous avons derrière nous l'institution ? Je ne pourrais pas dire ce que je dis, s'il n'avait pas déjà été institué un rapport entre nous qui s'inscrit dans le champ relationnel. Je parle dans ce champ (...). Le langage que nous utilisons a été produit, en partie, derrière nous, nous parlons dans le langage, habitons le langage qui a déjà été institué Â»<sup>8</sup>. C'est donc dans son caractère actif et praxique que la création sociale précède elle-même et le champ relationnel au sein duquel toute individualité se trouve déjà insérée. Par ce devancement structurel, le cercle de l'institution dégage l'interpénétration du plan singulier et du plan collectif - pourtant jamais réductibles l'un à l'autre - formant la trame originellement et intrinsèquement plurielle de la condition humaine.

C'est bien dans ce sens qu'il faut entendre l'affirmation castoriadienne selon laquelle la création historique et sociale est bien une création ex nihilo, mais non pas in nihilo ou cum nihilo, car la production du nouveau et le caractère inédit de l'espace public de la polis dispose déjà du matériel qu'elle-même ne cesse pourtant de produire. Or, il Â« s'agit bien d'un cercle mais qui n'est pas vicieux car c'est le cercle de la création historique. Les politai grecs ont-ils créé la polis, ou la polis les politai ? Cette question est absurde précisément parce que la polis ne peut avoir été créée que par l'action d'êtres humains qui étaient, pour la même raison, en train de se transformer en politai Â»<sup>9</sup>. Le 'en train de' du dynamisme formateur montre que la production de la sphère sociale - de ce que Castoriadis appelle le collectif anonyme - s'enracine et renvoie aux individus qui la composent et qui la font être par leur activité collective et instituante. Encore une fois donc l'institution présuppose l'institution et la création présuppose la création. Elle ne s'opère en effet qu'en s'incarnant dans les individus sociaux et dans des Â« significations disponibles Â» qui sont déjà collectivement instituées.

C'est dans ce sens que nous pouvons conclure que l'individu est institution : il s'agit d'approfondir cette thèse pour en expliciter toutes les implications, mais aussi pour en révéler les limites internes qui empêchent dès lors la sphère publique de se muer en une sphère omni-englobante et homogène qui résorberait et annihilerait la pluralité individuelle. Comment expliquer dès lors cette trame et rendre compte de son entrelacement ? Nous soulignons à ce propos que l'individu est lui-même le porteur d'une histoire personnelle, d'un processus de reprise et de formation de soi. Dans cette direction, Merleau-Ponty remarque dans ses notes de cours que Â« la personne elle-même [doit être] comprise comme institution, non comme conscience de... Â»<sup>10</sup> et que c'est à partir d'une telle structure que - loin de s'opposer à l'institution historique et collective - elle s'y insère et l'habite activement par la médiation d'un réseau symbolique de renvois. L'individu est donc dynamisme se faisant et s'instituant par son propre agir, par sa capacité praxique en interaction constante et structurelle avec un monde socialement institué qui, à son tour, le façonne.

Dans un texte consacré à Merleau-Ponty Castoriadis lie la figure de l'individu originellement socialisé, fabriqué par l'institution avec l'idée d'une institution individuelle. Celle-ci est comprise comme la reprise incessante de toute son existence, de l'ensemble de son expérience, jusqu'à son étayage : « toute son histoire, sa pensée, sa langue, son sexe, son monde - bref, son 'institution personnelle', si nous osons nous permettre cette expression »<sup>11</sup>. Cette histoire singulière qui apparaît comme profondément enracinée et entrelacée avec « l'institution social-historique qui (...) fait exister chacun comme individu »<sup>12</sup>. Dans l'Institution imaginaire de la société, Castoriadis s'efforce déjà d'entrelacer le plan individuel et le plan collectif. Contre toute perspective solipsiste, voire contre ce qu'il appelle l'« égologie insurmontable »<sup>13</sup> de la philosophie héritée, il saisit la genèse du sens et l'émergence perceptive au point de croisement de l'histoire subjective et de la trame sociale déjà partagée. « Cette émergence de la perception et de la chose dans l'histoire du sujet ne peut jamais être pensée uniquement dans la perspective psychogénétique - ou plus généralement, idiogénétique, comme production, création, maturation, découverte de ou par un sujet propre et singulier (idion) (...). L'émergence de la perception et de la chose ne peut être pensée que dans une perspective sociogénétique ou koinogénétique (koinos, commun, partagé) »<sup>14</sup>, donc comme référence et insertion dans un sens présumé et publiquement établi.

Penser le thème de l'institution signifie dès lors concevoir l'existence singulière comme activité, capacité praxique et pouvoir formateur visant le monde dans lequel il s'insère comme la trame sédimentée et ouverte d'un sens toujours à faire. C'est ainsi que l'activité instituante donne forme à l'interaction de l'homme et du monde. Une telle réflexion nous conduit ainsi Castoriadis vers une prise en compte de l'imaginaire comme le signe et le trait de la condition humaine permettant d'articuler les deux dimensions de l'institution : imaginaire collectif à la fois créateur et dépositaire des significations culturelles et social-historiques et l'imagination de la psyché singulière façonnée, voire partiellement socialisée par le premier.

Ici se dégage pourtant la limite intrinsèque de la socialisation qui garde l'irréductibilité de la sphère singulière au collectif : le caractère pré-social de la monade psychique, noyau profond et impénétrable de toute individualité. C'est dans ce sens que le rapport de l'existence personnelle et de la dimension sociale maintient sa tension féconde et par là un écart dans l'entrelacement des deux plans. Le relief de cette limite de la socialisation concernant la psyché comme le fond naturel de l'individualité instituée ne conteste d'ailleurs pas la figure du cercle et de la créativité socio-culturelle. L'écart et le déphasage de la singularité psychique à l'égard du social-historique apparaît, en revanche, comme ce qui permet et rend possible la constante altération de celui-ci en laissant toujours ouvert et inachevé le champ praxique et dynamique de l'institution et toute création culturelle, sociale voire politique. Or, c'est seulement par une telle tension constante et irréductible entre les deux plans que l'espace collectif garde son caractère pluriel et multiple.

En effet, dans leur noyau singulier, les individualités ne sont pas résorbées ni complètement plaquées sur la sphère collective. Ici réside la possibilité d'une prise de distance des individus vis-à-vis de l'institution qui les a fabriqués et qu'à leur tour ils ne cessent de façonner et altérer. Encore une fois, la rupture et le changement opérant dans l'écart du singulier et de l'institué et ouvrant la production nouvelle du sens s'accomplissent au sein du cercle de création. « Cette rupture implique que ces mêmes individus qui ont été fabriqués par leur société, qui en sont les fragments ambulants, ont pu se changer essentiellement, ont pu se créer les moyens de mettre en cause et en question les institutions dont ils avaient hérité, les institutions de la sociétés qui les avaient formés eux-mêmes - ce qui est allé de pair avec un changement essentiel de tout le champ social institué »<sup>15</sup>.

### 2. La tension de l'instituant et de l'institué

Dans cet enchevêtrement de l'institution personnelle avec le processus d'une histoire collective semble se situer l'émergence du phénomène culturel, son expression et son évolution. Histoire, culture et société façonnent les êtres humains qui à leur tour façonnent ces dimensions et les transforment. Or, l'affirmation de l'insertion dans un espace public et pluriel apparaît irréductible à la pure identification avec la concrétion de l'institué, à l'adhésion à un ordre établi et à la structure de sa répétition. Il s'agit alors de penser cette appartenance à la sphère socio-culturelle

différemment de la simple identification a-problématique et passive aux formes données de l'institution dans lesquelles elle risque pourtant toujours de glisser. Toute stabilité de la société donnée exige ainsi la référence au dynamisme qui la fait être et qui la tient en vie. L'institution se présente dès lors comme un processus toujours ouvert et comme la tension de deux moments jamais coïncidant et réductibles l'un à l'autre. C'est ainsi qu'elle articule sans cesse l'institué, c'est-à-dire des sédimentations de significations ou des normes établies au fil d'une histoire qui nous précède, et l'instituant, le pouvoir proprement formateur grâce auquel seul l'institution peut ouvrir un avenir, évoluer, se développer, voire poser des significations nouvelles.

Dans la figure de ce décalage qui marque la temporalité intrinsèque de ce dynamisme nous retrouvons le propos merleau-pontien des notes de cours de 1954. « On entendait par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences aurons sens, formeront une suite pensable ou une histoire - ou encore ces événements qui déposent en moi un sens non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir »<sup>16</sup>. Reprise et dépassement sont les moments fondamentaux de ce dynamisme : la présupposition d'un sens déjà disponible, « l'institution comme établissement »<sup>17</sup>, contient - pour le dire avec C. Lefort - « la possibilité de la réactivation de la force instituante »<sup>18</sup>.

L'entrelacement de l'individuel et de la trame collective que nous avons essayé dès le début de tenir ensemble au sein du cercle de la création implique ainsi la tension de l'instituant et de l'institué, tension qu'à tout moment traverse et anime la co-pénétration des deux sphères. Si en effet toute relation de l'individu à l'espace social et collectif, toute coexistence des hommes investit et présuppose le rythme de l'institution, celle-ci ne se traduit guère dans la matérialisation des oeuvres accomplies. Dans cette direction, il « ne peut pas être question (...) d'une société qui coïnciderait intégralement avec ses institutions, qui serait extrêmement recouverte, sans excès (...). Il y a toujours distance entre la société instituante et ce qui est, à chaque moment, institué - et cette distance n'est pas un négatif ou un déficit, elle est une des expressions de la créativité de l'histoire, ce qui l'empêche de se figer à jamais dans la 'forme enfin trouvée' des rapports sociaux et des activités humaines, ce qui fait que la société contient toujours plus que ce qu'elle présente »<sup>19</sup>. Cet excès et cette distance que l'institution ouvre en son sein s'expriment dans la capacité réflexive et auto-critique qui seul rendent possible la praxis et inter-action continuelle des individus et de l'espace collectif.

Si du point de vue phénoménologique de l'analyse de l'institution et de l'insertion sociale les deux moments apparaissent inséparables, une telle articulation est le plus souvent oubliée, cachée, voire refoulée dans le processus concret de la formation identitaire des sociétés et leurs repères imaginaires et culturels. Ici se manifeste l'ambiguïté intrinsèque au cercle de la création dont la clôture, essentielle à son caractère circulaire et auto-institué, est toujours sur le point d'oublier et de recouvrir le dynamisme et le déphasage qui l'habite. Ce dynamisme est celui de l'histoire travaillant et altérant toute société qui à son tour le façonne. Dans ce sens, remarque Castoriadis, l'« histoire humaine est création ; ce qui veut dire que l'institution de la société est toujours auto-institution, mais auto-institution qui ne se sait pas comme telle et ne vaut pas se savoir comme telle »<sup>20</sup>. En dehors de la prise en compte de sa dimension praxique, active et formatrice, l'institution tend à se figer dans la prétention de coïncider pleinement avec l'ordre établi, à s'identifier avec elle-même de manière passive et a-critique. La clôture devient ainsi clôture de sens, repli sur les croyances partagées voire refus de tout contact avec la différence, avec tout ce qui, de l'intérieur avant même que de l'extérieur, la questionne et l'altère.

Une telle tentation est celle des sociétés closes qui absolutisent leur identité en dissolvant tout espace véritablement pluriel et relationnel dans l'unité prétendument homogène d'une adhésion totale et intense aux significations culturelles qui leurs sont propres. Une telle structure finit ainsi par résorber la tension féconde et créatrice de l'existence individuelle et du champ collectif qui seul permet de déployer la réflexivité et la capacité auto-critique et d'ouvrir un pouvoir proprement instituant. Or, si au sein du cercle de la création, la socialisation s'avère comme une structure anthropologique indépassable et qu'elle exige une certaine participation aux formes collectivement façonnées, toute réalité sociale n'est pourtant pas équivalente. Le type de socialisation que nous avons essayé

jusqu'ici de développer reconnaît le caractère intimement pluriel de l'espace public, à savoir l'activité questionnante, critique qui rend possible l'auto-institution, la tension créatrice qui se relance soi-même et sans cesse s'altère. Une telle structure ne serait concevable que comme tension entre le pôle singulier et le social qui s'interpénètrent, s'enchevêtrent sans jamais pour autant s'identifier ni fusionner. Â« Seulement si nous pensons le multiple, le pluriel en tant que 'coexistence originaire de diversité irréductibles' nous pouvons penser la création sociale des significations comme absolument non référée à un sujet, comme production d'un collectif anonyme, pluriel à plusieurs voix, comme un chœur non réductible à un sujet unique, et nous pouvons penser aussi (à côté de ce collectif pluriel, en tant que champ relationnel) l'individu comme sujet non réductible Â» 21.

C'est donc l'ambiguïté même du cercle de la création qui semble poser ici une limite à la socialisation, en ouvrant ainsi l'écart Â« qui constitue l'autonomie individuelle Â»22 et par là aussi celle du collectif. Or, le mouvement vers l'autonomie, noyau fondamental de la pensée castoriadienne, ne peut trouver en effet de réponse Â« que simultanément au plan collectif et au plan individuel Â»23.

L'insertion ou l'inhérence socio-historique exige dès lors constamment l'effort critique et réflexif afin que l'institution ne soit pas pétrifiée ou figée dans les cristallisations de l'institué. C'est dans cette direction que Castoriadis souligne la Â« déhiscence interne Â»24 à toute société critique qui la rend capable de prendre distance à l'égard d'elle-même voire de retrouver la force instituante de la collectivité. Or, sans une telle démarche, sans une telle altération constante de soi, non seulement il n'y aurait plus d'espace pour la créativité et la productivité du nouveau, mais non plus pour une véritable coexistence avec une altérité. Â« C'est pourquoi le mouvement vers la reconnaissance de cette altérité essentielle commence en même temps et avec les mêmes motivations profondes que le mouvement vers la rupture de la clôture de la signification, c'est-à-dire vers la mise en question de l'institution donnée de la société Â»25.

La société critique et autonome reconnaît dès lors le caractère non absolu des significations qu'elle institue. De même, elle n'avance pas la prétention de s'y identifier de manière immédiate et pleine en niant par là tout ce qui lui serait différent. Castoriadis exclue ainsi que tout rapport réflexif à l'égard des significations imaginaires sociales se comprenne selon les catégories de la nécessité et de la contingence. Une telle alternative finirait en effet par figer ce rapport entre une clôture radicale et solipsiste, exaltation narcissique de sa propre spécificité renfermée sur elle-même, et un relativisme qui dissoudrait toute trame sociale et toute insertion proprement réfléchie et donc instituante et créatrice. Or, Â« l'idée que les significations sociales sont, dans leur être ainsi défini, nécessaires est allée de pair, historiquement, avec l'équivalent d'un solipsisme social-historique : (...) notre société est la seule vraie ou société par excellence, les autres ne sont pas vraiment, sont moins, sont dans les limbes, sont en attendant d'être - d'évangélisation. De même, l'idée que les significations sociales sont simplement contingentes semble bien à la base de la décomposition progressive du tissu social dans le monde contemporain Â»26.

Le cercle de la création semble impliquer dès lors un équilibre difficile : la rupture de la clôture de signification qui inaugure la mise en question de notre institution en ouvrant par là la compréhension des autres et de leurs modes d'être n'impose pas pour autant de sauter au-dessus de cette institution ou de l'abandonner, car ce n'est au fond qu'en elle et par elle que la démarche critique est née et devenue possible. La lutte contre la xénophobie et contre toute haine de l'autre, ne se traduit jamais, pour Castoriadis, dans la relativisation de ce qu'il définit, en revanche, comme Â« le seul projet politique défendable, le projet de la liberté universelle Â»27, à savoir celui d'une société démocratique et autonome.

Toute société, toute formation historique est structurellement traversée par le dynamisme de son institution, c'est-à-dire par la temporalité du changement et de la productivité du nouveau. Dès l'origine, elle est décalage à l'égard de soi, dédoublement de l'instituant et de l'institué, donc, auto-altération au sein du cercle de la création. Etre origine de soi, être autonome n'entraîne pas l'homogénéité d'une identité uniforme et ressaisie, mais la non-coïncidence, l'écart voire la présence d'une différenciation intrinsèque et constitutive. Â« L'origine, la cause, le fondement de la société est la société elle-même, comme société instituante ... Â»28. Cette reconnaissance implique

la capacité de Â« se voir comme création, source de son institution, possibilité toujours présente d'altération de cette institution ; se connaître comme toujours plus et toujours aussi autre chose que ce qu'elle est Â»<sup>29</sup>. Reconnaissance donc que son identité n'est jamais pure ni immédiatement saisissable. En tant qu'institution, l'origine du social se soustrait ainsi au mythe de la pureté et de la possession directe, qui prétendraient la figer dans la forme d'une unité organique et substantielle, immuable et par là insurmontable.

### 3. Refus de l'institution et fixation identitaire

C'est précisément une telle 'logique' refusant l'échange et toute altération qui est à la base de toute forme de nationalisme, de fondamentalisme mobilisant des appartenances, des groupes et des communautés qui se veulent naturels et qui rejettent, excluent ou réduisent toute altérité. Le dit clairement aussi la philosophe 'yougoslave' Rada Ivekoviæ dans un texte consacré au drame des Balkans. Â« L'idéal nationaliste, fondamentaliste et communaliste, c'est de ne pas avoir à passer par l'autre (...) pour atteindre son origine ; c'est-à-dire pour naître par soi-même et en isolement complet. C'est un autisme social-historique... Â»<sup>30</sup> qui, par le rejet de tout rapport constitutif avec un autre que soi, refuse la figure dynamique et plurielle de l'espace collectif, son altération continue, bref toute distance critique et réflexive à l'égard de l'institué. R. Ivekoviæ utilise ainsi la catégorie d'autisme pour indiquer la fixation monadique de l'identité qui méconnaît son altération originaire, l'enchevêtrement constitutif du propre et de l'étrange marquant le dynamisme et le changement qu'intimement la traverse. C'est ainsi que l'Â« uniformité requise par l'adhésion sans exception au groupe (...), à la communauté, à la tribu signifie aussi qu'on ne reconnaît pas le temps Â»<sup>31</sup> en tant que forme de l'institution et de son altération perpétuelle. L'immobilité et l'unité s'exprimant dans la pure reproduction de l'identique anéantissent l'entrelacement actif et instituteur des individus et du social.

La négation du temps est négation de dynamisme historique qui soumet toute société au changement. Mais elle traduit aussi la prétention à l'immédiateté, à la possession solitaire et exclusive de son identité alimentée par le mythe d'une origine commune, d'une source naturellement partagée. R. Ivekoviæ parle à ce propos de régression à l'instance parentale pour indiquer la fuite, le refuge dans l'unité présumée et rassurante d'une naissance commune, de l'appartenance aux liens de sang, entraînant la tentation de s'accrocher de manière totale, organique et close à son enracinement identitaire. Cette régression au lieu parental qui fantasme Â« l'identification avec la figure national-paternelle Â», est à la base de toute attitude nationaliste qui flétrit et dissout tout espace collectif. Ici le social n'est pas en effet le champ pratique et actif de l'auto-institution, mais l'homogénéité statique et totalisante d'une communauté qui se veut naturellement fondée et qui fixe le récit de son passé pour en faire le repaire rassurant de son propre futur. Â« Le récit de l'origine, qui renoue avec le mythe, la nature (le droit naturel), l'irrationnel, joue un rôle de fondation. Dans cette narration, où l'on ne fait plus appel aujourd'hui à l'universel (...), le passé fictif et reconstruit passe pour du futur certain et promis, c'est-à-dire pour l'idéal à poursuivre Â»<sup>32</sup>. Toute identification et toute auto-reconnaissance collective est ici basée sur la revendication particulariste et violente de sa propre relation avec l'origine partagée et exclusive de toute autre différence. C'est ainsi que l'apologie des différences, aujourd'hui à la mode, finit souvent par se tourner en son contraire, en l'exaltation nationaliste et par là narcissique de sa propre différence, pure et non médiatisée par aucune référence étrangère. Â« Dès que l'on fige la différence, elle devient modèle policier, et se transforme en son opposé Â»<sup>33</sup>.

Ce n'est pas pourtant ici la situation des Balkans, mais plus largement celle d'un monde de plus en plus traversé par la restriction de tout espace véritablement public, instituant et collectivement responsable. Un monde où l'instance sociale semble de plus en plus s'associer aux revendications particularistes et identitaires en dissolvant le noeud pratique de la coexistence plurielle. Les poussées particularistes et le repli individuel vont de pair avec un processus de déhistoricisation qui soustrait les individus à l'altération de la réalité social-historique pour les inscrire dans la sphère immuable et homogène du système global. Tout en nivelant les différences et en proposant un modèle unique et mondialisé, la globalisation ne semble pas pour autant nous mettre à l'abri des tensions et des revendications identitaires. Un tel phénomène, lié à l'effritement de du social, apparaît ici beaucoup plus complexe et ambigu. L'homogénéisation économique, qui s'incarne dans Â« un marché gigantesque de compétition, est constamment traversé par la prolifération de brisures profondes et de conflits insanables. Au-delà de faciliter l'appui

aux tentations autoritaires, ceci entraîne inévitablement la brisure de la société globale. Celle-ci tend décidément à la déterritorialisation. Par conséquent, les liens concrets de la socialisation s'affaiblissent Â»34. L'image serait ici celle d'un monde global et morcelé dominé par la méconnaissance de l'institution comme processus de médiation du particulier et de l'universel, à savoir comme médiation de toute appartenance social-historique qui se voudrait prétendument autrement comme immédiate et directe.

Contre toute revendication d'immédiateté, contre toute prétention de la possession directe et pleine d'une origine pure, garantie présumée d'un ordre homogène et immuable, nous avons essayé de faire appel à la figure de l'institution, d'une créativité capable de conjuguer dans et par la praxis réflexive la dimension collective et individuelle sans les résorber ni les assimiler l'une à l'autre. Une telle démarche nous a révélé le caractère pluriel du social, constamment traversé par son altération, voire par l'entrelacement structurel et originaire du propre et de l'étrange. De cet enchevêtrement témoigne aussi la pensée de B. Waldenfels. Sur la ligne de Merleau-Ponty, le philosophe allemand remarque en effet que Â« le propre et l'étrange sont entrelacés l'un avec l'autre : ils forment (...) une compénétration réciproque (Ineinander), ne sont jamais complètement congruents ni complètement non congruents. Dès le début, il n'y a pas d'état de pureté, mais un mélange Â»35. L'expérience de l'étrange commence dès lors bien déjà au cœur de soi-même : toute confrontation interculturelle et d'intergroupes implique et exige la découverte d'une étrangeté intraculturelle et d'intra-groupe. Toujours sur la ligne de Merleau-Ponty, Waldenfels identifie au sein de toute culture une zone sauvage indiquant ce qui, dans le propre, demeure partiellement insaisissable, inassimilable ou non identifiable avec les confins qui nous définissent. Â« Comme Merleau-Ponty le constate, ici se manifeste une "région sauvage" à l'intérieur de sa propre culture, une tache blanche, grâce à laquelle nous nous trouvons en contact avec d'autres cultures étrangères. On est hors de soi, car on est pas complètement en soi Â»36. Dans cette direction, Waldenfels affirme que sa phénoménologie de l'extranéité comporte à tout moment une remise en question de tout sens constitué, de la trame des règles en vigueur et qu'elle met en place Â« une forme de décalage dans le champ commun, une coïncidence contemporaine à une non-coïncidence... Â»37. Ici se dessine la figure d'une altération à l'égard de soi en tant qu'extranéité constitutive et structurelle au propre et à son identité.

### Conclusion

Reconnaître l'origine mixte ou l'entrelacement originaire c'est aussi reconnaître le caractère auto-institué et par là jamais immuable ni définitif de tout ordre social. C'est à une telle conclusion que l'analyse du cercle de la création nous a conduit. A l'origine, il y a institution, création d'un ordre social-historique à partir de l'étrange, le pas de sens qui est sans cesse appel et surgissement de sa production. L'originaire incarne ici encore une fois le déphasage entre l'institué et l'instituant au sein duquel se révèle le présupposé, marquant le caractère incomplet et inachevé de toute détermination présente. Comme le remarque Waldenfels, la création social-historique est - pour Castoriadis - radicale, mais non pas pour autant absolue, ce qui laisse toujours ouvert l'écart et l'espace pour toute ré-création, pour le changement et le renouvellement du dynamisme auto-instituteur.

Or, accepter le fait que l'on n'est soi-même, que l'on ne forme sa propre identité sans passer par la médiation de l'autre, accepter l'entrelacement originaire du propre et de l'étrange constitue l'un de grands défis que, selon B. Waldenfels et R. Ivekoviæ, outre que Castoriadis, attendent toute culture et toute société de notre époque.

Nous serions renvoyé ici encore une fois au phénomène de la globalisation et à l'ambiguïté qui la caractérise. Elle semble offrir un espace universel qui, en dépassant les particularismes, permet d'accourcir les distances langagières ou culturelles. On souligne souvent à ce propos que la globalisation ouvre de nouvelles possibilités Â« de dialogue et permet des capacités très singulières d'entente Â»38. Cet Â« universalisme inédit Â»39 que la modernité tardive a réalisé, Â« impose une rupture des confins qui séparent les collectivités traditionnelles Â»40 et refuse la tendance des groupes locaux et sectaires à se renfermer en eux-mêmes. Néanmoins, le système global est-il véritablement à même de fournir un tissu connectif nouveau, le lieu de déploiement d'une coopération et praxis collective ? Une réponse nette à une telle question n'est certes pas facile comme du reste ne l'est la définition de ce phénomène complexe, ambigu et à plusieurs facettes. Celui-ci apparaît en effet comme irréductible à la seule perspective qui en

fait la voie certaine de sortie de tout isolement et de tout repli sectaire, l'instrument permettant une convergence des traditions et des cultures. Dans sa version économique, la globalisation apparaît en même temps comme l'expression de la reproduction et de la répétition de l'identique entraînant une homogénéisation culturelle et sociale incapable de rendre raison de la richesse du devenir historique. Ce nouveau Système uniformisé risque d'entraîner une privatisation progressive du monde menaçant tout espace de socialisation, tout champ concret d'une praxis critique et proprement créatrice. Castoriadis dénonce à ce propos le lien caché qui unit la crise de l'institution à l'âge de la globalisation avec l'explosion récente de la haine identitaire et nationaliste. « La dissolution, dans les sociétés capitalistes, de presque toutes les instances de collectivités intermédiaires significatives, et par là des possibilités d'identification alternative pour les individus, a certainement eu pour effet une crispation identificatoire sur les unités 'religion', 'nation' ou 'race' (...). La situation n'est pas essentiellement différente dans les sociétés non européennes qui subissent de plein fouet le choc de l'invasion de la modernité et donc de la pulvérisation de leurs repères identificatoires traditionnels, et réagissent par un surcroît de fanatisme religieux et/ou national »<sup>41</sup>.

La globalisation demeure ainsi un phénomène ambigu : derrière son programme universaliste, faisant appel au réseau commun et apparemment conciliateur, elle cache son visage fragmenté, traversé par des tensions et des divisions nouvelles. Ce processus va, en effet, de pair avec la restriction de l'espace public, se pliant aux impératifs de l'économie, et avec l'effritement du social-historique, la perte de la dimension temporelle comme condition du changement et de l'auto-altération.

Or, si comme le pense encore Castoriadis, l'époque de la globalisation apparaît comme l'époque de la privatisation et du triomphe d'individualités atomisées, simplement contiguës dans « un patchwork de collage »<sup>42</sup>, si elle incarne l'époque du « conformisme généralisé »<sup>43</sup> se traduisant dans la dérive du social, une telle dérive ne saurait pourtant pas coïncider pas avec un destin inéluctable ni supplanter guère le projet d'émancipation et d'autonomie qui, d'un bout à l'autre, ne cesse d'animer la pensée castoriadienne. Irréductible à un débouché nécessaire, ce projet conjugue l'effort constant d'une difficile liberté et celui d'une praxis créatrice exigeant aujourd'hui plus que jadis une nouvelle « 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 objets de vie différents pouvant être reconnus par les êtres humains comme valant la peine »<sup>44</sup>.

### Notes

1 C. CASTORIADIS, *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris, 1977, éd. poche, p.460.

2 M. MERLEAU-PONTY, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris, 2003.

3 Ibidem, p. 44.

4 Ibidem, p. 47.

5 P. BARCELLONA, *La strategia dell'anima*, Città Aperta, Enna, 2003, p. 14.

6 Idem.

7 C. CASTORIADIS, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, Paris, 1999, p. 116.

8 P. BARCELLONA, *La strategia dell'anima*, Città Aperta, Enna, 2003, p. 127.

- 9 C. CASTORIADIS, Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI, ibidem,, p. 139.
- 10 M. MERLEAU-PONTY, L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France, ibidem, p. 47.
- 11 C. CASTORIADIS, Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V, Seuil, Paris, 1997, p. 174.
- 12 Idem.
- 13 C. CASTORIADIS, L'institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975, éd. de poche, p. 485.
- 14 Idem.
- 15 C. CASTORIADIS, Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI, ibidem, 117.
- 16 M. MERLEAU-PONTY, L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France, ibidem, p. 124.
- 17 C. LEFORT, Préface à L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France, ibidem, p. 6.
- 18 idem.
- 19 C. CASTORIADIS, L'institution imaginaire de la société, ibidem, p. 169.
- 20 C. CASTORIADIS, La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV, Seuil, Paris, 1996, p. 99.
- 21 P. BARCELLONA, La strategia dell'anima, ibidem, p. 127-128.
- 22 Ibidem, p. 63.
- 23 C. CASTORIADIS, Domaine de l'homme, ibidem, p. 479.
- 24 C. CASTORIADIS, Les figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI, p. 194.
- 25 Ibidem.
- 26 C. CASTORIADIS, Domaines de l'homme, p. 480.
- 27 C. CASTORIADIS, Les figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI, p. 196.
- 28 C. CASTORIADIS, Domaines de l'homme, ibidem, p. 476.
- 29 Idem.

- 30 R. IVEKOVIC, Â« Le faux langage du vrai sacrifice Â», dans Guérir de la guerre et juger la paix, l'Harmattan, Paris, 1998, pp. 33-44, p. 38.
- 31 Ibidem, p. 39.
- 32 Ibidem, p. 40.
- 33 Ibidem, P : 35.
- 34 F. CIARAMELLI, La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa, Dedalo, Bari, 2000, p. 10. Je donne ici ma propre traduction française.
- 35 B. WALDENFELS, Fenomenologia dell'estraneità, traduction italienne par G. Baptist, Vivarium, Naples, 2002, p. 103. Je donne ici ma propre traduction française.
- 36 Ibidem, p. 67.
- 37 Ibidem, p. 98.
- 38 G. JERVIS, Contro il relativismo, Laterza, Bari, 2005, p. 105. Je donne ici ma propre traduction française.
- 39 Idem.
- 40 Idem.
- 41 C. CASTORIADIS, Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI, ibidem, p. 195.
- 42 C. CASTORIADIS, La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV, ibidem, p. 134.
- 43 Idem.
- 44 Ibidem, p. 95.

### **BIBLIOGRAPHIE**

- P. Barcellona, La strategia dell'anima, Città Aperta, Enna, 2003
- C. Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975, éd. de poche
- C. Castoriadis, Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II, Seuil, Paris, 1977, éd. de poche
- C. Castoriadis, La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV, Seuil, Paris, 1996

C. Castoriadis, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris, 1997

C. Castoriadis, *Les figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, Paris, 1997

F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari, 2000

R. Ivekoviæ, « Le faux langage du vrai sacrifice », dans *Guérir de la guerre et juger la paix*, l'Harmattan, Paris, 1998, pp. 33-44

G. Jervis, *Contro il relativismo*, Laterza, Bari, 2005

M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France*, Belin, Paris, 2003

B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneità*, a cura di G. Baptist, Vivarium, Naples, 2002