

<https://collectiflieuxcommuns.fr/?199-cornelius-castoriadis-problemes-et>



Cornelius Castoriadis : Problèmes et promesses de la création

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



Date de mise en ligne : mercredi 1er juillet 2009

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

L'article est un examen critique de l'oeuvre de Cornélius Castoriadis. Tout au long de sa vie, aussi bien par l'histoire des idées que par l'étude des situations socio-historiques, sa préoccupation centrale a toujours été d'établir le caractère créateur de l'action humaine. Mais dans sa réhabilitation intellectuelle de la création, Castoriadis donne en dernière instance le primat aux dimensions psychiques sur les dimensions sociales. C'est ce parcours et les principales conséquences sociologiques qu'il induit qui retiendront notre attention. Son oeuvre permet à la fois de souligner les limites d'une vision déterministe de l'action, et les insuffisances d'une perspective prométhéenne d'analyse de la vie sociale.

Mots clés : Création, Imaginaire, Imagination, Autonomie, Politique.

L'oeuvre de Cornélius Castoriadis (1922-1997) est une oeuvre à part. Avec plus de conséquence et de radicalité que bien d'autres, elle épouse jusqu'au bout une perspective niant d'emblée toute possibilité d'établir une détermination essentialiste dans l'histoire. A sa place, Castoriadis préconise une philosophie absolue de la création humaine, bâtie autour d'un projet radical d'autonomie. Même si son oeuvre se place davantage dans le sillage de la philosophie politique ou sociale, la force de son point de vue interpelle en profondeur la possibilité d'une sociologie de la création et de l'action, et mérite discussion. C'est ce à quoi l'on s'emploiera ici. Nous procéderons en trois temps. D'abord, nous précisons l'origine première des réflexions de Castoriadis, et la manière dont il a su bien mettre en lumière l'initiative irréductible des acteurs. Ensuite, nous détaillerons ce qui est son apport intellectuel central, à savoir sa volonté d'interpréter cette initiative dans les termes d'une philosophie radicale de la création, dont nous analyserons les éléments dans une perspective critique. Enfin, au-delà de cette critique proprement interne, nous évoquerons certaines limites majeures de la démarche au regard de l'analyse sociologique .

I. L'INITIATIVE IRRÉDUCTIBLE DANS L'HISTOIRE

1 / Travail, révolution, autonomie

La première caractérisation du problème chez Castoriadis est à proprement parler historique. À le suivre le noyau dur de l'exploitation dans les sociétés modernes se trouve au niveau des relations de production, en accord avec le projet de maîtrise rationnelle propre à la modernité. Ses premières analyses de la bureaucratie, dès la fin des années 1940, ont eu pour objectif de mettre au jour la nouvelle structure d'exploitation présente dans les régimes soviétiques, mais sa réflexion finira par informer la conception qu'il se forge de la contradiction principale du monde moderne. En URSS, comme dans l'Occident capitaliste, Castoriadis décèle un même mécanisme d'exploitation. « La planification bureaucratique n'est rien d'autre que l'extension à l'ensemble de l'économie des méthodes créées et appliquées par le capitalisme dans la direction « rationnelle » des grandes unités de production » [Castoriadis (1956), 1973 b, p. 278]. Dans les deux cas, avec une efficacité plus grande dans le modèle capitaliste, la concentration du capital, l'évolution de la technique et de l'organisation de la production, ainsi que le rôle croissant ou monopolistique de l'État mènent à la constitution de couches bureaucratiques dans toutes les sphères de la vie sociale. Le capitalisme de l'entreprise bureaucratisée, comme la planification d'un État omniprésent, ne sont que des manifestations d'une même forme sociale, le « capitalisme bureaucratique ». Les ouvriers sont réduits à un pur rôle d'exécutants : leurs tâches dans l'usine sont décidées par un appareil de direction, formées par des agents de maîtrise, des techniciens et des administrateurs économiques, sur lesquels ils n'ont aucune prise, et que d'autres nomment, orientent, dirigent [Castoriadis (1958), 1973 b, p. 376-377]. Bien avant d'autres, Castoriadis perçoit que le caractère collectif de la propriété des moyens de production ne change rien à la nature classiste de l'exploitation puisque 1' « étatisation n'est que la forme juridique de la possession économique de la bureaucratie » [Castoriadis (1947), 1973 a, p. 95]. Le fondement de la domination ne se trouve pas au niveau des formes juridiques, mais au

niveau de la direction de la production. À tout moment, risque alors de se constituer une couche sociale vouée de manière permanente à la réalisation de cette fonction spécifique, dont le monopole explique la répartition inégale du produit au détriment des travailleurs et au profit de la bureaucratie. Le noyau dur de la domination se trouve ainsi dans les mystifications dont elle est porteuse : se présentant toujours et partout comme vecteur de rationalisation et de changement, elle ne cesse d'engendrer l'irrationalité et de se perpétuer par le souci de sa propre conservation. Face à cette exploitation, Castoriadis oppose, en se réclamant explicitement de la tradition du conseilisme ouvrier [Castoriadis (1954), 1974 a, p. 249-277], la gestion autonome de la production. Le pouvoir total exercé sur la production et sur l'ensemble des activités sociales par les organes de travailleurs doit mener à l'instauration de nouvelles formes de vie collective, et surtout à la disparition de l'organisation séparée des dirigeants. Même s'il ne l'exprime pas toujours dans ces termes à cette période, la lutte ouvrière est la première manifestation concrète du projet d'autonomie étudié par Castoriadis. À ce moment de sa pensée, le cœur de sa réflexion sur la création se trouve au niveau de la production elle-même. Un conflit irrépressible sépare l'ouvrier individuel et les ouvriers auto-organisés informellement d'un côté, et le plan de production et d'organisation imposé par l'entreprise de l'autre côté. C'est là qu'il décèle la présence, toujours à l'oeuvre, d'une organisation ouvrière informelle et fragmentaire, en opposition à l'organisation formelle de la production, mais sans laquelle pourtant elle ne pourrait à proprement parler exister. « Aucune usine moderne ne pourrait fonctionner pendant vingt-quatre heures sans cette organisation spontanée du travail qu'effectuent les groupes d'ouvriers indépendamment de la direction officielle de l'entreprise, en bouchant les trous des directives de production officielles, en parant aux imprévus et aux défaillances régulières du matériel, en compensant les erreurs de direction » [Castoriadis (1956), 1973 b, p. 291-292]. L'absurdité essentielle du capitalisme, comme d'ailleurs de la planification, et les limites de leur supposée rationalité résident à ce niveau : ils doivent à la fois exclure les ouvriers de la direction de leur propre travail et les faire participer, en appelant à leur créativité [Castoriadis (1958), 1974 b, p. 71 et s.]. Plus tard, Castoriadis dira que ce n'est pas seulement l'économie, mais la vie sociale dans son ensemble qui ne peut pas être régulée par une classe dominante, parce que les problèmes que pose une société moderne échappent au pouvoir de toute couche dirigeante. La gestion cohérente de la société est impossible si la « majorité des hommes est réduite au rôle d'exécutant, si leurs capacités d'organisation, d'initiative, de création sont systématiquement réprimées » [Castoriadis (1960-1961), 1979 b, p. 152]. La force de cette analyse ne sera jamais aussi patente qu'à propos des luttes ouvrières de 1956 en Hongrie. Castoriadis y voit l'expression la plus consciente du combat des travailleurs contre la bureaucratie, et décèle dans la constitution des Conseils les principaux éléments d'un programme socialiste (« limitation de la hiérarchie, suppression des normes de travail, gestion ouvrière des usines, rôle dirigeant des Conseils ouvriers dans la vie sociale ») [Castoriadis (1956), 1973 b, p. 269]. Mais surtout, et contrairement à bien des affirmations péremptives de la période (et de plus tard...) quant au caractère indestructible du régime, Castoriadis souligne la faiblesse du bloc soviétique. Autrement dit, et même si l'opposition ne prendra sa forme définitive que quelques années plus tard, Castoriadis décèle déjà au sein de l'histoire une lutte radicale entre deux significations imaginaires nucléaires. D'un côté, le projet de l'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle du monde se manifeste dans les premières formes du capitalisme programmatique exprimé dans les philosophies rationalisées du XVIII^e siècle et donne forme progressivement à la rationalisation croissante de toutes les pratiques sociales. C'est dans cette descendance que doivent se lire la société bureaucratique et la rationalisation en tant que formes par excellence de l'exploitation dans la société moderne. De l'autre côté, le projet de l'autonomie met en question les institutions établies, dont Castoriadis trouve l'origine première dans la polis et le projet philosophique grecs, et la réactualisation dans l'Europe moderne. Sa spécificité majeure est une conception illimitée en droit de l'activité instituante, débordant le domaine strictement politique où elle avait été cantonnée dans l'Antiquité. Ces deux projets, se contaminant réciproquement depuis le xv^e siècle, définissent alors le propre du travail historique des sociétés occidentales (Amason, 1989).

2 / Indétermination révolutionnaire, contenu du socialisme

À ce stade de sa réflexion, et même si l'autonomie prônée du projet d'émancipation ouvrier interdisait déjà toute délimitation quelque peu précise du socialisme, Castoriadis s'efforce de cerner le sens de la révolution. Le projet révolutionnaire, qui s'ancre dans l'expérience directe que les ouvriers ont de la production, est créateur du possible. Certes, il ne peut pas créer n'importe quoi, mais la pratique révolutionnaire « ne peut exister que parce que ses propres manifestations bouleversent les conditions dans lesquelles elles étaient placées au départ- » [Castoriadis

(1957), 1973 b, p. 355. C'est Castoriadis qui souligne]. La dynamique révolutionnaire n'est ainsi ni le résultat fatal du développement historique ni « un viol de l'histoire par un parti de surhommes » mais « le déclenchement de l'activité libre des masses opprimées, déclenchement que le développement historique rend possible, et que l'action d'un parti basé sur cette théorie peut énormément faciliter » [Castoriadis (1960), 1973 b, p. 411. C'est Castoriadis qui souligne]. Les différents textes sur le « contenu du socialisme » visent à donner une réponse à cette exigence politique. En fait, Castoriadis n'arrêtera pas d'osciller entre deux extrêmes . S'il affirme que le contenu du socialisme « c'est précisément cette activité créatrice de masses qu'aucune théorie n'a jamais pu et ne pourra jamais anticiper » [Castoriadis (1959), 1974 b, p. 171 ; Castoriadis (1960-1961), 1979, p. 115], il s'efforce en même temps de lui donner un « contenu » qui ne peut être autre que l'instauration véritable de la domination des hommes sur leur travail. Mais il va plus loin, en insistant notamment sur l'extension de cette tâche à la transformation de la vie quotidienne (Castoriadis (1955-1957), 1979 a, p. 67-222 ; Castoriadis (1958), 1974 b, p. 9-88]. Il préconise alors des transformations technologiques susceptibles de briser la séparation entre dirigeants et exécutants, et l'instauration de l'égalité absolue des salaires et revenus afin d'éliminer la mentalité de l'homme économique consubstantielle aux institutions capitalistes. En accord étroit avec une certaine tradition ouvriériste, il met toute sa confiance dans le pouvoir des Conseils des travailleurs, aidés de dispositifs techniques débarrassés du pouvoir, et dans l'inversion du sens de circulation des messages propres aux sociétés de classes, à savoir montée des décisions, descente des informations.

II. LA CRÉATION ET L'IMAGINAIRE RADICAL

Le renversement d'un cycle historique d'émancipation révolutionnaire et l'hibernation du projet d'autonomie, que Castoriadis diagnostique dans les sociétés occidentales dès le début des années 1960, le poussent à une réflexion philosophique radicale sur la nature de la praxis humaine et les implicites de l'autonomie . En dépit des ressemblances entre les « deux » périodes, que relie la même idée d'indétermination créative, Castoriadis, empli de pessimisme historique, s'enlise dans l'étude des profondeurs quelque peu a-historiques de la création. En fait, il va s'efforcer de cerner, du côté de la créativité individuelle, les origines ultimes de l'initiative irréductible de l'acteur qu'il a su bien repérer au coeur même du projet de rationalisation moderne.

1 / Les significations imaginaires sociales

La critique de l'économie marxiste mène Castoriadis à une critique de la métaphysique rationaliste de l'histoire. Si les désaccords avec l'oeuvre de Marx ponctuent l'oeuvre dès les années 1950, ce n'est qu'au milieu des années 1960 qu'il amorce une véritable rupture. Après avoir distingué deux modes possibles d'interprétation de Marx, le déterminisme et la lutte des classes, Castoriadis s'efforce de montrer la subordination finale de la deuxième au premier, et de la critiquer avec acharnement. Du jeune Marx au Marx du Capital, on passe du penseur de la véritable signification historique de la lutte des classes, à l'auteur d'un ouvrage d'économie politique où elle est totalement absente. En bref, le « matérialisme historique » et la « lutte des classes » sont profondément incompatibles entre eux. Ils s'appuient sur des représentations foncièrement opposées de l'histoire humaine, puisque le premier affirme la crise inéluctable du capitalisme, et que la deuxième prône une histoire ouverte aux desseins humains [Castoriadis (1964-1965), 1975] . Castoriadis exprime ainsi son désaccord foncier avec Marx quant au rôle trop mineur qu'il fait jouer à la lutte des classes dans l'explication du capitalisme. Pour lui, l'ouvrier n'est jamais un objet passif de l'économie et de la production capitalistes. La force de travail n'est jamais entièrement une marchandise, parce que le niveau des salaires est essentiellement déterminé par les luttes ouvrières, et que la productivité est l'enjeu d'une opposition incessante dans la production. La véritable logique de l'histoire du capitalisme ne réside pas dans la bureaucratisation mais dans les luttes des hommes et des classes. Autrement dit, Castoriadis retrouve au sein de l'oeuvre de Marx la tension propre des deux significations imaginaires nucléaires de la modernité occidentale, le mythe rationaliste de l'expansion illimitée du progrès comme l'affirmation volontariste du projet d'autonomie des hommes ; la tension entre une histoire toujours créatrice du nouveau et une prétendue théorie de l'histoire réduite à une pure évolution technique. Cette critique le conduira à sa découverte majeure, à savoir qu'aucune théorie ne pourra jamais être exhaustive puisque l'activité humaine est toujours capable de faire constamment surgir du

nouveau. Il pense même avoir mis en lumière un élément caché dans la « pensée héritée », hantée depuis ses débuts par le déterminisme, parvenant, enfin, à penser le mode d'être propre au social-historique à son être comme imaginaire social. Pour Castoriadis, l'imaginaire au sens originel du terme est justement ce dans quoi s'originent les schèmes ou les figures qui sont les conditions dernières du représentable ou du pensable. Or, cette articulation que la société opère avec le monde est une position première et immotivée de significations a-réelles et a-rationnelles à partir desquelles se définit, par la suite seulement, ce qui est « réel » ou « rationnel » pour la société. C'est la tension primordiale entre la société instituant et la société instituée, l'histoire se faisant et l'histoire faite. Cette ouverture inaugurale, Castoriadis la dénomme « imaginaire radical », et il en étudiera les deux principales manifestations : d'une part, F « imagination radicale » de la psyché, et d'autre part, au plan collectif, J « imaginaire social instituant ». Une formation social-historique se constitue donc en s'instituant, c'est-à-dire en instaurant un magma de significations imaginaires sociales, valables pour tous les membres de la collectivité [Castoriadis (1972), 1978, p. 147-217]. Ces formes sont créées par chaque société et font exister au sens littéral le monde dans lequel elle s'inscrit et se donne une place. Autrement dit, pour Castoriadis, les choses ne sont compréhensibles et possibles que parce qu'elles s'appuient sur des institutions garantissant leur existence. À un moment donné, et suite à une histoire particulière, des choses jusqu'alors impossibles ou impensables deviennent possibles et pensables, la société mettant en place les articulations sociales qui lui sont nécessaires. Ces significations ouvrent alors vers un nouveau monde, basé sur un nouveau mode d'être social-historique, constitué par des magmas, des relations de renvois par lesquels « ce qui est est représenté tel qu'il est représenté » [Castoriadis, 1974 a, p. 63]. Le monde est prêt à accueillir n'importe quel type de signification sociale imaginaire. Ce n'est qu'une fois ces significations primordiales posées qu'il est possible d'observer que les institutions effectives de la société comportent, toutes, une dimension ensem-ble-identitaire (ensidique), c'est-à-dire réductible à des éléments et à des relations homogènes entre les éléments. L'ontologie du social de Castoriadis affirme ainsi que le monde se prête indéfiniment à des organisations ensidiques et que le monde n'est pas épuisable par ces organisations. Il insistera maintes fois sur le rapport, hautement complexe, entre le niveau ensidique (dimension partout présente dans la réalité, de nature proprement logique, où il est toujours possible de repérer des éléments, des classes, des propriétés, des relations) et le niveau du surplus imaginaire qui dépasse la logique, et qui s'exprime en opposition, en contraste avec elle, voire en s'y insérant partiellement. Pour Castoriadis, le mot « imaginaire » veut donc souligner l'aspect créateur du monde déployé par l'activité primigène de l'homme, et surtout faire entendre que cet univers de significations imaginaires sociales vient avant la distinction du réel et du fictif : « C'est parce qu'il y a imagination radicale et imaginaire instituant qu'il y a pour nous « réalité » tout court et telle réalité » [Castoriadis (1988), 1997, p. 228]. Plus simplement, les éléments ne prennent sens qu'à l'intérieur d'un cadre qui les excède et dont ils tirent à proprement parler leur signification. Ainsi se constitue à proprement parler la nature ontologique du social-historique en tant que création continue, comme institution, comme monde de significations sociales imaginaires comprises comme primaires, inaugurales, irréductibles. C'est bien l'imaginaire d'une société « qui donne à la fonctionnalité de chaque système institutionnel son orientation spécifique, qui surdétermine le choix et les connexions de réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire sa propre existence, son monde et ses rapports à lui, ce structurant imaginaire, ce signifié-signifiant central, source de ce qui se donne chaque fois comme sens indiscutable et indiscuté, support des articulations et des distinctions de ce qui importe et de ce qui n'importe pas, origine de surcroît d'être des objets d'investissements pratique, affectif et intellectuel, individuels ou collectifs » (Castoriadis, 1975, p. 203). Pourtant, toute société a tendance à se cacher à elle-même son origine auto-instituée. Le destin des institutions a été, une fois créé, d'apparaître comme donné par les ancêtres, les dieux, la nature, la Raison, les lois de l'histoire... Elles deviennent des formes rigides, fixes et sacrées. La société est alors hétéronome, puisque le nomos, la loi est supposée être donnée par quelqu'un d'autre. En fait, la création des institutions est imputée à une instance extra-sociale échappant au pouvoir d'action des hommes. À l'inverse, une société est autonome lorsqu'elle est ouverte à une interrogation illimitée, lorsqu'elle se propose de faire l'institution explicite globale de ses institutions, et surtout, lorsqu'elle sait qu'elle fait ses lois et qu'elle est capable de les mettre explicitement en cause. La reprise de ce projet, la redécouverte de la société comme auto-instituée, exige le rachat de la conception primordiale de la praxis. « Nous appelons praxis ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme être autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur autonomie » (Castoriadis, 1975, p. 103). Dans ce sens, la praxis n'est pas le faire humain dans sa totalité, mais n'est qu'une modalité du faire humain, celui qui vise une certaine transformation de son objet, c'est-à-dire la pratique qui considère l'autre comme autonome et qui tente en même temps de l'aider à accomplir son autonomie. À l'issue de ce travail, et c'est un

changement de taille, si les hommes sont toujours définis par Castoriadis comme les auteurs de leur histoire, la créativité historique n'est plus principalement concentrée dans le prolétariat. Elle devient un attribut en principe plus général puisque extensible à la société tout entière, et dans la pratique plus circonscrite, voire évanescence, puisqu'elle n'est plus portée par aucun agent social précis. D'où vient alors la création ?

2 / La création

La réflexion qui a mené Castoriadis à l'imaginaire radical a été alimentée par ses études sur la bureaucratie et le mouvement ouvrier, mais force est de reconnaître que sa conception ultime n'est pas à proprement parler de nature sociale ou historique, mais bel et bien « ontologique ». La création (« le radicalement autre ») ne sera possible et pensable que par le déplacement qu'il opère quant à l'objet originaire de sa pensée. De l'expérience au travail des ouvriers à l'imagination radicale de l'inconscient singulier, le mouvement analytique conduit, dans cette deuxième période, à faire de la notion de création une radicalisation de la notion d'inconscient. Le véritable objet de cette pensée n'est pas ainsi la praxis (Habermas, 1988, p. 387-396), mais plutôt l'imagination radicale. En fait, c'est sur l'explicitation du mode d'être de l'inconscient comme source inépuisable de l' « idée » d'imaginaire radical que sera calquée, à terme, l' « idée » d'imaginaire social instituant. C'est dans F « a-logique de l'inconscient » que Castoriadis décèle la réalité du « flux représentatif indépendant de la perception et indubitablement préalable à celle-ci » (Castoriadis, 1975, p. 447 ; aussi, *ibid.*, p. 383). La création comme « surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation précédente, conclusion qui dépasse les prémisses ou position de nouvelles prémisses » (Castoriadis, 1975, p. 61) n'est ainsi qu'une série d'explicitations générales des traits « propres » de l'imagination radicale. Toutes les caractéristiques majeures de l'imaginaire social s'inspirent ou « reproduisent » les traits de l'imagination radicale. En tout cas, c'est dans la psyché singulière que se trouve la garantie ultime de la possibilité de création dans l'histoire, puisque « la constitution de l'individu social n'abolit pas et ne peut pas abolir la créativité de la psyché, son autoaltération perpétuelle, le flux représentatif comme émergence continue de représentations autres » (Castoriadis, 1975, p. 431). Le sujet possède un « flux original » qui est une condition opérante de toute représentation ultérieure mais existe déjà lui-même sur le mode de la représentation. C'est le phantasme (sic) fondamental du sujet, son schème organisateur-organisé qui s'image ; c'est « la coulée épaisse et continuée que nous sommes », toujours « autre » de ce qu'elle est. L'imagination radicale existe donc, posée dans et par les figures dans le mode de l'imaginaire effectif (de l'imaginé), et aussi première signification et noyau de significations ultérieures (Castoriadis, 1975, p. 200). Ce phantasme fondamental n'est dès lors saisissable qu'à partir de la reconstruction de ses manifestations. La « représentation » est ainsi produite par des pulsions. Elle provient donc de la « nature » interne et précède même le langage. De ce foisonnement surgit un « monde privé » qui rencontre-télescope le monde socialement institué et qui finira par s'y intégrer grâce à la résolution du complexe oedipien. Dans le domaine de la société, on rencontre « cette difficulté à un degré redoublé ». L'imaginaire est une espèce de schème organisateur qu'une collectivité se donne à elle-même, et elle est aussi la condition de toute représentativité ultérieure. À la différence des significations imaginaires individuelles, les significations imaginaires sociales sont « infiniment plus vastes qu'un phantasme » (elles s'étendent à l'infini) et « elles n'ont pas un lieu d'existence précis » (Castoriadis, 1975, p. 200-201). Pourtant, elles sont comme le ciment invisible tenant ensemble l'immense bric-à-brac du réel, du rationnel et du symbolique que constitue toute société. L'imaginaire social a donc les mêmes « fonctions » que l'imagination radicale mais il s'en distingue par son « extension » et son « absence » de lieu spécifique. En réalité, l'immensité « infinie » de l'imaginaire social n'est pas plus infinie que celle de l'imagination radicale : contrairement à ce qu'il laisse entendre, il devrait être clair pour Castoriadis que le flux de représentations de l'imagination radicale est en lui-même « infini » et « indéfini » (sans quoi l'imagination radicale aurait des limites et des frontières de création). Ensuite, l' « absence » d'un lieu précis ne veut rien dire d'autre que justement le fait, et la reconnaissance implicite par Castoriadis, que c'est bien l'inconscient le seul lieu « matériel » de cet imaginaire radical, l'imaginaire social n'en étant qu'un décalque métaphorique. Castoriadis semble s'en apercevoir et s'en défend dans quelques pages de L'institution imaginaire de la société où se joue l'essentiel de sa conception de la création (Castoriadis, 1975, p. 196-203). En fait, le problème va être explicitement posé et tactiquement évacué. Tout le reste n'est, dans une certaine mesure, que la conséquence du déploiement de cette réponse ; et tout ce qui précède intellectuellement cette question va être, par la suite, reformulé et reconsidéré à sa lumière. Ne pourrait-on, se demande-t-il, réduire l'imaginaire social à l'imaginaire individuel ? Il prend le cas de Freud et de sa volonté de

réduire la religion à une dérivée des inconscients individuels. Mais la tâche est triplement impossible. D'abord, parce que même s'il y a une « place à combler » dans l'inconscient individuel, l'individu a besoin pour y parvenir de significations dont il n'a pas la libre disposition. Ensuite, parce que pour que la jonction des tendances inconscientes se produise (le phantasme privé vient combler là où il le faut l'inconscient des autres) il faut « que des conditions favorables aient façonné, sur une aire indéfinie, les inconscients individuels, et les aient préparés à cette « bonne nouvelle » » (Castoriadis, 1975, p. 202). Enfin, le prophète lui-même (comme dans le récit freudien de Totem et Tabou) travaille dans et par l'institué. À Castoriadis de conclure : « Il reste qu'en dehors d'une postulation mythique des origines, toute tentative de dérivation exhaustive des significations sociales à partir de la psyché individuelle paraît vouée à l'échec car méconnaissant l'impossibilité d'isoler cette psyché d'un continuum social qui ne peut exister s'il n'est toujours déjà institué. Et, pour qu'une signification sociale imaginaire soit, il faut des significations collectivement disponibles, mais surtout des signifiés qui n'existent pas sous le mode sous lequel existent les signifiés individuels (comme perçus, pensés ou imaginés par tel sujet) » (Castoriadis, 1975, p. 203). La ligne de démarcation proviendrait donc du fait que la psyché ne peut pas créer les institutions. L'inconscient reçoit la loi, et il la reçoit comme étrangère et hostile ; il reçoit aussi le langage et avec lui, la totalité des significations imaginaires que le langage porte et qu'il rend possibles. Toutes ces significations imaginaires sociales préexistent à l'individu, sont toujours déjà là, à la fois dans leur dimension ensidique et dans leur dimension imaginaire à proprement parler, c'est-à-dire comme ensemble des significations qui fondent la cohésion d'une société. « Cet imaginaire social qui crée le langage, qui crée les institutions, qui crée la forme même de l'institution » laquelle n'a pas de sens dans la perspective de la psyché singulière » nous ne pouvons le penser que comme la capacité créatrice du collectif anonyme qui se réalise chaque fois que les hommes sont rassemblés, et se donne chaque fois une figure singulière, instituée, pour exister » (Castoriadis, 1996, p. 113. C'est nous qui soulignons). C'est justement cette irréductibilité de l'institution à un agir individuel qui contraint à accepter, selon Castoriadis, l'existence d'un niveau d'être inconnu de l'ontologie héritée, le social-historique comme collectif anonyme, instituant et créateur de significations. Au fond, nous ne sommes pas loin de la conscience collective durkheimienne. Or, ce qui est en cause ce n'est pas la différence entre l'inconscient et l'imaginaire social instituant. À ce sujet, on peut facilement accepter les arguments avancés par Castoriadis selon lesquels il s'établit entre le social-historique et les individus un type de relation inédit et original, impossible à penser sous les catégories du tout et des parties, de l'ensemble et de ses éléments. La société fait les individus qui font la société [Castoriadis (1988), 1990, p. 114 et s.]. La tension est ailleurs. Elle réside dans l'ambiguïté de la notion d'imaginaire. Elle renvoie à la fois aux significations communes à partir desquelles l'individu se déploie dans le monde, et à la capacité créatrice des sociétés et des hommes. Le tour de passe-passe de Castoriadis consiste à établir l'irréductibilité de ces deux pôles par le constat de deux déficits. D'un côté, il affirme que l'imagination radicale plonge forcément dans des significations collectives qui l'excèdent par nature et de l'autre côté, il extrapole, de cet état de fait, une supposée créativité collective qu'il ne décrit cependant que dans les termes mêmes de l'imagination radicale. Autrement dit, si l'individu ne précède pas la société, la société n'est pas non plus séparable de lui. Pour Castoriadis les deux sont toujours en quelque sorte déjà là, en s'appuyant et en opérant par et dans l'imaginaire radical. Mais le problème n'est pas tant la primauté ontologique de l'un ou de l'autre que le saisissement du heu initial de cette philosophie. Et là une seule réponse est possible : l'inconscient (« l'imagination radicale »). Bien sûr, la société n'est pas réductible (ontologiquement) à l'inconscient individuel mais elle en est dérivée dans son foisonnement originaire, et dans ses capacités de création. Il n'y a pas tant réduction de l'un à l'autre que déplacement du mode d'opération de l'un (l'inconscient) sur l'autre (le social-historique). L'imaginaire radical, individuel et collectif, n'a qu'une seule source réelle, l'imagination radicale à l'oeuvre dans l'inconscient, et le déplacement métaphorique de son mode d'activité vers l'imaginaire social. Et que cette imagination radicale existe ou non dans la « forme » psychique postulée par Castoriadis, force est de conclure que son existence ne dit rien, sauf sur un mode métaphorique, sur le foisonnement du social. La création historique est pensée en analogie étroite avec le phantasme fondamental de l'individu. C'est dire jusqu'à quel point il y a dans l'oeuvre un glissement d'une thèse méthodologique à une thèse ontologique, lié au refus de distinguer entre une reconstruction rationnelle de séquences historico-herméneutiques et la prétention métaphysique d'une déduction de la réalité historique à partir d'une évolution en général (Ferry, 1987, p. 441-473). Mais dans ce glissement Castoriadis devait trouver un modèle « épistémologique » sur lequel asseoir sa compréhension de ce nouvel état de l'être, le social-historique. Et là, le parallélisme entre les deux instances est profond. Du côté du sujet, la fabrication sociale de l'individu désigne avant tout le processus par lequel l'institution s'assujettit l'imagination singulière du sujet et ne la laisse manifester que dans le rêve ou la phantasmatisation. Une coupure s'établit entre son imagination radicale et ses « pensées ». C'est

la clôture du sujet autour des significations instituées. L'analogie avec le domaine de la société est frappant. Ici aussi l'imaginaire social instituant est obscurci par la clôture de la société. Les individus pensent que leurs institutions leur sont étrangères, et finissent par vivre dans un monde clos, ensidique. Castoriadis dira même que « c'est là le versant social-historique du même processus qu'est, psychanalytique-ment parlant, le processus du refoulement » [Castoriadis (1988), 1997, p. 263].

3 / L'énigme

Le projet de Castoriadis finit donc par poser l'existence d'un nouvel espace ontologique, l'imaginaire. Mais en est-ce bien un ? En réalité, la seule et unique source en est bel et bien l'imagination radicale. À ce niveau le processus est « intelligible » (si on accepte la description de Castoriadis) mais au niveau social il devient opaque. Le phantasme circonscrit et postulable au niveau de la psyché devient l'imaginaire social insaisissable et postulé de la société. À terme, il n'y a pas de compréhension sociale de la création mais incorporation du mystère prôné de la création individuelle à l'intérieur de la société. La création, irréductible, est ce qui arrive. D'où ? Du phantasme fondamental. Certes, Castoriadis se défend de proposer une « philosophie de l'indétermination » (Honneth, 1989). Il n'empêche. Pour lui, aucune totalité n'est déterminée au point qu'elle puisse exclure le surgissement de déterminations nouvelles. La création est toujours création de nouvelles formes, de nouvelles déterminations, et donc d'un ensemble de possibles et d'impossibles définis à partir du moment où la forme est posée. « La création social-historique si elle est immotivée à€" ex nihilo à€" a toujours lieu sous contraintes (elle ne se fait ni in nihilo, ni cum nihilo). Ni dans le domaine social-historique, ni nulle part ailleurs, la création ne signifie pas que n'importe quoi peut arriver n'importe où, n'importe quand et n'importe comment » [Castoriadis, 1997, p. 20 ; Castoriadis (1988), 1990, p. 113-140 ; Castoriadis (1988), 1990, p. 39-70]. Autrement dit, le processus de création opère au sein de conditions matérielles et culturelles inscrites dans des rapports sociaux qui la conditionnent. Et pourtant, malgré ces contraintes, gît au fond de l'être humain cette capacité de création radicale à faire sortir de soi des modes d'être, des déterminations et des lois qui ne sont au préalable inscrits dans aucun développement historique mécaniste. C'est ce « soi » qui se fait être, capable de se déterminer ainsi et pas autrement, que Castoriadis appelle le « Sans Fond », le « Chaos », F « Abîme » de l'être humain (singulier et collectif). Véritable ontologie de la création, l'être est toujours « le être autre et le faire être l'autre » [Castoriadis (1991), 1997, p. 97. C'est Castoriadis qui souligne]. En ramenant la source de ses métaphores de pensée à l'inconscient, Castoriadis n'en saisit le contenu de la création que comme un radicalement indéterminé. Cette source finale en est indicible, antérieure à toute représentation déterminée et irrépré-sentable en elle-même. Et c'est parce que la signification foisonne à l'intérieur de cette imagination radicale qu'elle est impossible à dissoudre ou à délimiter, bref, qu'elle fonde l'idée de création. On peut se demander quel est le véritable résultat de ce projet philosophique. Chez Castoriadis la création est « sauvée », « rachetée » de l'oubli ou de l'annihilation opérée par la pensée héritée mais elle ne l'est qu'en tant que « mystère », comme une action qui advient, indéterminable et insaisissable. La création ou, à nouveau, la valeur-génie. Bref, le véritable « objet » de la philosophie de Castoriadis c'est le flux non maîtrisable de l'imagination radicale ou le mode d'être de l'inconscient bien davantage que le social-historique. L'hypothèse de l'imaginaire radical se fonde sur l'idée d'un sujet monadique, lieu de la création et du phantasme fondamental, posé en tant que préalable de toute signification, bien qu'il soit affecté après-coup par le rapport aux significations. Il y a toujours ainsi paradoxalement à la fois une antériorité de l'imagination radicale et une correspondance profonde entre la structure de la personnalité et le contenu de la culture. Prédéterminer l'une par l'autre n'a pas de sens, même si l'imagination radicale est toujours la source ultime des significations, et ne peut s'exprimer qu'au travers des significations imaginaires sociales.

4 / Retour au politique

Cette analogie ontologique et ce primat heuristique indiscutable de l'inconscient ne sont pas sans conséquences pour sa philosophie sociale, comme le montre la profonde ressemblance chez lui de l'activité politique et de la pratique psychanalytique. Dans les deux cas, il s'agit de pratiques poétiques dont l'issue n'est autre que l'auto-altération des individus, l'apparition d'un autre « être ». Castoriadis insiste même sur l'étroite imbrication entre le projet d'une société autonome et le projet visant à faire surgir des individus autonomes. Dans les deux cas,

l'objectif est toujours l'élargissement de la capacité des individus à devenir autonomes [Castoriadis (1989), 1990, p. 141-154]. Le projet se concentre ainsi sur l'étude de la constitution des institutions, tôt ou tard saisies dans leur moment politique, afin de rendre possible l'autonomie des individus. L'imaginaire vise donc, comme le processus même de la parole psychanalytique, la construction par l'acteur d'un monde « autonome » de significations et sur le plan social l'auto-institution des institutions. L'imaginaire, dans sa traduction sociale pratique, devient donc le saisissement par le biais des institutions politiques de l'auto-institution en tant que compréhension créatrice du monde. Comme Hannah Arendt, qui avait tant souligné le moment créateur d'auto-institution présent dans toute révolution et vidé la politique de tout véritable contenu (Arendt, 1961 ; 1967), Castoriadis, dans son effort pour accentuer ce moment libérateur de l'autonomie, finit par endosser une représentation profondément a-historique de la politique. Tout en affirmant le caractère indéterminé de la création radicale, il ne voit le projet d'autonomie que deux fois à l'oeuvre dans toute l'histoire de l'humanité, et les deux fois, paradoxalement, de manière identique dans leurs lignes maîtresses. Surtout, la politique se réduit de fait à une interrogation sur le degré d'autonomie des institutions dans la modernité. En fait, Castoriadis s'est aperçu de cette impasse et souligne que l'autonomie n'est pas le but ultime mais la condition d'existence de la véritable question politique, celle du « quoi faire ». Et sa réponse semble n'être autre que celle de la capacité des hommes à instaurer, par eux-mêmes, et sans aucun recours à des forces extra-sociales ou ancestrales, une autolimitation dont la seule véritable garantie se trouve du côté de l'extension des moeurs démocratiques [Castoriadis (1981), 1986, p. 418]. L'hétéronomie essentielle qui guette toute institution humaine peut être comblée par une volonté politique constamment actualisée d'auto-institution significative. Le projet d'autonomie trouve alors son explicitation majeure dans la politique, comprise comme le rapport fondamental d'une société avec ses institutions, là où l'homme parvient à regarder les institutions qui règlent sa vie comme ses propres créations collectives. La société idéale est alors celle où les individus parviennent à se doter de leur propre loi, où la société s'auto-institue explicitement de manière continue et dans tous les domaines de la vie sociale. Parfois, chez Castoriadis, la société tout entière semble devenir (ou devoir devenir) l'objet d'un projet conscient, et même s'il récuse maintes fois l'idée de l'existence d'un dessein préalable délibéré de ce projet, il récuse tout autant l'existence, dans la vie sociale, d'une dimension d'opacité ou de résistance, constitutive des faits sociaux. Le volontarisme de Castoriadis n'est dès lors intellectuellement possible que parce qu'il fonde cette possibilité sur une conception particulière des institutions et de leur travail de transformation.

III. LES IMPASSES DE LA CRÉATION

Face à ce système de pensée, bâti largement en dehors de toute exigence empirique, bien des sociologues ne peuvent que se sentir fort étrangers, et certains mêmes associeront ce parcours à ces visions métaphysiques dont il a fallu, et dont il faut encore sans arrêt séparer la sociologie. Et pourtant, la perspective et les critiques de Castoriadis apparaissent fort instructives. À condition de comprendre que son intérêt proprement sociologique ne réside ni dans ses analyses sociales, auxquelles il faut néanmoins souvent reconnaître une rare lucidité, ni vraiment dans sa lecture particulière du politique dans les sociétés contemporaines. Son intérêt central se trouve dans sa conception extrême de la création, qui permet de cerner, de manière critique, les impasses d'une démarche prométhéenne d'analyse. Parfois avant, parfois en même temps, mais souvent plus et mieux que d'autres, il a su déceler, au niveau de la vie sociale et de l'histoire, des pratiques réelles rétives à toute réduction à une pure application de règles et de programmes. Partant de l'expérience ouvrière au travail, et s'appuyant sur diverses études monographiques, sa réflexion montre que malgré les efforts pour aboutir à un programme correspondant étroitement aux gestes corporels des travailleurs, le processus de production ne fonctionne réellement que grâce à l'initiative d'acteurs qui prennent souvent des décisions à l'encontre des règles en place. Or, une fois reconnue la réalité de cette « résistance » et de cette « créativité » irrépressibles de l'individu (que, disons-le au passage, une bonne partie de la tradition sociologique ne serait pas prête à reconnaître), elle peut être analysée de différentes manières. L'intérêt de l'oeuvre est de montrer justement les limites, pour la sociologie, d'une démarche privilégiant exclusivement les compétences proprement créatrices de l'individu. Dans la voie empruntée par Castoriadis, la source de la création, comme nous l'avons vu, est de nature proprement psychique, ou plutôt c'est dans la réalité de l'inconscient qu'elle s'exprime le mieux, c'est là que l'on trouve les éléments d'une création radicale, refusant toute réduction à une pure modification combinatoire des éléments précédents. Certes, cette création est circonscrite dans l'espace et liée à un type particulier de dépassement qui ne peut pas être n'importe quel dépassement. Mais il est

pourtant suffisamment indéterminé pour être pratiquement impossible à circonscrire. Sous couvert de profondeur ontologique, Castoriadis est contraint de brandir l'obscurité essentielle du moment créateur. Lorsqu'on emprunte cette voie, il est difficile d'échapper à une désocialisation progressive de l'analyse. Certes, dans une tradition davantage inspirée du pragmatisme, la création, en tant que capacité à résoudre des problèmes, apparaît comme plus sociale, parce que plus « située » - les compétences cognitives de l'acteur étant même saisies au niveau de leur fabrication lors du processus de socialisation. Et pourtant, même ici, le problème reste entier dès que l'accent est mis sur ces compétences de l'acteur dans le saisissement de la créativité, quelles que soient par ailleurs, la façon de les considérer : de manière individuelle ou collective, intellectuelle ou pratique, au travers de la notion d'imagination radicale chère à Castoriadis, mais aussi au travers de conceptions proches, comme celle de projet existentiel (Sartre, 1943 ; 1960), de la notion de Sujet ou de mouvement social (Touraine, 1973 ; 1997), ou de la créativité de l'agir Quas, 1993 ; 1999). Toutes ses démarches, y compris dans les études plus situées et socialisées, ont en commun la faible prise en considération de ce qui revient aux contraintes spécifiques de la vie sociale et à leur fort différentiel situationnel. Le monde social y est trop perçu implicitement au travers d'un double réductionnisme : comme une série d'obstacles à franchir et comme soumis à une série de contraintes stables et durables. Restons en compagnie de Castoriadis. Comme d'autres, il est ainsi contraint, à terme, de situer la créativité historique et sociale au sein d'un équilibre fort instable. D'un côté, il ne cesse d'insister sur la forte cohérence synchronique repérable entre tous les éléments d'une culture à un moment donné, le fait qu'ils finissent justement par structurer un monde où s'établit une forte homologie entre les individus et la société (Castoriadis, 1975, p. 38). Mais de l'autre côté, et dans une dimension diachronique il ne cesse d'insister sur l'avènement d'une nouveauté radicale au sein de l'histoire, un avènement auquel il dénie toute cohérence ou détermination, et qui repose sur un détachement absolu, grâce à la création radicale dont l'individu est porteur. Le rôle majeur qu'il octroie à l'a-logique de l'inconscient, dans une perspective de compréhension historique, découle de ce deuxième souci. Mais aussi de son insuffisante caractérisation du propre du mode d'être du social. En effet, lorsque le monde social est conçu comme une structure de contraintes durables et constantes, comme le règne de la « nécessité », il n'y a pas d'autre voie possible pour établir la nouveauté de l'histoire que de la placer du côté de l'individu et de ses compétences de création (ou, dans une perspective plus socialisée, dans ses différents « plis » ou « habitudes » individuels). Certes, toutes les possibilités ne sont ni bonnes ni faisables ni concevables. Mais c'est là, et seulement là, qu'elles restent néanmoins toujours virtuellement possibles. Pour les démarches de ce type donc, une faille s'établit inévitablement entre les structures sociales vouées à la « reproduction » et les compétences créatrices de l'individu, tournées vers la « production ». La vie sociale se conçoit alors comme se déroulant au sein d'un univers fortement cohérent, face auquel il ne reste d'autre possibilité que de construire une représentation alternative basée sur des compétences subjectives, d'autant plus désocialisées que l'univers social y est conçu comme fermement structuré et contraignant. En bref, face à la « détermination » du social, il faut dresser la « liberté » de l'individu. Opposition classique et stérile. La tentation est alors grande pour bien des sociologues de repousser toute idée de création. Bien sûr, les individus ont une force inventive propre, mais une chose est d'en saisir le rôle à partir du différentiel de contraintes et des possibilités propres aux diverses situations sociales, et une autre est de la cerner dans un approfondissement, en fait, en l'enfouissant comme un mystère, au fond de la psyché humaine. L'initiative irrépressible de l'individu, ou pour revenir à Castoriadis, de l'ouvrier dans l'usine, tout en restant en élément central de toute analyse sociologique, n'oblige aucunement à privilégier une démarche « cognitive » ou en termes de « liberté ». Elle peut aussi donner lieu à des analyses s'intéressant de près à la nature exacte des contraintes à l'oeuvre dans la vie sociale, à leur intermittence et à leur irréductible élasticité.

BIBLIOGRAPHIE

Arendt H., La condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1961. Arendt H., Essai sur la révolution, Paris, Gallimard, 1967. Arnason J.-P., The Imaginary Constitution of Modernity, in Autonomie et auto-transformation de la société, Genève-Paris, Librairie Droz, 1989, p. 323-337. Castoriadis C., La société bureaucratique, t. 1, Les rapports de production en Russie, Paris, Union générale d'Éditions, Éd. 10/18, 1973 a. Castoriadis C., La société bureaucratique, t. 2, La révolution contre la bureaucratie, Paris, Union générale d'Éditions, Éd. 10/18, 1973 b. Castoriadis C., L'expérience du mouvement ouvrier, t. 1, Comment lutter, Paris, Union générale d'Éditions, Éd. 10/18, 1974 a. Castoriadis C., L'expérience du mouvement ouvrier, t. 2, Proletariat et organisation, Paris, Union

générale d'Éditions, Éd. 10/18, 1974 b. Castoriadis C., L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975. Castoriadis C., Les carrefours du labyrinthe, Paris, Seuil, 1978. Castoriadis C., Le contenu du socialisme, Paris, Union générale d'Éditions, 1979 a. Castoriadis C., Capitalisme moderne et révolution, t. 2, Paris, Union générale d'Éditions, Éd. 10/18, 1979 b. Castoriadis C., Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II, Paris, Seuil, 1986. Castoriadis C., Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III, Paris, Seuil, 1990. Castoriadis C., La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV, Paris, Seuil, 1996. Castoriadis C., Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V, Paris, Seuil, 1997. David G., Cornélius Castoriadis, Paris, Éd. Michalon, 2000. Descornbe^_V^ Philosophie par gros temps, Paris, Minuit, 1989. Ferry J.-M., Habermas. L'éthique de la communication, Paris, PUF, 1987. Gottraux P., « Socialisme ou Barbarie » : un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre, Lausanne, Payot, 1997. Gouldner A. W., The Two Marxisms, Londres, Macmillan, 1980. Habermas J., Le discours philosophique de la modernité, Paris, Gallimard, 1988. Honneth A., Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornélius Castoriadis, in Autonomie et autotransformation de la société, Genève-Paris, Librairie Droz, 1989, p. 191-207. Joas H., L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique de Cornélius Castoriadis, in Autonomie et autotransformation de la société, Genève-Paris, Librairie Droz, 1989, p. 173-190. Joas H., Pragmatism and Social Theory, Chicago, University of Chicago Press, 1993. Joas H., La créativité de Vagir, Paris, Cerf, 1999. Lefort C., Éléments d'une critique de la bureaucratie, Genève, Droz, 1971. Lefort C., L'invention démocratique, Paris, Fayard, 1981. Sartre Jean-Paul, L'être et le néant, Paris, Gallimard, 1943. Sartre Jean-Paul, Critique de la raison dialectique, t. 1, Paris, Gallimard, 1960. Touraine Alain, Production de la société, Paris, Seuil, 1973. Touraine Alain, Pourrions-nous vivre ensemble ?, Paris, Fayard, 1997. Wellmer A., Dialectique de la modernité et de la postmodernité. La critique de la raison après Adorno, Les cahiers de philosophie, n° 5, 1988. Žižek S., The Ticklish Subject, Londres - New York, Verso, 1999.