

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA CRÉATION CULTURELLE ET LES SIGNIFICATIONS IMAGINAIRES SOCIALES
DANS LA SOCIÉTÉ « DÉMOCRATIQUE » CONTEMPORAINE :
RÉFLEXION CRITIQUE SUR L'ŒUVRE DE CORNELIUS CASTORIADIS

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
DOMINIC PLANTE

MARS 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Merci à mes parents, à Stéphanie, et à tous mes amis. Ce travail n'aurait pas pu être réalisé sans votre soutien. Merci également à Jean-François Côté d'avoir accepté avec enthousiasme de diriger mon mémoire, et de m'avoir donné la liberté nécessaire afin de l'écrire en écoutant mes intuitions.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
INTRODUCTION À L'ŒUVRE DE CASTORIADIS	5
1.1 Résumé du parcours de Castoriadis avant la dissolution de <i>Socialisme ou Barbarie</i>	5
1.2 La rupture avec le marxisme et avec Marx	9
1.3 La rupture avec l'ontologie héritée	15
1.4 La « découverte » de l'imagination et de l'imaginaire	20
1.5 Le projet d'autonomie de la société	23
1.6 La société et la psyché humaine en tant que magma	26
1.7 Pour une réflexion sur la critique de la société contemporaine chez Castoriadis	28
CHAPITRE II	
LE PROCÈS DE SOCIALISATION DE LA PSYCHÉ	30
2.1 L'imagination radicale	31
2.2 L'« état » monadique de la psyché originaire	31
2.3 La « pré-socialisation » de la psyché et la rupture de l'« état » monadique	39
2.4 Création et formation de l'individu social : le procès de sublimation	42
2.5 Sur les conflits et les tensions entre le corps (soma) et la psyché	46

IV

2.6 Psyché, imagination et symbolisation	47
2.7 La dimension intersubjective de la psyché humaine : sur l'autonomisation du désir et de l'affect	49
CHAPITRE III	
LA COMPRÉHENSION DES SIGNIFICATIONS IMAGINAIRES SOCIALES ET DE LA SOCIÉTÉ COMME MONDE	55
3.1 Le projet herméneutique de Castoriadis	56
3.2 La société comme monde (magma) de significations imaginaires sociales	61
3.3 Le langage, la langue et les significations imaginaires sociales	63
3.4 Le monde humain comme monde de langage	66
3.5 Le monde humain comme formation du sens et comme héritage : réflexion sur le rapport entre l'hétéronomie et l'autonomie de la société	70
3.6 L'interprétation de Castoriadis sur la montée de l'insignifiance dans la société « démocratique » contemporaine	74
CHAPITRE IV	
L'INTERPRÉTATION DE LA CRÉATION CULTURELLE DANS LA SOCIÉTÉ « DÉMOCRATIQUE » CONTEMPORAINE	77
4.1 Fenêtre sur le chaos : l'art et la culture chez Castoriadis	78
4.2 Compréhension, création et interprétation : l'expérience de l'art chez Gadamer	82
4.3 La création culturelle dans la société moderne	86
4.4 La création culturelle dans la société contemporaine	91
4.5 Conformisme généralisé et transmission de la tradition dans la société « démocratique » contemporaine	95
CONCLUSION	107
BIBLIOGRAPHIE	111

RÉSUMÉ

L'objectif de ce mémoire est d'offrir une réflexion critique sur l'œuvre de Cornelius Castoriadis, plus précisément sur son concept de création humaine (psychique, sociale, culturelle et artistique) ainsi que sur son interprétation de la création culturelle dans la société « démocratique » contemporaine. Pour ce faire, nous confronterons la pensée de Castoriadis à deux auteurs liés à l'herméneutique contemporaine, soit Paul Ricœur et Hans-Georg Gadamer.

Le dialogue entre Castoriadis et Ricœur mettra en lumière certaines lacunes dans la conception de la psyché humaine et de la création psychique chez Castoriadis. Nous remettrons donc en question l'idée de Castoriadis selon laquelle la psyché humaine, à l'origine (chez l'*infans*), est dans un état totalement clos (monadique) qui serait rompu seulement avec la socialisation de la psyché. Ce dialogue montrera aussi l'importance des termes de clôture et de rupture dans la pensée de Castoriadis. Dans un deuxième temps, nous mettrons en scène un dialogue entre Castoriadis et Gadamer concernant leur compréhension du monde humain. Nous verrons alors que Castoriadis, en insistant sur l'idée que la société est une création d'un monde singulier de significations imaginaires sociales, développe cependant très peu sur l'idée de l'humanité comme monde, ainsi que sur l'importance de l'intercompréhension dans la formation du sujet et de la société. Finalement, dans le dernier chapitre nous traiterons de l'interprétation que propose Castoriadis de la création culturelle dans la société « démocratique » contemporaine, en la confrontant à celle de Gadamer. Nous verrons alors que, chez Castoriadis, la création culturelle contemporaine est interprétée à partir de l'idée selon laquelle un projet politique (le projet d'autonomie) doit resurgir dans la société.

Globalement, nous arrivons à la conclusion qu'il y a une certaine mécompréhension, chez Castoriadis, de la transmission du sens et de la tradition dans la création humaine. Cette mécompréhension de Castoriadis, selon nous, s'explique à partir de sa propre conception de la création humaine qui, en étant conçue comme *ex nihilo*, ne permet pas de comprendre la nouvelle création humaine autrement que comme une forme radicalement nouvelle, que comme ce qui crée une rupture ontologique avec les formes précédentes, faisant en sorte qu'il néglige les liens entre les formes anciennes et les nouvelles.

Mots clés : Castoriadis, Gadamer, Ricœur, culture, art contemporain, société contemporaine, herméneutique, socialisation, démocratie

INTRODUCTION

L'œuvre colossale du philosophe et psychanalyste Cornelius Castoriadis s'avère encore largement méconnue – bien qu'elle fasse l'objet d'une redécouverte depuis le début du 21^e siècle¹. S'intéressant entre autres à l'anthropologie, à la sociologie, à la psychanalyse, ainsi qu'aux sciences naturelles et mathématiques, Castoriadis a reconnu la création, l'imagination et l'imaginaire comme éléments fondateurs et fondamentaux de l'être humain et de la société. De plus, il a toujours eu comme objectif d'élucider la possibilité effective d'une société plus juste, plus libre et plus égalitaire, une possibilité qui, rappelle-t-il, n'a pas existé depuis toujours dans chaque société, et n'est pas non plus un jour tombée du ciel : elle est essentiellement une création humaine. En fait, selon Castoriadis, la possibilité de l'auto-institution explicite de la société – c'est-à-dire la capacité pour la société d'à la fois se mettre en question et de se transformer réflexivement – est née dans et par la création de la démocratie et de la philosophie dans la Grèce ancienne, et s'avère une création humaine absolument nouvelle ; ainsi, pour Castoriadis la création doit être prise dans son sens le plus radical, en ce sens qu'elle cause une rupture ontologique avec ce que la société a été jusque-là, et, dans et par cette création (de la démocratie et de la philosophie), la société se détermine alors de façon totalement nouvelle.

C'est donc à partir de sa propre conception de la création humaine comme création/destruction ontologique, comme création *ex nihilo* de nouvelles déterminations, que Castoriadis, par la suite, interprète toute création humaine (la société, la culture, l'œuvre d'art, etc.). Autrement dit, il conçoit toute création humaine comme faisant surgir de nouvelles formes qui ne sont pas causalement déterminées par les anciennes.

Or, cette conception soulève pour nous certaines questions : quel(s) lien(s) doit-on faire entre la création passée et la création nouvelle ? En quoi y a-t-il une préservation et une

¹ Voir notamment Suzi Adams, 2005, « Interpreting creation : Castoriadis and the birth of autonomy », dans *Thesis Eleven*, vol. 83, no 1, p. 25-41 ; Jeff Klooger, 2009, *Castoriadis : Psyche, Society, Autonomy*, Boston, Brill, 346 pages ; John Rundell, 2001, « Imaginary Turns in Critical Theory: Imagining Subjects in Tension », dans *Critical Horizons*, vol. 2, no 1, p. 61-92 ; Nicolas Poirier, 2011, *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 494 pages.

transmission du sens dans et par une création nouvelle (culturelle, artistique, institutionnelle, etc.) ? Ici s'ouvre donc une problématique sur la création humaine que nous jugeons nécessaire d'aborder, particulièrement à propos de la création (culturelle, artistique, institutionnelle, etc.) dans la société « démocratique » contemporaine, sachant qu'aux yeux de Castoriadis et de plusieurs autres penseurs, cette création serait en pleine crise.

Il est important d'ajouter à ce sujet que, bien que Castoriadis ait écrit une grande partie de son œuvre alors qu'il s'était distancié de tout mouvement politique et de toute tradition philosophique, il est évident que son travail de compréhension et d'interprétation critique sur la société contemporaine demeure tout de même fortement imprégné de la tradition marxiste et de la théorie critique (l'École de Francfort)². Autrement dit, même après sa rupture avec le marxisme, puis avec la pensée de Marx, Castoriadis a toujours férolement critiqué la société « démocratique » contemporaine, la désignant comme une société malade et léthargique. Et cette léthargie, Castoriadis l'observe notamment dans la pauvreté générale du contenu des créations culturelles contemporaines.

Cela étant dit, notre objectif sera d'offrir ici une réflexion critique de l'œuvre de Castoriadis, et ce, en nous concentrant sur son concept de création humaine (psychique, sociale, culturelle et artistique) et sur son interprétation de la création culturelle dans la société « démocratique » contemporaine. Pour ce faire, nous confronterons la pensée de Castoriadis à deux auteurs liés à l'herméneutique contemporaine, soit Paul Ricœur et Hans-Georg Gadamer. Il faut souligner par ailleurs que Castoriadis s'est souvent opposé à la tradition herméneutique, une opposition qu'il a exprimée surtout envers l'herméneutique contemporaine héritière de la pensée de Heidegger. Il admet toutefois que le travail de compréhension et d'interprétation des sociétés antérieures se fait toujours à partir d'une compréhension et d'une interprétation de ce que nous sommes, le tout formant le cercle herméneutique dont aucun penseur ne peut sortir³. Castoriadis ne nie pas non plus qu'un penseur doit faire des choix quand vient le temps d'écrire, et qu'il le fait toujours à partir d'une position (sociale, politique, idéologique, etc.) ; cependant, tout semble porter à croire

² Sur les liens entre Castoriadis et la théorie critique (surtout Adorno), voir Laurent Van Eynde, 2008, « Castoriadis et la dialectique (négative) de la raison », dans *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, sous la dir. de Blaise Bachofen, Sion Elbaz et Nicolas Poirier, Paris, Éditions du Sandre, p. 31-58.

³ Cornelius Castoriadis, 2004, *Ce qui fait la Grèce : Séminaires 1982-1983 (La création humaine, 2)*, Paris, Éditions du Seuil, p. 51-52

que Castoriadis pose un jugement trop rapide sur l'herméneutique contemporaine, lorsque, par exemple, il l'associe immédiatement à la pensée d'Heidegger, sans toutefois tenir compte des critiques faites à l'égard de cette dernière par plusieurs hermènèutes contemporains – dont Ricœur et Gadamer.

Alors que Castoriadis tente d'élucider la création humaine (sociale-historique et psychique) en tant que créations de formes radicalement nouvelles, nous croyons en effet pertinent de le confronter à Ricœur et à Gadamer, puisque ces derniers insistent plutôt sur ce qui pré-existe et persiste – en terme de formes, de sens et de valeurs, etc. – *dans le sujet et dans la société*. Nous installerons donc un dialogue entre Ricœur et Castoriadis, de même qu'entre Gadamer et Castoriadis.

Le premier chapitre servira tout d'abord d'introduction à l'œuvre de Castoriadis. Nous exposerons donc les grandes lignes de son parcours comme militant marxiste, ainsi que les liens indissociables qu'il fait entre la politique et la philosophie, et les raisons l'ayant poussé à rompre avec le marxisme et avec la pensée de Marx. Par la suite, nous verrons pourquoi il en est venu à rompre avec l'ontologie héritée, pour offrir une ontologie de l'être humain et de la société qui accorde une importance fondamentale à la création, à l'imagination et à l'imaginaire. Ce chapitre aura aussi comme objectif de mieux comprendre la critique de Castoriadis de la société « démocratique » contemporaine, ainsi que le projet d'autonomie qu'il défend, c'est-à-dire son projet « révolutionnaire » d'émancipation de la société visant à rompre avec l'hétéronomie sociale (l'ordre institué).

Dans le chapitre 2, nous éclaircirons ce que sont la psyché humaine et la création psychique chez Castoriadis. Plus précisément, nous confronterons sa conception de la socialisation de la psyché à celle de Paul Ricœur ; nous verrons alors que Castoriadis conçoit avant tout la socialisation de la psyché humaine comme ce qui rompt l'état originaire (asocial et totalement clos) de la psyché, alors que Ricœur la conçoit comme un processus continu, qui est amorcé dès le tout début de la vie psychique. Ce chapitre nous permettra donc de bien comprendre, dans sa dimension psychique, le concept de création humaine chez Castoriadis.

Puis, dans le chapitre 3 nous montrerons que, malgré la critique que fait Castoriadis à l'endroit de la pratique herméneutique contemporaine, dans son œuvre il y a définitivement

un travail d'herméneutique. Soulignons que Castoriadis a toujours tenu à conserver l'idée que chaque société est une autocréation, un monde singulier et irréductible ; par contre, les questions d'universalité ont été moins approfondies dans son œuvre – contrairement à ce que l'on trouve chez Hans-Georg Gadamer, qui lui, aborde plutôt l'importance du dialogue, de l'intercompréhension et de l'ouverture à l'autre dans le processus de formation d'une société. Cela étant dit, nous installerons donc un dialogue entre Castoriadis et Gadamer concernant leur compréhension du monde humain et de l'histoire. En fait, nous chercherons à savoir, dans un premier temps, en quoi consiste, chez Castoriadis et chez Gadamer, la tâche de compréhension et d'interprétation – de la société, de l'histoire, du monde, etc. Dans un deuxième temps, nous tenterons d'approfondir l'idée chez Castoriadis du monde humain en tant que pluralité de « mondes de significations imaginaires sociales », pour ensuite la confronter à celle, chez Gadamer, du monde humain en tant que monde de langage.

Finalement, dans le dernier chapitre nous traiterons de l'interprétation que présente Castoriadis de la création culturelle dans la société « démocratique » contemporaine, en la confrontant à celle de Gadamer. Alors que Castoriadis insiste sur la dimension ontologique de la création humaine, sur la création nouvelle en tant qu'émergence de nouvelles déterminations par rapport aux anciennes, avec la pensée de Gadamer nous voulons insister sur ce qui, des anciennes aux nouvelles créations, est préservé. Dans un premier temps, nous exposerons, pour chacun des deux auteurs, leurs propres réflexions théoriques sur l'art et sur la culture, après quoi nous installerons un dialogue entre eux ; dans un deuxième temps, nous ferons de même concernant leurs interprétations de l'art et de la culture dans la société moderne, puis dans la société contemporaine.

CHAPITRE I

INTRODUCTION À L'ŒUVRE DE CASTORIADIS

1.1 Résumé du parcours de Castoriadis avant la dissolution de *Socialisme ou Barbarie*

Cornelius Castoriadis est né en 1922 à Istanbul, en Turquie. Très tôt éveillé à la philosophie, c'est à l'âge de 13 ans qu'il fait ses premières lectures, notamment de Platon et d'Aristote. Puis, découvrant un peu plus tard la pensée de Marx et du marxisme, il affirme avoir trouvé dans celles-ci ce qui le préoccupait à l'époque et ce qui le préoccupera tout au long de sa vie, c'est-à-dire « une recherche de la vérité, une prétention à la vérité, et puis aussi et surtout un souci pour le sort des hommes dans la société⁴ ». Alors qu'au début du 20^e siècle, plusieurs mouvements marxistes et communistes sont actifs partout à travers l'Europe, Castoriadis milite dès l'âge de 15 ans avec la « Jeunesse Communiste Athénienne »⁵, un groupe s'opposant à la dictature de l'époque en Grèce, le régime de Métagas. En 1941, il joint le Parti Communiste de Grèce. Mais étant en désaccord avec certaines actions et décisions du parti – dans lequel, d'après Castoriadis, s'était désormais installée une structure bureaucratique, et où la politique, devenue « incroyablement chauvine », n'avait que faire du prolétariat international –, il décide donc de quitter celui-ci en 1942, pour devenir membre d'une organisation trotskiste.

Ayant terminé ses études en science politique, en économie et en droit à l'Université d'Athènes, Castoriadis, alors persécuté par le Parti Communiste de Grèce, quitte finalement pour la France en 1946, où il poursuivra ses études en philosophie. En France, il demeure un militant fort actif, et joint un parti trotskiste français, le Parti communiste internationaliste (PCI). Il faut préciser, par ailleurs, qu'avant même son adhésion à ce nouveau parti, il avait déjà entamé – à partir de 1944 – une critique du trotskisme. En effet, il reprochait notamment

⁴ Cornelius Castoriadis, 2007, « "La musique abolit le monde..." », dans *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Éditions du Seuil, p. 54.

⁵ Traduit du Grec : « *Kommounistiki Neolaia* ».

au trotskisme de n'avoir considéré la bureaucratie que comme une « couche parasitaire » dans le parti communiste, une couche qui doit être éliminée pour que, par la suite, puisse se réaliser une véritable société communiste libre et égalitaire. Or, ce que Castoriadis constatait au sein des partis communistes – et ce qui selon lui s'est confirmé avec l'analyse du régime russe –, c'est que la bureaucratie n'était pas seulement une sorte de couche parasitaire, mais bien « une classe dominante et exploiteuse⁶ ».

C'est au sein du Parti communiste internationaliste (PCI) que Castoriadis a fait la rencontre de Claude Lefort qui, lui aussi à l'époque, ressentait un malaise quant à certaines idées et positions du parti. Ensemble, ils ont créé une nouvelle tendance au sein même du parti. Voici un passage qui résume bien les questions et les idées de Castoriadis – ainsi que de Claude Lefort et d'autres les ayant suivis – qui n'étaient pas présentes dans le PCI, vers la fin des années 40 :

À partir du moment où l'on menait jusqu'au bout l'analyse et la critique de l'expérience de la révolution russe, une reconsideration fondamentale de la question : « qu'est-ce que le socialisme ? » devenait nécessaire, et cette reconsideration ne pouvait que partir de l'idée de l'action autonome du prolétariat comme idée théorique et pratique centrale de la révolution, et aboutir à la définition du socialisme comme gestion ouvrière de la production et comme gestion collective de toutes les activités sociales par tous ceux qui y participent. Tout cela était séparé par une distance immense de la conception trotskiste de la « nationalisation » et de la « planification » comme objectifs centraux de la révolution, et du pouvoir intégral du parti comme instrument de leur réalisation⁷.

En désaccord avec le PCI, Castoriadis et Lefort ont quitté le parti, ne se considérant plus trotskistes. Quelque temps après, ils forment un groupe indépendant, *Socialisme ou Barbarie*, et créent une revue du même nom, à laquelle plusieurs penseurs militants participeront – dont Jean-François Lyotard et Guy Debord, pour ne nommer que certains des plus connus. En s'opposant radicalement à la pensée stalinienne et en refusant de pratiquer un marxisme dogmatique, *Socialisme ou Barbarie* se démarquait ainsi des discours des autres courants marxistes et partis communistes de l'époque. Le premier numéro de la revue est publié en mars 1949. Entre 1952 et 1958, le groupe gagne en notoriété, et le nombre de membres et de sympathisants ne cesse de croître. Les réunions hebdomadaires du groupe, qui rassemblaient auparavant de 10 à 15 personnes, en rassemblent maintenant plus d'une centaine.

⁶ Cornelius Castoriadis, 2005, « Pourquoi je ne suis plus marxiste », dans *Une société à la dérive*, Paris, Éditions du Seuil, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 29.

Dès lors, des questions concernant l'organisation et la gestion du groupe *Socialisme et Barbarie* se sont imposées d'elles-mêmes, questions sur lesquelles Castoriadis et Lefort n'ont pas réussi à s'entendre. Lefort ainsi que d'autres membres ont donc décidé de se dissocier du groupe en 1958, pour en former un autre durant la même année, soit *Informations et liaisons ouvrières* (devenant par la suite *Informations et correspondance ouvrières*).

D'après Castoriadis, la divergence de pensée entre lui et Lefort ne concernait pas seulement la question de l'organisation du groupe ; le débat de fond, en fait, concernait le rôle et le statut de la politique dans la société – avant, pendant et après la révolution. Castoriadis souligne que, pour Lefort, l'activité révolutionnaire ne devait être « dirigée » que par les prolétariens eux-mêmes, sans l'influence d'une « élite révolutionnaire » ; Castoriadis mentionne à propos des idées derrière le groupe et le journal *Informations et liaisons ouvrières* (*ILO*) :

[...] il y avait une conception de l'activité révolutionnaire plus que restrictive et, à mes yeux, profondément contradictoire : la seule tâche réelle que devait proposer le groupe était de recueillir et de rediffuser des informations. Le fondement de cette attitude était une certaine interprétation de l'idée d'autonomie du prolétariat, considéré comme impliquant le refus d'intervenir et d'y apporter quoi que ce soit d'« étranger » à l'expérience propre du prolétariat. Pour moi, cette position reste prisonnière d'une problématique dont l'autre aboutissement est la bureaucratie : nous avons nos idées, et les imposons aux gens – ou bien (simple négation de l'énoncé précédent sur le *même* terrain) : nous avons nos idées, mais nous ne les disons pas, parce que les dire serait les imposer aux gens (et adultérer leur évolution « autonome »). [...] C'est une chose de condamner la conception du parti comme « direction » ; c'en est une autre que de refuser ses propres responsabilités et de dire : « Notre seul point de vue consiste à mettre notre journal à la disposition de celui qui veut parler⁸. »

Castoriadis ne dit pas que l'activité révolutionnaire doit être dirigée d'un bout à l'autre par une « classe dirigeante » ; il veut préciser en fait que les décisions, après avoir été acceptées démocratiquement par le groupe, doivent être appliquées par certains militants ou « dirigeants » pour qu'elles puissent ainsi être maintenues dans la « direction » souhaitée :

Certes, il est essentiel de rompre l'opposition absolue entre militants de l'organisation et un marais informe de sympathisants bons à endoctriner, à rançonner, à acheter le canard ou à donner des adresses pour les correspondances. Il faut rompre avec cette conception du milieu de l'organisation et du « sympathisant », rompre dans les actes, organiser des réunions fréquentes où tout le monde est sur le même pied, inventer des activités qui peuvent être effectivement communes. Mais on ne peut éviter que ce soit ceux qui se sont engagés à assumer, de manière

⁸ Cornelius Castoriadis, « Pourquoi je ne suis plus marxiste », *loc.cit.*, p. 38.

continue, les tâches que se fixe la collectivité, les militants, qui assument aussi les décisions quant à leur orientation et leur activité⁹.

L'auteur poursuit en disant que cette « hypocrisie » du groupe, consistant à faire comme s'il n'y avait aucune tête dirigeante, peut avoir de graves conséquences ; en effet, elle conduit à occulter non seulement le pouvoir des dirigeants de ce groupe, mais *la question même du pouvoir*¹⁰.

En poursuivant son travail visant à élucider la dynamique du capitalisme au 20^e siècle, Castoriadis en vient à mettre en doute certains concepts et théories de Marx et du marxisme. Au final, pour Castoriadis : « Ce n'était plus telle ou telle position particulière, mais le marxisme dans son ensemble qui était remis en question¹¹ ». Cette position de l'auteur, plusieurs membres du groupe *Socialisme ou Barbarie* ne l'ont pas acceptée (dont Maille, Lyotard, et Souyri). Cela a suscité bien des conflits au sein du groupe, ralentissant ainsi de façon considérable ses activités. Puis, une autre scission s'est faite dans le groupe en 1963, entre les membres fidèles à la théorie de Marx – qui ont formé un groupe indépendant du nom de *Pouvoir Ouvrier* –, et les autres, plus critiques, qui sont restés dans le groupe *Socialisme ou Barbarie*.

Par la suite, entre 1963 et 1966, la revue se vend relativement bien (plus de 1000 exemplaires par numéros) et les réunions publiques attirent encore plusieurs personnes (au moins 200) ; cependant, Castoriadis souligne notamment le manque de motivation du public : « Les idées circulaient, sans doute, mais le public se comportait en consommateur passif d'idées¹² ». Il signale aussi le contenu de la revue, devenu plus « philosophique », ainsi que les changements que cela a causés dans la dynamique du groupe :

[...] le caractère même que tendait à prendre la revue posait un grave problème. Mes derniers textes remettaient en cause l'ensemble de la conception marxiste, essayaient de revenir aux fondements de la société et de l'histoire, et de ce fait prenaient une tournure de plus en plus « abstraite » et « philosophique ». Ce travail restait solitaire, non seulement pour ce qui est de sa rédaction, mais parce que le groupe ne ressentait pas la nécessité de le discuter. [...] La revue était devenue l'activité essentielle du groupe – et, dans le même temps, elle ne représentait plus un travail vraiment collectif. La maintenir, et maintenir le groupe, dans ces conditions, envers et

⁹ *Ibid.*, p. 39-40.

¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹¹ *Ibid.*, p. 42.

¹² *Ibid.*, p. 44.

contre tout, n'avait pas beaucoup de sens. C'est à partir de ces constatations que j'ai proposé de suspendre la revue¹³.

Ne s'étant pas reformé depuis la suspension de la revue, le groupe *Socialisme ou Barbarie* se dissout donc en 1967. À la suite de cette dissolution, Castoriadis s'est concentré sur un travail de « reconstruction théorique » (ce qu'il avait déjà commencé avant même la formation de *Socialisme ou Barbarie*), un travail consistant surtout à repenser l'émancipation sociale (après Marx et le marxisme) et à élucider les conditions de sa réalisation (au niveau politique, culturel, etc.), le tout à partir notamment d'une relecture de l'histoire et des diverses formes de société.

1.2 La rupture avec le marxisme et avec Marx

Jusqu'à la fin des années 70, la grande majorité des mouvements marxistes rejettent de façon systématique toute pensée qui ose critiquer celle de Marx. Or, dès le début des années 60, Castoriadis reproche aux marxistes de se fermer les yeux sur ce qu'il y a de nouveau dans le monde contemporain en se soumettant à la pensée de Marx.

Comme la philosophie hégélienne, la théorie de Marx se présente comme la « dernière théorie », elle prend la place du « Savoir absolu » de Hegel. Certes, les marxistes protestent et jurent qu'ils ne *pensent* pas cela. Mais il faut regarder ce qu'il *font* : ils peuvent bavarder sur la « dialectique », la « relativité », etc., mais leur « travail » consiste toujours à interpréter, corriger, compléter, améliorer, etc., la « pensée de Marx » : comme si, dans l'ensemble, on devrait être, à jamais, *soumis* à cette pensée. En vérité, donc, ce qu'ils font revient à affirmer : l'essentiel de la vérité pour notre époque a déjà été dit par Marx. Cela aboutit à des résultats grotesques, par exemple dans le domaine de l'économie. Plus d'un siècle après que les idées et les analyses de Marx ont été conçues et formulées, on continue à vouloir démontrer à tout prix que Marx avait raison, qu'il y a baisse du taux de profit, etc. Comme si la question n'était pas de constater et de comprendre ce qui se passe dans l'économie réelle, mais de sauver quelques propositions de Marx.¹⁴

Reprochant à la théorie économique de Marx d'être inadéquate afin de comprendre la dynamique des sociétés capitalistes au 20^e siècle¹⁵, Castoriadis ajoute que de prendre la

¹³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴ Cornelius Castoriadis, 1977, « Marx aujourd'hui », dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Éditions du Seuil, p. 94.

¹⁵ À ce sujet, Castoriadis affirme notamment que : « [...] la théorie économique de Marx n'est tenable ni dans ses prémisses, ni dans sa méthode, ni dans sa structure. Brièvement parlant, la théorie comme telle « ignore » l'action des classes sociales. Elle « ignore » l'effet des luttes ouvrières sur la répartition du produit social – et par là nécessairement, sur la totalité des aspects du fonctionnement de l'économie, notamment sur l'élargissement constant du marché de biens de consommation. Elle « ignore »

pensée de Marx pour dogme (ce qu'ont fait plusieurs marxistes au 20^e siècle), c'est s'empêcher de voir ce qui se passe dans le monde contemporain ; c'est s'interdire de penser par soi-même la société et l'histoire. Il prévient aussi que toute réinterprétation des écrits de Marx par les marxistes ne règlerait pas le cœur du problème, qui est dans leur cas de prendre la pensée de Marx comme source première de la vérité :

Le retour à Marx est impossible parce que, sous prétexte de fidélité à Marx, et pour réaliser cette fidélité, il commence par violer les principes essentiels posés par Marx lui-même. Marx a été, en effet, le premier à montrer que la signification d'une théorie ne peut pas être comprise indépendamment de la pratique historique et sociale à laquelle elle correspond, en laquelle elle se prolonge ou qu'elle sert à recouvrir. Qui oserait prétendre aujourd'hui que le vrai et le seul sens du christianisme est celui que restitue une lecture épurée des Évangiles, et que la réalité sociale et la pratique historique deux fois millénaires des Églises et de la chrétienté ne peuvent rien nous apprendre d'essentiel sur son compte ? La « fidélité à Marx » qui met entre parenthèses le sort historique du marxisme n'est pas moins risible. [...] Vouloir retrouver le sens du marxisme exclusivement dans ce que Marx a écrit, en passant sous silence ce que la doctrine est devenue dans l'histoire, c'est prétendre, en contradiction directe avec les idées centrales de cette doctrine, que l'histoire réelle ne compte pas, que la vérité d'une théorie est toujours et exclusivement « au-delà », et finalement remplacer la révolution par la révélation et la réflexion sur les faits par l'exégèse des textes¹⁶.

Pour notre part, nous croyons que ces derniers propos évoquent bien le doute chez Castoriadis quant à la pertinence de certaines pratiques hermétiques dans la société contemporaine – un doute qu'il a à plusieurs reprises clairement exprimé dans ses écrits les plus récents (nous traiterons de cette question dans le chapitre 3). Mais cela dit, précisons que dans la citation précédente, Castoriadis parle d'un travail d'interprétation visant à « sauver l'essentiel » d'un ensemble d'idées, alors que c'est justement ce qui est jugé essentiel qui, selon lui, doit être rejeté – parce qu'étant faux. Pour le dire clairement, aux yeux de Castoriadis les lois historiques et sociales sur lesquelles se fonde le système théorique de Marx sont invalides ; c'est pourquoi il prévient qu'avant de vouloir sauver « la pensée de Marx », il faudrait tout d'abord reconnaître qu'elle n'est pas ce qu'elle prétend être, c'est-à-dire l'explication totale et définitive du développement des sociétés et de l'histoire humaines.

Alors, selon Castoriadis, en quoi la pensée de Marx est-elle majeure d'un point de vue philosophique et politique ? Et que devons-nous essentiellement retenir de celle-ci ? Bien

l'effet de l'organisation graduelle de la classe capitaliste, en vue précisément de dominer les tendances « spontanées » de l'économie. Cela dérive de sa prémissse fondamentale : que dans l'économie capitaliste les hommes, prolétaires ou capitalistes, sont effectivement et intégralement transformés en choses, réifiés [...] » (Cornelius Castoriadis, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, p. 23).

¹⁶ *Ibid.*, p. 14-15.

qu'il soit impossible de bien répondre à ces deux questions en quelques lignes, soulignons ces propos éclairants de Castoriadis :

[...] Marx apporte une inspiration, une intuition, une idée, une vue qui est relativement nouvelle : ce sont les hommes qui font leur propre histoire, l' « émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ». Autrement dit, la source de la vérité, notamment en matière de politique, n'est pas à chercher dans le ciel ou dans les livres mais dans l'activité vivante des hommes existant dans la société. Cette idée, apparemment simple et même banale, a une foule innombrable de conséquences capitales – mais que Marx n'a jamais tirées. Pourquoi ? Parce que en même temps – c'est-à-dire dès sa jeunesse – Marx est dominé par le phantasme de la théorie totale, achevée, complète. Non pas du *travail* théorique (évidemment indispensable), mais du *système* définitif¹⁷.

Castoriadis précise que si nous considérons les sociétés comme étant depuis toujours totalement déterminées par des lois historiques et sociales, nous mettons de côté la question du sens et des significations de l'activité humaine. Autrement dit, la théorie de Marx, en tant que théorie visant à englober l'homme et la société dans leur totalité, empêche de tenir compte de la singularité de chaque culture, bref, du contenu significatif et symbolique des mythes, des religions, des institutions, etc., qui se sont créés dans et par la (chaque) société.

Soulevons que c'est dans ce sens que Castoriadis refuse, par exemple, de concevoir – comme l'ont fait Marx puis les marxistes – le travail uniquement en tant qu'activité productive, c'est-à-dire seulement dans sa technicité, et rappelle son contenu culturel, symbolique, etc. ; de plus, il réfute l'hypothèse de Marx et des marxistes selon laquelle la technique se dirige inévitablement vers une *autonomisation totale*. En fait, Castoriadis le dit clairement : « [...] il n'y a ni autonomie de la technique, ni tendance immanente de la technique vers un développement autonome¹⁸ ». Comme il l'explique :

C'est une chose, de reconnaître l'importance fondamentale de l'enseignement de Marx concernant la relation profonde qui unit la production et le reste de la vie d'une société. [...] C'est une autre chose, que de réduire la production, l'activité humaine médiatisée par des instruments et des objets, le travail, aux « forces productives », c'est-à-dire finalement à la technique, d'attribuer à celle-ci un développement « en dernière analyse » autonome, et de construire une mécanique des systèmes sociaux basée sur une opposition éternelle et éternellement la même entre une technique ou des forces productives qui posséderaient une activité propre, et le reste des relations sociales et de la vie humaine, la « superstructure », doté tout aussi arbitrairement d'une passivité et d'une inertie essentielle¹⁹.

¹⁷ Cornelius Castoriadis, « Marx aujourd'hui », *loc.cit.*, p. 90-91.

¹⁸ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 28-29.

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

L'auteur apporte tout de même une nuance : il n'est pas dépourvu de sens de parler d'une relative autonomie de la technique, surtout à partir de la modernité. Par contre, considérer qu'il y a possibilité d'autonomisation complète de la technique, et possibilité d'une réification totale de l'individu social, etc., c'est – selon Castoriadis – faire table rase du contenu symbolique, culturel, religieux, etc., propre à toute société passée et présente. Il précise :

[...] dans les sociétés contemporaines, l'élargissement continu de la gamme de possibilités techniques et l'action permanente de la société sur ses méthodes de travail, de communication, de guerre, etc., réfute définitivement l'idée de l'autonomie du facteur technique et rend absolument explicite la relation réciproque, le renvoi circulaire ininterrompu des méthodes de production à l'organisation sociale et au contenu total de la culture²⁰.

Castoriadis rappelle que, comme avec toute autre activité ou création humaine, la technique n'est jamais totalement déterminée ni totalement déterminante²¹ ; il faut savoir en fait que non seulement l'activité technique est toujours incarnée par des significations « passées », mais qu'elle est aussi portée par des significations actuelles.

Les faits techniques ne sont pas seulement des idées « *en arrière* » (des significations qui ont été incarnées), ils sont aussi des idées « *en avant* » (ils signifient activement tout ce qui en résulte) d'eux, confèrent un sens déterminé à tout ce qui les entoure). Que l'histoire soit le domaine où les significations « s'incarnent » et où les choses signifient, cela ne fait pas l'ombre d'un doute. Mais aucune de ces significations n'est jamais achevée et close en elle-même, elles renvoient toujours à autre chose ; et aucune chose, aucun fait historique ne peut nous livrer un sens qui serait de soi inscrit sur eux. Aucun fait technique n'a un sens assignable s'il est isolé de la société où il se produit, et aucun n'impose un sens univoque et inéluctable aux activités humaines qu'il sous-tend, même les plus proches²².

Retenons ici que, selon l'auteur, toute activité humaine *signifie* (ce qui comprend donc aussi la technique). Or, la ou les significations portées et exprimées par l'activité humaine ne résultent pas (seulement) de lois historiques, elles sont encore moins l'œuvre de la nature, ou encore des dieux ; les significations sont créées dans et par la (chaque) société elle-même, et elles ne s'achèvent jamais, en ce sens qu'elles sont en constante transformation.

²⁰ *Ibid.*, p. 30.

²¹ « L'idée, par exemple, que dans toutes les sociétés le développement des forces productives a « déterminé » les rapports de production et par suite les rapports juridiques, politiques, religieux, etc., presuppose que dans toutes les sociétés la même articulation des activités humaines existe, que la technique, l'économie, le droit, la politique, la religion, etc., sont toujours et nécessairement séparés ou séparables, sans quoi cette affirmation est privée de sens. Mais c'est là extrapoler à l'ensemble de l'histoire l'articulation et la structuration propre à notre société, et qui n'ont pas forcément un sens hors d'elle. Or cette articulation, cette structuration sont précisément des *produits* du développement historique » (*Ibid.*, p. 35-36).

²² *Ibid.*, p. 33-34.

Par ailleurs, Castoriadis mentionne aussi qu'un penseur ne peut échapper au fait qu'il comprend le monde à partir d'un point de vue qui est toujours aussi celui de son époque, de sa société, bref : c'est une pensée créée dans un monde singulier de significations ; par conséquent, le mieux qu'il puisse faire lorsqu'il étudie l'histoire des sociétés, c'est de ne pas y projeter grossièrement des catégories et des concepts appartenant à son époque et à sa société. Castoriadis soutient d'ailleurs que Marx fut le premier à expliciter ce problème :

Lorsqu'en même temps il dénonçait les penseurs bourgeois de son époque, qui à la fois appliquaient naïvement aux périodes précédentes des catégories qui n'ont un sens que relativement au capitalisme et refusaient de relativiser historiquement ces dernières (« pour eux, il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus », disait-il dans une phrase qu'on croirait forgée à l'intention des « marxistes » contemporains), et affirmait que sa propre théorie correspondait au point de vue d'une classe, le prolétariat révolutionnaire, il posait pour la première fois le problème de ce qu'on a appelé depuis le socio-centrisme [...]²³.

Cependant, aux yeux de Castoriadis, Marx n'a pas été en mesure d'échapper à ce « problème » dans sa propre pensée :

[...] Marx n'a pas finalement surmonté ce socio-centrisme et [...] l'on trouve chez lui ce paradoxe d'un penseur qui a pleinement conscience de la relativité historique des catégories capitalistes et qui en même temps les projette (ou les rétro-jette) sur l'ensemble de l'histoire humaine. Qu'il soit bien compris qu'il ne s'agit pas là d'une critique de Marx, mais d'une critique de la connaissance de l'histoire. *Le paradoxe en question est constitutif de toute tentative de penser l'histoire*²⁴.

Comme l'être humain est toujours enraciné dans une époque et dans une société, Castoriadis admet qu'il est impossible d'échapper totalement au socio-centrisme. Mais selon lui, cela ne nous condamne pas pour autant au scepticisme ou au relativisme naïf. En effet, concernant la théorie et la pensée humaine, il faut savoir que leur enracinement (social et historique) n'est pas que du négatif : « Il est condition positive, c'est notre particularité qui nous ouvre l'accès à l'universel. C'est parce que nous sommes attachés à une vision, à une structure catégoriale, à un projet donné que nous pouvons dire quelque chose de signifiant sur le passé²⁵ ».

Mais comme nous l'avons soulevé brièvement, pour Castoriadis, le problème avec la compréhension marxiste de l'histoire n'est pas seulement son socio-centrisme (celui-ci étant dans une certaine mesure inévitable), mais le fait notamment qu'elle explique la signification

²³ *Ibid.*, p. 50.

²⁴ *Ibid.*, p. 50.

²⁵ *Ibid.*, p. 51.

de l'activité humaine en la réduisant à un déterminisme historique, le tout conduisant à ignorer la richesse des significations que contiennent l'histoire et les différentes formes de sociétés²⁶.

Castoriadis réalise que, essentiellement, ce problème de compréhension renvoie à la philosophie rationaliste sur laquelle est fondée la théorie marxiste de l'histoire :

[...] à la base de cette théorie de l'histoire il y a philosophie de l'histoire, profondément et contradictoirement tissée avec elle, et elle-même contradictoire [...]. Cette philosophie n'est ni ornement ni complément, elle est nécessairement fondement. Elle est le fondement aussi bien de la théorie de l'histoire passée que de la conception politique, de la perspective et du programme révolutionnaires. L'essentiel, c'est qu'elle est une philosophie rationaliste, et, comme toutes les philosophies rationalistes, se donne d'avance la solution de tous les problèmes qu'elle pose²⁷.

Clarifions que Castoriadis ne nie pas qu'il y ait de la rationalité dans le monde humain ; l'auteur précise d'ailleurs que nous ne pourrions rien penser, et rien comprendre de l'histoire et de la société, sans la catégorie de la causalité :

Il y a du causal, dans la vie sociale et historique, parce qu'il y a du « rationnel subjectif » : la disposition des troupes carthaginoises à Cannes (et leur victoire) résulte d'un plan rationnel d'Hannibal. Il y en a aussi, parce qu'il y a du « rationnel objectif », parce que des relations causales naturelles et des nécessités purement logiques sont constamment présentes dans les relations historiques : sous certaines conditions techniques et économiques, production d'acier et extraction du charbon se trouvent entre elles dans une relation constante et quantifiable (plus généralement, fonctionnelle). Et il y a aussi du « causal brut », que nous constatons sans pouvoir le réduire à des relations rationnelles subjectives ou objectives, des corrélations établies dont nous ignorons le fondement, des régularités de comportement, individuelles ou sociales, qui restent de purs faits²⁸.

Aux yeux de Castoriadis, le problème avec une théorie qui prétend expliquer causalement tout ce qui est et tout ce qui a été dans l'histoire humaine, c'est qu'elle devient une forme d'« aliénation proprement théorique de l'homme²⁹ ». Et d'après Castoriadis, c'est la *création*

²⁶ « Dire que l'histoire passée est compréhensible, au sens de la conception marxiste de l'histoire, veut dire qu'il existe un déterminisme causal sans faille « importante », et que ce déterminisme est, au second degré si l'on peut dire, porteur de significations qui s'enchaînent dans des totalités elles-mêmes signifiantes. Or ni l'une ni l'autre de ces idées ne peuvent être acceptées sans plus » (*Ibid.*, p. 63).

²⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁸ *Ibid.*, p. 63-64.

²⁹ « Le marxisme ne dépasse (...) pas la philosophie de l'histoire, il n'est qu'une autre philosophie de l'histoire. La rationalité qu'il semble dégager des faits, il la leur impose. La « nécessité historique » dont il parle (au sens que cette expression a eu couramment, précisément d'un enchaînement de faits qui conduit l'histoire vers le progrès) ne diffère en rien, philosophiquement parlant, de la Raison hégélienne. Dans les deux cas, il s'agit d'une aliénation proprement théorique de l'homme » (*Ibid.*, p. 78).

humaine qui est alors aliénée. En effet, l'humain se distingue radicalement de tout autre être vivant en tant qu'être historique et de création :

[...] l'être historique dépasse l'être simplement vivant parce qu'il peut donner des réponses nouvelles aux « mêmes » situations ou créer de nouvelles situations. L'histoire ne peut pas être pensée selon le schéma déterministe (ni d'ailleurs selon un schéma « dialectique » simple), parce qu'elle est le domaine de la *création*³⁰.

La pluralité de pratiques, de mythes, de croyances, de formes d'organisation sociales, etc., à travers l'histoire humaine doit nous mener, selon Castoriadis, à accepter les faits suivants : l'humain est un être essentiellement créateur, et l'histoire humaine est création. L'humain et la société ne sont pas (seulement) déterminés par des lois historiques, ou divines, ou naturelles ; si c'était le cas, les sociétés humaines seraient relativement toutes homogènes, elles valoriseraient les mêmes pratiques et les mêmes objets, etc. Il faut reconnaître que l'activité humaine, comme activité sociale, est créée, formée, conditionnée, etc., dans et par la société elle-même, chaque société étant un monde institué/instituant, un monde singulier de significations³¹.

Dans sa critique du marxisme et de Marx, Castoriadis en arrive à une conclusion assez radicale : le marxisme, ainsi que Marx, sont restés prisonniers de la philosophie traditionnelle, ce qui les a conduits à ne penser la praxis qu'à travers une ontologie déterministe. Le problème épistémologique que soulève Castoriadis concernant la théorie de Marx renvoie donc, selon lui, à un problème plus fondamental s'inscrivant dans la philosophie traditionnelle, dans l'ontologie traditionnelle que nous héritons des Grecs anciens.

1.3 La rupture avec l'ontologie héritée

Castoriadis remet en question les fondements de la théorie (*theoria*) dans la philosophie grecque – dont nous sommes évidemment les héritiers –, spécifiquement lorsque

³⁰ *Ibid.*, p. 65.

³¹ C'est dans le chapitre 4 que nous approfondirons plus en détail l'idée de Castoriadis selon laquelle la société est un « monde singulier de significations imaginaires sociales ».

vient le temps de penser les « strates d'être » qui sont propres à l'humain et à la société humaine, c'est-à-dire la psyché (humaine) et le social-historique. La visée de la théorie, rappelle Castoriadis, a toujours été d'embrasser toute la réalité et d'unifier l'un au tout :

Lorsque la théorie spéculative traditionnelle rencontre la totalité, elle doit postuler qu'elle la possède ; ou bien, admettre qu'elle ne peut pas remplir le rôle qu'elle s'est elle-même fixé. Si « la vérité n'est pas dans la chose, mais dans la relation », et si, comme il est évident, la relation n'a pas de frontière, alors nécessairement « le Vrai est le Tout » ; et, si la théorie doit être vraie, elle doit posséder le tout, ou bien se démentir elle-même et accepter ce qui est pour elle la déchéance suprême, le relativisme et le scepticisme. Cette possession du tout doit être actuelle aussi bien au sens philosophique qu'au sens courant : explicitement réalisée, et présente à chaque instant³².

Dans ce mouvement de la théorie, il y a toujours évacuation de certains éléments ne pouvant s'intégrer dans son système – soit parce que ceux-ci vont à l'encontre de sa propre logique, ou qu'ils ne peuvent tout simplement pas être saisis par elle. Castoriadis soutient que le philosophe théoricien, en voulant tout inclure dans son « système d'interprétation », a donc souvent tendance à ignorer ce qui dépasse sans cesse sa théorie, c'est-à-dire la *praxis*³³, la création humaine (sociale). Ce constat (sur la négation de la création nouvelle), Castoriadis ne le fait pas seulement à propos de la pensée de Marx, mais de la plupart des grands philosophes de l'Occident – dont Platon, Kant et Hegel –, ainsi que de certains courants de pensée qui aujourd'hui tentent d'expliquer la société (le fonctionnalisme, le structuralisme, etc.) mais ne sortent pas des frontières de l'ontologie héritée.

Selon Castoriadis, l'ontologie héritée donne deux types de réponses traditionnelles à propos de la société et de l'histoire : physicaliste et logiciste. Le type physicaliste donne des explications naturelles et naturalistes à tout phénomène : « Le fonctionnalisme est le représentant le plus pur et le plus typique de ce point de vue : il se donne des besoins humains fixes et explique l'organisation sociale comme l'ensemble des fonctions visant à les satisfaire. Cette explication [...] n'explique rien³⁴ ». L'auteur range les marxistes dans ce type

³² *Ibid.*, p. 133.

³³ « Nous appelons praxis ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. La vraie politique, la vraie pédagogie, la vraie médecine, pour autant qu'elles ont jamais existé, appartiennent à la praxis. [...] La praxis est, certes, une activité consciente et ne peut exister que dans la lucidité ; mais elle est tout autre chose que l'application d'un savoir préalable [...]. Elle s'appuie sur un savoir, mais celui-ci est toujours fragmentaire et provisoire. Il est fragmentaire, car il ne peut pas y avoir de théorie exhaustive de l'homme et de l'histoire ; il est provisoire, car la praxis elle-même fait surgir constamment un nouveau savoir, car *elle fait parler le monde dans un langage à la fois singulier et universel* » (*Ibid.*, p. 112-113).

³⁴ *Ibid.*, p. 256. Castoriadis nuance néanmoins sa position concernant le fonctionnalisme : « Nous ne contestons pas la vue fonctionnaliste pour autant qu'elle attire notre attention sur ce fait évident, mais capital, que les institutions remplissent des

d'explication. Quant au type logiciste (dont l'un de ses représentants est le structuralisme), pour ce dernier il n'y a pas vraiment de création nouvelle, mais des combinaisons nouvelles dans un ensemble fini d'éléments :

La même opération logique, répétée un certain nombre de fois, rendrait ainsi compte de la totalité de l'histoire humaine et des différentes formes de société, qui ne seraient que les différentes combinaisons possibles d'un nombre fini des mêmes éléments discrets. Cette combinatoire élémentaire – qui met en œuvre les mêmes facultés intellectuelles que celles utilisées dans la construction de carrés magiques ou de mots croisés – doit chaque fois se donner comme indiscutables aussi bien l'ensemble fini d'éléments sur lequel portent ses opérations, que les oppositions ou différences qu'elle postule entre eux³⁵.

Pour Castoriadis, l'ontologie héritée offre en fait une connaissance sur ce qu'il désigne comme la dimension (ou la logique) ensidique (*ensembliste-identitaire*) du monde³⁶. Il utilise cette notion pour désigner ce qui dans le monde est observable, organisé et organisable, déterminé et déterminable, identifiable, etc. D'après l'auteur, que ce soit dans l'organique et l'inorganique, ou dans le social-historique, il est indéniable qu'il y a de l'ordre dans le monde; c'est ce qui fait en sorte que l'on puisse affirmer sans le moindre doute, par exemple, qu'une vache engendre et engendrera toujours seulement des vaches, que lorsque l'eau s'évapore la matière ne disparaît pas mais se transforme en gaz, qu'un homme ne peut soudainement devenir une femme, etc. L'ensidique fait donc partie de tout ce qui *est* dans le monde, il couvre l'aspect logique et identitaire du réel. Or, dans la connaissance philosophique et scientifique issue de la tradition grecque, c'est la dimension ensidique du monde qui est saisie, et ce, à travers notamment les notions de lois, de fonction, de structure, d'ordre, d'organisation, etc. Bref, à travers la dimension ensidique, « l'existence *est* la déterminité³⁷ ». Ne tenir compte que de la logique ensidique revient à dire que, dans le monde, « rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme ».

fonctions vitales sans lesquelles l'existence d'une société est inconcevable. Mais nous la contestons pour autant qu'elle prétend que les institutions se réduisent à cela, et qu'elles sont parfaitement compréhensibles à partir de ce rôle » (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 173).

³⁵ *Ibid.*, p. 256-257.

³⁶ « Du point de vue plus spécifiquement philosophique, la clôture que nous trouvons devant nous est la clôture ensembliste-identitaire qui a de plus en plus, depuis les stoïciens, dominé la philosophie » (Cornelius Castoriadis, « La "fin de la philosophie" ? », dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe* 3, Paris, Éditions du Seuil, p. 306). Ensidique est un néologisme créé par Castoriadis, une contraction de la notion d'*ensembliste-identitaire*.

³⁷ Cornelius Castoriadis, 1986, « La création dans le domaine social-historique », dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe* 2, Paris, Éditions du Seuil, p. 285.

Par conséquent, d'après Castoriadis, la pensée héritée ne peut que mal comprendre le monde humain, c'est-à-dire le *faire être* humain (la praxis) et la création humaine, parce que ceux-ci dépassent sans cesse les frontières de la déterminté :

La théorie spéculative s'effondre, car elle s'assigne cette tâche impossible, de prendre sur ses épaules la totalité du monde. Mais la praxis n'a pas à porter son objet à bout de bras ; tout en agissant sur lui, et du même coup, elle reconnaît dans les actes qu'il existe effectivement pour lui-même. Il n'y a aucun sens à s'intéresser à un enfant, à un malade, à un groupe ou à une société, si l'on ne voit pas en eux d'abord et avant tout la *vie*, la capacité d'être fondée sur elle-même, l'auto-production et l'auto-organisation³⁸.

Précisons que, selon la pensée de l'auteur, tout être (vivant, psychique, social-historique) « fonctionne » sur le mode du *pour soi*. Chaque être est d'abord création d'un monde propre, avec sa propre organisation et sa propre logique d'autoconservation :

La société est sur le mode d'être du pour soi – et chaque société est un pour soi. Elle crée un monde propre, et rien pour elle ne peut faire sens ou simplement exister s'il n'entre pas dans son monde propre de la manière dont ce monde propre organise et dote de sens ce qui y entre. Le monde de la psyché singulière aussi est, pour commencer, un monde propre et, dans ses strates les plus profondes, le reste jusqu'au bout, même si la socialisation de la psyché l'ouvre à un monde propre plus large, le monde public de la société qui la socialise³⁹.

Bref, il faut savoir que *le monde est pluralité de types d'êtres à la fois indissociables et irréductibles les uns aux autres*⁴⁰. N'ayant jamais véritablement reconnu cela, l'ontologie de la pensée héritée empêche ainsi la (re)connaissance de l'être psychique, ainsi que de l'être-social-historique et de sa dimension imaginaire :

[...] la réflexion de l'histoire et de la société s'est toujours située sur le terrain et dans les frontières de la logique-ontologie héritée – et comment aurait-elle pu faire autrement ? Société et histoire ne peuvent être objets de réflexion, si elles ne sont pas. Mais que sont-elles, comment sont-elles, en quel sens sont-elles ? La règle classique porte : il ne faut pas multiplier le sens de : être, il faut que être ait un sens un. Ce sens, déterminé du début à la fin comme déterminté – *peras* chez les Grecs, *Bestimmtheit* chez Hegel – exclut déjà par soi que l'on puisse reconnaître un type d'être qui échappe essentiellement à la déterminté – comme le social-historique ou l'imaginaire⁴¹.

Mettons de côté pour l'instant la dimension proprement imaginaire (nous en discuterons au point suivant). Pour ce qui est du concept de social-historique, chez Castoriadis, il sert entre

³⁸ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 134.

³⁹ Cornelius Castoriadis, 1997, « Fait et à faire », dans *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, p. 14-15.

⁴⁰ Dans sa pensée, Castoriadis remplace l'ontologie unitaire par l'idée de(s) l'être(s) en tant que magma(s). Nous reviendrons sur le concept de magma un peu loin.

⁴¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 253.

autres à souligner la simultanéité du social et de l'historique – tout comme il y a simultanéité de l'espace et du temps⁴². L'indissociabilité de la société et de l'histoire fait que l'on ne peut pas, par exemple, parler d'elles seulement en termes de synchronie et oublier la dimension diachronique – et inversement. Pour lui :

Le social-historique, c'est le collectif anonyme, l'humain-impersonnel qui remplit toute formation sociale donnée, mais l'englobe aussi, qui enserre chaque société parmi les autres, et les inscrit toutes dans une continuité où d'une certaine façon sont présents ceux qui sont à naître. C'est, d'un côté, des structures données, des institutions et des œuvres « matérialisées », qu'elles soient matérielles ou non : et, d'un autre côté, ce qui structure, institue, matérialise. Bref, c'est l'union et la tension de la société instituante et de la société instituée, de l'histoire faite et l'histoire se faisant⁴³.

Autrement dit, toute société est évidemment le « produit » de *son* histoire, mais il ne faut pas oublier que l'histoire est toujours la création de la société – d'*une* société. Dans et par son mouvement de création (et de destruction) des formes, la société est toujours dans une certaine rupture avec l'histoire, avec *son* histoire⁴⁴. Notons que cette conception du social-historique pose certains problèmes – que nous approfondirons dans le chapitre 3.

Cela étant dit, il faut comprendre ici que Castoriadis recherche la pleine reconnaissance du *faire être* humain, il cherche à penser ce qui est, maintenant et pleinement, l'activité des sociétés vivantes. Or, pour que l'activité de réflexion puisse suivre ce mouvement, elle doit rompre avec l'ontologie de la pensée héritée : « La clôture de la pensée héritée peut et doit être rompue ; non pas pour le plaisir, mais parce que telle est l'exigence à laquelle nous confrontent à la fois les choses et notre propre activité de réflexion⁴⁵ ». Or, cette rupture philosophique dans le travail de Castoriadis s'est faite notamment dans et par la reconnaissance de la dimension imaginaire et créatrice de l'être humain et de la société.

⁴² Pour mieux se faire comprendre, Castoriadis parle de la société et de son rapport singulier au temps : « L'histoire est l'autodéploiement de la société dans le temps ; mais ce temps est, dans ses caractéristiques essentielles, une création de la société, à la fois une fois pour toutes en tant que temps historique et, dans chaque cas particulier, comme le temps de cette société particulière avec son tempo particulier, ses articulations significatives, ses ancrages, ses projets et ses promesses » (Cornelius Castoriadis, 1999, « Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique », dans *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe* 6, Paris, Éditions du Seuil, p. 316).

⁴³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 161.

⁴⁴ Pour illustrer cela, l'auteur souligne notamment comment « [...] la découverte du feu ou de l'Amérique, l'invention de la roue, du travail des métaux, de la démocratie, de la philosophie, des Soviets et quelques autres événements encore dans l'histoire de l'humanité ont bien eu lieu à un certain moment, et ont séparé profondément ce qu'il y avait avant de ce qu'il y a eu après » (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 128).

⁴⁵ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », loc.cit., p. 24.

1.4 La « découverte » de l'imagination et de l'imaginaire

C'est à partir de 1964 que Castoriadis élabore le concept d'*imaginaire social*⁴⁶. Notons que le sens conféré à cette notion par l'auteur est complètement différent de la même notion utilisée par certains courants littéraires ou par certains philosophes du 20^e siècle (Sartre ou Bachelard, par exemple), bien différent aussi du sens que lui donne Lacan — ce que nous ne pourrons malheureusement pas discuter dans le cadre de ce travail.

Comme nous l'avons déjà mentionné, selon Castoriadis, il y a de l'ensidique dans tout ce qui *est* : dans la nature comme dans la culture. Or, il souligne que les disciplines ou courants de pensée qui aujourd'hui s'intéressent à l'être humain expliquent l'activité humaine seulement dans le cadre de la logique ensidique, de sorte qu'ils ignorent l'aspect le plus fondamental de l'humanité : sa capacité imaginaire et créatrice. Afin de comprendre ce qu'est l'imagination, Castoriadis remonte à celui qui l'a découverte, soit Aristote :

Aristote découvre le premier l'imagination — et il la découvre deux fois, à savoir il découvre deux imaginations. Il découvre d'abord (*De l'âme*, III, 3) l'imagination au sens devenu par la suite banal, que j'appellerai désormais l'imagination seconde, et il en fixe la doctrine depuis lui conventionnelle et encore régnante en fait et en substance aujourd'hui. Puis il découvre une autre imagination, à fonction beaucoup plus radicale, qui n'a presque avec la précédente qu'un rapport d'homonymie, et que j'appellerai désormais l'imagination première. Cette découverte [...] n'est pas explicitée, ni thématisée comme telle ; elle rompt l'ordonnance logique du traité, et, chose infiniment plus importante, fait éclater virtuellement l'ontologie aristotélicienne — autant dire, l'ontologie tout court.⁴⁷

Après Aristote, quelques philosophes importants dont Fichte, Kant, Hegel, Heidegger et Merleau-Ponty ont tous, au cours de leurs travaux philosophiques, tenté d'« élucider » l'imagination. Mais Castoriadis souligne qu'ils ont tous éclipssé — volontairement ou non — la question de l'imagination au moment où ils étaient confrontés à l'imagination première (radicale). Selon Castoriadis, cela s'explique du fait que la reconnaissance et l'intégration de l'imagination première aurait fait éclater la « clôture théorique » de chacun de ces penseurs. Bref, la reconnaissance de l'imagination première ne pourrait mener qu'à l'éclatement de l'ontologie héritée soutenant tout l'édifice de la pensée philosophique occidentale.

⁴⁶ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 7.

⁴⁷ Cornelius Castoriadis, 1986, « La découverte de l'imagination », dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Éditions du Seuil, p. 411-412.

Voici au fond, selon Castoriadis, ce que l'ontologie héritée occulte et ne peut accepter : l'Être – du monde, du vivant, de l'humain, etc. – est essentiellement Chaos, Abîme, Sans-Fond. Pour lui, cette conception implique notamment de dire que, certes, il y a de l'ordonné dans le monde, mais cet ordre (cosmos) surgit du chaos – et se tient donc toujours sur fond de chaos. En d'autres termes, le monde n'est que parce qu'il contient aussi de l'a-être – de l'indéterminé, de l'indéfini. Ce qu'il y a d'ordonné dans le monde ne contient pas en lui tout l'être du monde.

En ce sens, Castoriadis indique aussi que le monde est dans un mouvement incessant de création/destruction des formes. Il souligne que cela doit absolument être tenu en compte lorsqu'il est question de l'être humain, car l'humanité est en contact très intime avec le chaos – plus que toute autre forme de vie. Cela s'explique par le fait que la société – chaque société – dépasse l'ordre du monde : toujours dans une dynamique d'auto-altération, chaque société est autocréation d'un monde singulier de significations. Même si ce monde de significations est « enraciné » dans le monde réel (objectif), il n'existe que dans et par la société qui l'a créé.

Castoriadis découvre donc que l'humanité existe de par sa capacité à créer un monde *radicalement autre que ce qui est*. Et cette capacité de l'humanité prend source dans l'élément imaginaire, c'est-à-dire dans l'imaginaire radical, élément propre au domaine humain :

[...] le domaine humain est, en tant que domaine de l'imaginaire radical. L'imaginaire radical est l'être humain en tant que proprement humain – en tant que ce qui fait l'être comme création d'altérité est, chez les humains, imaginaire social et imagination radicale. C'est de ce fait que les humains sont en tant qu'humains (et non pas en tant que mammifères, assemblées de protons et d'électrons, etc.). L'imaginaire radical est ce qui fait être l'altérité – et, ici aussi, toute altérité ne peut être qu'en comportant une dimension du même, de l'ensidique, et en « se répétant » à certains égards, ce qui veut dire : en durant comme forme⁴⁸.

Ce qui donne forme à l'humain en tant qu'humain, ce qui le *fait être* humain, s'origine dans sa capacité à se créer lui-même. De sorte que la création humaine (sociale), pour Castoriadis,

⁴⁸ Cornelius Castoriadis, 2002, *Sujet et vérité dans le monde social-historique : Séminaires 1986-1987 (La création humaine, I)*, Paris, Éditions du Seuil, p. 386.

est création *ex nihilo*, c'est-à-dire création de nouvelles formes acquérant de nouvelles déterminations⁴⁹.

Selon lui, l'institution de la société contient donc deux dimensions absolument nécessaires et indissociables l'une de l'autre, c'est-à-dire la dimension ensidique (« logique ») *et* imaginaire. Néanmoins, Castoriadis considère l'imaginaire ni plus moins comme « origine continuée, fondement toujours actuel, composante centrale où s'engendent et ce qui tient toute société ensemble et ce qui produit le changement historique⁵⁰ ». Élément fondateur et fondamental de l'humain et de la société, Castoriadis dira également de l'imaginaire qu'il n'a jamais été véritablement connu et reconnu, et ce, tant par la réflexion théorique que par la conscience commune, cela s'expliquant du fait que :

[...] pour l'une comme pour l'autre, affronter l'imaginaire dans sa fonction radicale serait se priver de toute réassurance naturelle, rationnelle ou transcendante, considérer l'homme comme créativité finie et indéfinie ou illimitée, comme liberté brute dont aucun élément incorporé ne garantit le bon usage, comme pleinement responsable d'une existence qu'il n'a pas voulu comme telle lors même qu'il l'a produite et qui, pour et malgré cela, est profondément sienne⁵¹.

Pour une société traditionnelle et religieuse, par exemple, se reconnaître comme autocréation la conduirait à remettre en question le fondement et l'origine (extra-sociale) de son sens et de ses significations, de ses valeurs, de ses pratiques, etc. – ce qu'elle évite à tout prix. Dans les sociétés traditionnelles et religieuses, il y a donc *occultation du chaos*, un refus de voir l'a-sensé du sens. Mais cela étant dit, n'oublions pas que toute société (religieuse ou non) est fondée et portée par ses propres créations imaginaires, sans lesquelles le (son) monde ne serait que chaos et a-sensé ; sans sa capacité imaginaire, l'humain ne pourrait pas « croire », il n'aurait aucune certitude ; bref, aucune histoire ni société n'aurait pu se constituer sans l'élément imaginaire :

L'histoire est impossible et inconcevable en dehors de *l'imagination productive ou créatrice*, de ce que nous avons appelé *l'imaginaire radical* tel qu'il se manifeste à la fois et indissolublement dans le *faire* historique, et dans la constitution, avant toute rationalité explicite, d'un univers de significations⁵².

⁴⁹ Cornelius Castoriadis, 1990, « Individu, société, rationalité, histoire », dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Éditions du Seuil, p. 67.

⁵⁰ Cornelius Castoriadis, 2007, *L'imaginaire comme tel*, Paris, Hermann Éditeurs, p. 145.

⁵¹ *Ibid.*, p. 145.

⁵² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 220.

Non seulement l'imaginaire radical est la source créatrice de l'être-social-historique (l'imaginaire social instituant), mais celle aussi de l'être-psychique humain, en tant qu'imagination radicale, cette dernière étant par ailleurs indissociable de la création sociale-historique⁵³.

1.5 Le projet d'autonomie de la société

« Nous ne philosophons pas – nous ne nous occupons pas d'ontologie – pour sauver la révolution [...], mais pour sauver notre pensée, et notre cohérence⁵⁴ », affirme Castoriadis en 1989, visant clairement et surtout les marxistes orthodoxes. Mais spécifions que, malgré ce que pourrait laisser entendre cette déclaration, Castoriadis n'a jamais fait une croix sur la révolution. L'un des objectifs de l'auteur a été en fait de repenser la révolution comme idée et comme possibilité effective, en dehors de l'utopie⁵⁵. On comprend donc que l'œuvre complète de Castoriadis est fortement imprégnée, entre autres, par cette idée, héritée en particulier de Marx et de la tradition marxiste, qui est : l'émancipation de l'individu et de la société. Et comme nous l'avons vu, pour Castoriadis, la création humaine n'est jamais soumise à des lois historiques, parce qu'elle est création de nouvelles formes, création de nouvelles déterminations. Cela est vrai aussi concernant la réalisation des valeurs de liberté, d'égalité et de justice, qui, selon l'auteur, n'ont jamais été « destinées » à être et auraient pu ne jamais voir le jour :

C'est l'activité humaine qui a créé l'exigence de liberté, d'égalité, de justice, dans sa lutte contre les institutions établies. Et c'est notre reconnaissance, libre et historique, de la validité de ce projet et l'effectivité de sa réalisation, jusqu'ici partielle, qui nous attache à ces exigences – de vérité, de liberté, d'égalité, de justice – et nous motive dans la continuation de cette lutte. Travailler sous ces exigences est donc une tâche à la fois politique et philosophique, dans tous les sens de ces termes⁵⁶.

⁵³ « [...] nous devons reconnaître l'imagination radicale de la psyché comme émergence de représentations nouvelles, et comme inséparable de la création du nouveau dans l'histoire » (Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op.cit., p. 168).

⁵⁴ Cornelius Castoriadis, 1989, dans *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, sous la dir. de Giovanni Busino, Genève, Librairie Droz,

⁵⁵ « Ce que j'appelle le projet révolutionnaire, le projet d'autonomie individuelle et collective (les deux étant indissociables), n'est pas une utopie mais un projet social-historique qui peut être réalisé, dont rien ne montre qu'il soit impossible » (Cornelius Castoriadis, « Le projet d'autonomie n'est pas une utopie », dans *Une société à la dérive*, op.cit., p. 17).

⁵⁶ Cornelius Castoriadis, « La "fin de la philosophie" ? », dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, op.cit., p. 306.

Castoriadis poursuit ses travaux philosophiques avec la conviction qu'une réflexion sur la pensée humaine est indissociable d'une réflexion sur le *faire humain* – ce qui comprend la politique et la praxis⁵⁷. Bref, il ne faut pas oublier que l'œuvre de Castoriadis se présente comme étant porteuse d'un projet philosophique *et* politique.

L'auteur souligne qu'il est faux de croire que la création et la réalisation effective des valeurs collectives (de liberté, d'égalité, de justice) sont déterminées par des lois historiques, ou qu'elles sont soumises à lois naturelles d'évolution, etc. En fait, pour Castoriadis, la création et la réalisation effective des valeurs de liberté, d'égalité et de justice renvoient aux deux créations sociales qui à ses yeux les incarnent, soit la politique et la philosophie⁵⁸. Selon lui, la philosophie et la démocratie sont intimement liées, au sens où elles participent à l'émancipation de la société, ou plus spécifiquement à la réalisation de ce que l'auteur dans ses termes appelle le *projet d'autonomie de la société*.

Il est à noter que, chez Castoriadis, le concept d'autonomie – apparu dans ses écrits pour la première fois en 1947 – apparaissait au départ uniquement comme une idée politique⁵⁹. Mais c'est notamment à la suite de sa critique de Marx, et de ses réflexions sur l'histoire et sur diverses formes de sociétés, qu'il en vient à poser l'autonomie comme un projet d'émancipation de la société et de l'individu, projet à la fois politique *et* philosophique qui vise à rompre indéfiniment la *clôture* de l'ordre institué de la société.

Tout être pour soi existe, et ne peut exister que, dans une *clôture*. Il en est ainsi aussi de la société et de l'individu. La démocratie est le projet de rompre la clôture au niveau collectif. La philosophie, qui crée la subjectivité réfléchissante, est le projet de rompre la clôture au niveau de la pensée. Mais évidemment, toute rupture de la clôture, à moins de rester un bâtant « ? » qui ne rompt rien du tout, doit poser quelque chose, atteindre certains résultats et par là même risque d'ériger une nouvelle clôture. La continuation et le renouveau de l'activité réflexive – non pas pour le plaisir de renouveler, mais parce que c'est *cela même* qu'est l'activité réflexive – entraînent par conséquent la mise en question des résultats précédents (non nécessairement leur rejet, pas plus que la révisabilité des lois dans une démocratie ne signifie qu'elles doivent toutes être modifiées chaque matin). Ainsi, naissance de la philosophie et naissance de la

⁵⁷ « Le faire constitue l'univers humain dont la théorie est un segment. L'humanité est engagée dans une activité consciente multiforme, elle se définit comme faire (qui contient l'élucidation dans le contexte et à propos du faire comme moment nécessaire mais non souverain). La théorie comme telle est un faire spécifique, elle émerge lorsque le moment de l'élucidation devient projet pour lui-même. En ce sens, on peut dire qu'il y a effectivement un « primat de la raison pratique ». On peut concevoir, et il y a eu pendant des millénaires, une humanité sans théorie ; mais il ne peut exister d'humanité sans faire » (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 110, note 8).

⁵⁸ La création de « la politique » veut dire ici la création de la démocratie, celle-ci étant, selon Castoriadis, non seulement le premier régime d'auto-institution explicite de la société, mais le seul vrai régime politique.

⁵⁹ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », loc.cit., p. 24.

démocratie ne coïncident pas, elles co-signifient. Les deux sont des expressions, et des incarnations centrales, du projet d'autonomie⁶⁰.

L'auteur signale que le projet d'autonomie a surgi originairement dans la Grèce ancienne avec la création presque simultanée de la démocratie et de la philosophie. Une société autonome, selon lui, est une société capable de se remettre en question et de s'auto-instituer explicitement⁶¹ – contrairement aux sociétés hétéronymes, c'est-à-dire les sociétés mythiques, ou religieuses, ou sous un régime totalitaire. Précisons qu'une société est hétéronome lorsqu'elle est totalement fermée à la création nouvelle (au sens radical) et à l'institution de nouvelles significations. Alors que pour les sociétés mythiques et religieuses, le sens du monde a une origine extra-sociale, la société athénienne – avec la création de la philosophie et de la démocratie – a donc été la première société à se reconnaître comme source et origine d'elle-même. Voilà en quoi la philosophie, d'après Castoriadis, incarne la possibilité absolument nouvelle dans la société de remettre en question l'ordre institué, et que la démocratie, quant à elle, incarne la possibilité effective d'autotransformation de la société.

Soulignons par ailleurs que, selon Castoriadis, le « passage » de l'hétéronomie à l'autonomie sociale dans et par la société est d'abord marqué par la rupture de son *monde clos de significations imaginaires sociales*. Nous discuterons en profondeur du concept de significations imaginaires sociales dans le chapitre 3, mais pour l'instant, disons seulement qu'elles renvoient au sens et aux valeurs incarnés dans et exprimés par toute activité humaine (sociale) : le langage, la culture, le symbolique, etc. Les significations imaginaires sociales sont donc créées originairement dans et par la société, elles sont incarnées dans et portées par l'institution et les individus⁶².

Castoriadis spécifie que la société athénienne n'est pas la seule société où a surgi le projet d'autonomie sociale ; c'est le cas aussi dans l'Europe moderne. En effet, l'auteur précise que le projet d'autonomie est (ré)apparu en Europe dès le 11^e-12^e siècles, et que c'est

⁶⁰ Cornelius Castoriadis, « La "fin de la philosophie" ? », dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, op.cit., p. 291-292.

⁶¹ Cornelius Castoriadis, 1986 « Institution de la société et religion », dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Éditions du Seuil, p. 480.

⁶² Le mot institution ici renvoie au sens large que lui donne Castoriadis, qui veut dire : « normes, valeurs, langage, outil, procédures et méthode de faire face aux choses et de faire des choses et, bien entendu, l'individu lui-même, aussi bien en général que dans le type et la forme particuliers que lui donne la société considérée (et dans ses différenciations : homme/femme, par exemple) » (Cornelius Castoriadis, 1986, « Institution de la société et religion », dans *Domaine de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Éditions du Seuil, p. 277).

durant le siècle des Lumières qu'il s'est le plus clairement manifesté. Toutefois, l'auteur maintient que la domination de l'imaginaire capitaliste et le retrait dans un conformisme généralisé font qu'aujourd'hui, les sociétés « démocratiques » contemporaines retournent à une forme d'hétéronomie⁶³. Cette tendance vers l'hétéronomie sociale s'observe, selon Castoriadis, dans le mode de vie de la majorité des individus contemporains, des consommateurs blasés et apathiques ne se souciant plus tellement de la question du vivre ensemble. Les sociétés « démocratiques » contemporaines seraient donc en pleine léthargie, prises dans une crise de la création institutionnelle, politique, culturelle et artistique, etc. C'est pourquoi Castoriadis pense que la société contemporaine doit renouer avec un projet d'autonomie sociale révolutionnaire, qui vise entre autres une *transformation radicale des valeurs sociales dominantes* liées à l'imaginaire social dominant : l'« imaginaire capitaliste de l'expansion illimitée de la production et de la consommation⁶⁴ » (nous questionnerons cette interprétation de Castoriadis du monde contemporain dans les chapitres 3 et 4).

1.6 La société et la psyché humaine en tant que magma

Les notions de clôture et de rupture sont fondamentales dans la pensée de Castoriadis afin de comprendre ce dont est fait l'être-social-historique (la société) ainsi que l'être-psychique. En effet, il a été mentionné précédemment que, pour lui, toute société est un monde propre, et que le « passage » à l'autonomie de la société est d'abord marqué par la *rupture du monde clos de significations imaginaires sociales* de la société hétéronome. La psyché humaine, elle aussi, est marquée par une rupture ; c'est-à-dire que la psyché, qui au départ est un monde totalement fermé sur lui-même, doit passer par la rupture de son état monadique pour ainsi entrer dans un procès de socialisation. Bref, d'après l'auteur il y a clôture de l'être (vivant, psychique, social-historique), en ce sens que chaque être fonctionne sur le mode d'être du *pour soi* ; chaque être est donc avant tout un monde clos, une auto-production et une auto-organisation. Or, nous avons vu que la reconnaissance chez

⁶³ Cornelius Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Éditions du Seuil, p. 27.

⁶⁴ Cornelius Castoriadis, « La culture dans une société démocratique », dans *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Éditions du Seuil, p. 247.

Castoriadis de la pluralité d'êtres est la raison pour laquelle il refuse de réduire la compréhension de celle-ci à l'ontologie unifiante de la pensée héritée.

Cependant, il ne nie pas que dans chaque être *il y a de l'ordre* – de l'*ensidique* –, puisque sans cela il n'y aurait que de la matière informe et indéfinie⁶⁵. Alors comment expliquer que l'être est à la fois du fini et de l'indéfini, à la fois cosmos et chaos ? Castoriadis utilise le concept de *magma* pour expliquer ce dont est fait l'être :

Nous visons le mode d'être de ce qui se donne avant imposition de la logique identitaire ou ensembliste ; ce qui se donne ainsi dans ce mode d'être, nous l'appelons un *magma*. Il n'est évidemment pas question d'en donner une définition en bonne et due forme dans le langage reçu ou dans un langage quelconque. L'énoncé suivant peut toutefois ne pas être inutile : Un magma est ce dont on peut extraire (ou : dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations⁶⁶.

Il faut comprendre que le magma, dans la pensée de Castoriadis, est le mode d'être de tout ce qui est, et qu'il est un « moyen » pour penser l'être social-historique et l'être-psychique à la fois dans leur *singularité* et dans leur *universalité*.

Nous posons que tout ce qui peut être donné effectivement – représentation, nature, signification – est selon le mode d'être du *magma* ; que l'institution social-historique du monde, des choses et des individus, [...] est toujours aussi institution de la logique identitaire et donc imposition d'une organisation ensembliste à une première strate du donné qui s'y prête interminablement ; mais aussi qu'elle n'est jamais, et ne peut jamais être, *seulement* cela – qu'elle est aussi toujours et nécessairement institution d'un magma de significations imaginaires sociales [...]⁶⁷.

Spécifions que dans notre travail, nous devrons questionner cette conception chez Castoriadis de la société et de la psyché humaine comme monde singulier, ainsi que l'utilisation chez l'auteur des termes de clôture et de rupture.

⁶⁵ « [...] ce qui est, dans n'importe quelle région, ne peut être pensé ni comme chaos désordonné auquel la conscience théorique – ou la culture en général, ou chaque culture à sa propre façon – impose, et est seul à imposer, un ordre qui ne traduit que sa propre législation, ou son arbitraire ; ni comme ensemble de choses bien séparées et bien placées dans un monde parfaitement organisé de soi ou (ce qui revient au même) comme système d'essences, quelle qu'en soit la complexité. Ce qui est n'est pas et ne peut pas être chaos absolument désordonné – terme auquel du reste on ne peut assigner aucune signification : un ensemble aléatoire représente encore *en tant qu'aléatoire* une organisation formidable, dont la description remplit les volumes où l'on expose la théorie des probabilités. S'il l'était, il ne se prêterait à aucune organisation, ou bien il se prêterait à toutes : dans les deux cas, tout discours cohérent et toute action seraient impossibles » (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 495).

⁶⁶ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit. p. 497.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 499.

1.7 Pour une réflexion sur la critique de la société contemporaine chez Castoriadis

Avant de présenter les problématiques pour ce mémoire et de poursuivre au prochain chapitre, faisons un bref résumé de notre présentation sur l'œuvre de Castoriadis. Pour ce dernier, chaque société est une autocréation et chacune s'auto-institue soit de façon réflexive ou non réflexive. La création humaine surgit de l'imaginaire radical, et s'exprime dans deux strates d'êtres qui sont à la fois indissociables et irréductibles : dans l'être-social-historique – avec l'imaginaire social –, et dans l'être-psychique – avec l'imagination radicale. L'auteur utilise le concept d'imaginaire social pour désigner cette création instituante d'un monde de sens – un magma de significations imaginaires sociales – dans et par la société. Les significations imaginaires sociales sont incarnées dans et animées par l'institution, le tout faisant tenir ensemble la société. La création sociale-historique est l'œuvre de l'imaginaire social instituant ; mais il ne faut pas oublier que ce dernier ne peut être dissocié de l'imagination radicale de la psyché en tant qu'émergence de nouvelles représentations⁶⁸. La création sociale-historique est une possibilité permanente qui fait osciller le rapport instituant-institué, la société étant toujours dans une dynamique d'auto-altération. Pour Castoriadis, la création humaine est *ex nihilo*, au sens où elle fait surgir de nouvelles formes qui ne sont pas causalement ni logiquement déterminées par les formes précédentes.

Tournons-nous maintenant vers la problématique qui nous intéresse dans notre travail. Dans l'œuvre de Castoriadis, l'idée du projet d'autonomie, en tant que projet philosophique et politique, vise la *transformation radicale* de la société « démocratique contemporaine », et tient évidemment une position critique et politique à l'endroit de celle-ci. Cette transformation radicale, Castoriadis la formule en termes de création de nouvelles formes (culturelles et artistiques, institutionnelles, etc.) et de destruction des « anciennes ». Or, il est légitime de se demander : peut-on penser la société contemporaine à partir de l'idée qu'elle doit se transformer *radicalement* ? Qu'est-ce qui est à créer, à détruire – et surtout –, à conserver, dans la société contemporaine ?

Castoriadis offre une interprétation extrêmement sombre et pessimiste sur le monde contemporain. Alors qu'il a toujours déploré les théories totales ou totalisantes, et les

⁶⁸ Cornelius Castoriadis, 2002, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Éditions du Seuil, p.168.

discours philosophiques proclamant la fin de l'histoire, la fin de l'art, etc., Castoriadis affirme paradoxalement que, si la société contemporaine ne renoue pas avec un projet d'autonomie, elle restera dans un état de profonde léthargie qui pourrait mener à la destruction de toute tradition vivante, à une crise des significations imaginaires sociales.

L'auteur dit de la société d'aujourd'hui que : « Ce n'est pas ce qui est, mais ce qui pourrait et devrait être, qui a besoin de nous⁶⁹ ». Or, nous ajoutons qu'une réflexion sur ce qui selon « nous » – en tant qu'humains et en tant que collectivité – pourrait et devrait être, ne peut se faire sérieusement sans une réflexion sur les liens entre ce qui a été et ce qui est, bref, sur ce qui, dans la culture et la société contemporaine, est préservé et transmis. C'est ici qu'une confrontation avec Hans-Georg Gadamer apparaît importante, au sens où ce dernier porte son attention sur la question de la tradition, sur la question du sens transmis d'hier à aujourd'hui dans le monde humain et dans la création (artistique, culturelle). Mais avant cette confrontation entre Castoriadis et Gadamer, nous traiterons, dans le prochain chapitre, de la conception de la psyché humaine et de la création psychique chez Castoriadis.

⁶⁹ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *loc.cit.*, p. 92.

CHAPITRE II

LE PROCÈS DE SOCIALISATION DE LA PSYCHÉ

La psyché et le social-historique, pour Castoriadis, sont des expressions de l'imaginaire radical — la psyché étant l'œuvre de l'imagination radicale, et le social-historique, l'œuvre de l'imaginaire social instituant. Or, la question de la psyché est indissociable de la question du social-historique, notamment parce que, selon Castoriadis, l'individu advient et se forme essentiellement dans et par le procès de socialisation de la psyché. En effet, Castoriadis, à partir de sa propre interprétation des découvertes de Freud, affirme désormais que l'articulation-opposition souvent faite entre individu et société est insuffisante : « La polarité n'est pas celle entre individu et société – car l'individu, c'est de la société, un fragment en même temps qu'une miniature ou, mieux, une sorte d'hologramme du monde social –, c'est celle entre psyché et société⁷⁰ ». Mais cela dit, selon Castoriadis, ce que Freud n'a pas assez explicité est notamment l'imagination (radicale) en tant qu'élément à la fois originaire, fondamental et fondateur de la vie psychique, ce dernier ayant plutôt porté son attention sur certains produits de l'imagination (le phantasme, par exemple). Ici, nous exposerons l'interprétation de la psyché humaine chez Castoriadis, et nous la mettrons en dialogue avec l'interprétation de Paul Ricœur – que nous prendrons principalement de son essai sur Freud⁷¹.

⁷⁰ Cornelius Castoriadis, 1996, « La démocratie comme procédure et comme régime », dans *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Éditions du Seuil, p. 269.

⁷¹ Paul Ricœur, 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 533 pages.

2.1 L'imagination radicale

Castoriadis affirme que la psyché est « [...] émergence de représentations ou flux représentatif non soumis à la déterminté⁷² ». La création de représentations est possible, selon lui, grâce à l'imagination radicale, élément propre à la psyché humaine : « Si j'appelle cette imagination "radicale", c'est parce que la création de représentations, d'affects, de désirs par l'imagination humaine est conditionnée mais jamais prédéterminée »⁷³. Alors que l'imagination de la psyché animale est totalement déterminée dans et par les mécanismes d'autoconservation de l'organisme, l'imagination de la psyché humaine, quant à elle, est *radicale* au sens où avec elle s'opère une *défonctionnalisation des processus psychiques par rapport au substrat biologique*⁷⁴. Cette défonctionnalisation, elle se constate très clairement par exemple dans des cas extrêmes tels que le suicide et l'anorexie infantile. L'auteur ajoute que cette défonctionnalisation de la psyché humaine signifie qu'il y a *autonomisation de l'imagination* – ce qui est donc la caractéristique principale de l'imagination radicale⁷⁵. Notons au passage que, dans ce cas-ci, la signification de la notion d'autonomie n'est pas conforme avec celle qui parcourt toute l'œuvre de Castoriadis, c'est-à-dire l'autonomie individuelle et sociale en tant que capacité autoréflexive de faire et de se donner ses propres lois. Nous y reviendrons plus tard. Cela dit, il faut comprendre qu'aux yeux de l'auteur, sans l'imagination radicale de la psyché humaine, il n'y aurait tout simplement pas surgissement de représentations, et donc pas de vie psychique possible chez l'être humain⁷⁶.

2.2 L'« état » monadique de la psyché origininaire

D'après Castoriadis, le premier objet de la libido est le « sujet » (au sens impropre du terme), ce dernier étant originairement un Ça-Moi indifférencié qui peut être renvoyé à

⁷² Cornelius Castoriadis, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Édition du Seuil, p. 401.

⁷³ Cornelius Castoriadis, 1999, « À nouveau sur la psyché et la société », dans *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6*, Paris, Éditions du Seuil, p. 291.

⁷⁴ Cornelius Castoriadis, 1990, « L'état du sujet aujourd'hui », dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Éditions du Seuil, p. 250.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 251.

⁷⁶ À ce sujet, Castoriadis affirme : « [...] la phantasmatisation origininaire, ce que j'appelle l'imagination radicale, préexiste et préside à toute organisation, même la plus primitive, de la pulsion, [...] elle est la condition d'accès de celle-ci à l'existence psychique, [...] c'est à un fonds de représentation origininaire (*Ur-Vorstellung*) que la pulsion emprunte, "au départ", sa "délégation par représentation" sa *Vorstellungsrepräsentanz* » (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 419).

l'auto-érotisme originaire ou le narcissisme primaire, un « état » que l'auteur appelle entre autres l'« état monadique du sujet originaire⁷⁷ ». Cet « état » existe chez l'*infans* qui ne fait pas de différence entre lui et le sein de sa mère – le sein étant l'une des premières sources de plaisir. Castoriadis mentionne que cet investissement narcissique originaire est de nature psychique, et qu'il n'existe que parce qu'il *est* (aussi) représentation. Autrement dit, l'objet de la pulsion (le sein dans ce cas-ci) est (re)créé et représenté dans et par la psyché, de sorte que ce plaisir est essentiellement un plaisir représentationnel. Castoriadis ajoute que le plaisir représentationnel est absolument nécessaire pour la vie psychique, car il comble l'objet de la pulsion lorsqu'il est réellement absent. Et donc, dès le départ, dans la psyché humaine le plaisir représentationnel est substitué au plaisir d'organe. En ce sens, selon Castoriadis le sujet psychique originaire ne se différencie pas des représentations (ou phantasmes) qu'il crée :

[...] le sujet psychique originaire *est ce* « phantasme » primordial : à la fois représentation et investissement d'un Soi qui est Tout. C'est ce qui fait que le sujet n'est pas ceci ou cela *dans* le phantasme – et qu'il ne le sera pas davantage dans les phantasmes inconscients qui adviendront par la suite, en autant que ceux-ci obéissent intégralement aux règles du processus primaire⁷⁸.

Castoriadis précise que, dans son « état » originaire, la psyché se croit toute puissance ; c'est un « état » qui peut donc être formulé ainsi : Soi = Tout, ou encore : Je = sein = plaisir. C'est donc une sorte d'état autistique, une inclusion totalitaire du monde dans le « soi ». Dans ce cas, la seule « réalité » existante pour la psyché est celle de ses représentations, au sens où il n'y a « [a]ucun moyen de séparer ici représentation et "perception" ou "sensation"⁷⁹ ». Rappelons que l'auteur parle ici d'une psyché totalement fermée sur elle-même, qui n'est pas encore entrée dans un procès de socialisation, bref, qui n'a pas encore reconnu l'existence de soi et de l'autre. Incluons maintenant Ricoeur dans cette discussion.

Ricoeur et Castoriadis s'entendent sur le fait que la psyché fonctionne sous la domination du principe de plaisir et de déplaisir. Cependant, alors que Castoriadis affirme que la psyché, originairement, forme un monde totalement clos, qu'elle se satisfait dans et par le surgissement de ses représentations, Ricoeur, de son côté, souligne que dès le début, dans la psyché, il y a une tension entre le plaisir et le déplaisir ; or, Ricoeur prétend également que

⁷⁷ *Ibid.*, p. 431.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 420.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 429.

« [...] le couple plaisir-déplaisir met en jeu bien plus que le fonctionnement isolé de l'appareil psychique ; il met en jeu le monde extérieur (nourriture, partenaire sexuel) ; avec le monde extérieur apparaît autrui⁸⁰ » : Ricœur rappelle par ailleurs que Freud désigne ce début de « reconnaissance » du monde extérieur par et dans la psyché comme une *épreuve de la satisfaction*. Ce qui constitue une épreuve, selon Freud et Ricœur, c'est l'expérience de déplaisir – l'absence de plaisir –, expérience à laquelle la psyché est confrontée dès le début de son existence ; selon Ricœur, l'épreuve de la satisfaction est « [...] apparentée à l'épreuve de la réalité et marque le passage du processus primaire au processus secondaire⁸¹ ». Contrainte à reconnaître que l'objet qu'elle désire ne lui appartient pas, la psyché est donc forcée à tenir compte du monde extérieur (et de l'autre), entraînant ainsi une transformation – ou pourrait-on dire un déplacement – des visées de la pulsion ; c'est ce qui marque le passage du processus primaire au processus secondaire. Précisons que Ricœur ne dit pas que les processus secondaires éliminent le processus primaire ; en fait, les processus secondaires « [...] rendent possibles un bon investissement du moi et une modération du processus primaire⁸² ».

Castoriadis, quant à lui, ne parle pas en termes d'« épreuve », de « passage » ou de « modération », mais bien en termes de *rupture* ; or, ce qui est rompu – ou ce qui doit être rompu –, selon lui, c'est la clôture de la monade psychique.

Avant de poursuivre cette confrontation entre les deux auteurs, finissons d'exposer la conception de Castoriadis sur la monade psychique. Selon lui, dans la monade psychique il n'y a pas (encore) distinction de la représentation, de l'intention (désir) et de l'affect :

Au niveau origininaire, non seulement il ne peut y avoir distinction de la représentation, de l'intention et de l'affect ; il ne peut pas y avoir d' « objet manquant » et de désir, car le « désir » est toujours comblé-« réalisé » avant qu'il ait pu s'articuler comme « désir »⁸³.

L'auteur avertit par ailleurs que si nous tentons d'expliquer l'origine du désir en le réduisant à des causes déterminantes relevant seulement de la réalité corporelle-biologique – en concluant par exemple que l'humain désire nécessairement tel ou tel objet parce qu'il en va de la survie de son propre organisme –, nous n'expliquons rien du tout :

⁸⁰ Paul Ricœur, 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 86-87.

⁸¹ *Ibid.*, p. 87.

⁸² *Ibid.*, p. 89.

⁸³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 425.

Les données somatiques privilégiées seront toujours reprises par la psyché, l'élaboration psychique devra « en tenir compte », elles y laisseront leur marque – mais quelle marque, et de quelle manière, cela ne peut pas être réfléchi dans le référentiel identitaire de la déterminité. Car ici entrent en jeu la créativité de la psyché comme imagination radicale, l'émergence de la représentation (phantasmatisation) et l'altération de la représentation, qui rendent dérisoires l'idée que le sein ou l'anus sont « cause » d'un phantasme aussi bien que l'idée que l'on pourrait assigner une fois pour toutes, à une détermination-déterminté universelle et pleine, la pulsion orale ou la pulsion anale⁸⁴.

Bref, on comprend ici que, pour Castoriadis, il y a une rupture ontologique entre le monde du vivant et le monde de la psyché humaine, faisant en sorte que, bien que ces deux mondes coexistent, ils sont irréductibles l'un à l'autre. Cela veut dire aussi que nous devons différencier le plaisir d'organe – propre à la psyché animale – du plaisir représentationnel – propre à la psyché humaine.

Mais si le désir n'existe pas encore, l'une des questions qu'il faut alors se poser est la suivante : comment, et sous quelles conditions, un objet devient-il manquant et se constitue-t-il comme objet désirable et désiré pour la psyché ? D'après Castoriadis, pour qu'il y ait objet manquant, il faut tout d'abord que la psyché se le soit représenté ; autrement dit, ce manque n'existe pour la psyché que parce qu'il est devenu aussi une représentation créée par et pour la psyché. Or, selon l'auteur, avant de parler de désir, il faut savoir qu'à l'origine la psyché n'est pas dans un « état » de manque, parce que :

Toute l'« énergie psychique » du sujet ne peut investir rien d'autre, à cette étape, que ce « soi-tout » qu'est le sujet, elle ne peut être que libido narcissique primaire absolue, ou mieux, libido « autistique » – c'est-à-dire excluant l'élément réfléchi impliqué dans le narcissisme, fût-il « primaire » : non pas « se » prendre *pour* objet, partir de soi pour y revenir, mais rester immédiatement auprès de soi ou en soi. Elle est enfin, dans son caractère in-sensé, la matrice et le prototype de ce que sera toujours, pour le sujet, le *sens* : le tenir-ensemble indestructible, se visant soi-même et fondé sur soi-même, source illimitée de plaisir à quoi ne manque rien et qui ne laisse rien à désirer⁸⁵.

Paradoxalement, Castoriadis poursuit en disant que si le désir est indestructible – comme le disait Freud et déjà Platon –, si les désirs sont pour toujours irréalisables, c'est parce que, dans la monade psychique, *les désirs sont toujours réalisés*⁸⁶. Cela veut dire par exemple que le phantasme créé dans et par la psyché originale est non pas compensation d'un désir psychique qui ne peut pas se réaliser, mais « objet » et « réalisation » du désir.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 424.

⁸⁵ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 428-429.

⁸⁶ « *Dans la réalité psychique tous les désirs sont non pas réalisables, mais toujours réalisés. Comment dire que le désir oedipien serait irréalisable, lorsqu'il est constamment réalisé par tous les rêves oedpiens ?* » (*Ibid.*, p. 432). Souligné dans le texte.

Disons tout de suite que cette conception du désir, sous plusieurs points, entre en contradiction avec celle de Ricœur. Présentons sa définition du désir :

[...] dès l'origine le désir humain est, selon l'expression de Hegel, désir du désir de l'autre et finalement désir de la reconnaissance. Cette altérité est constitutive du désir en tant que demande érotique. La découverte du complexe d'Oedipe dans l'auto-analyse de Freud n'a pas d'autre signification : le désir est structuré comme désir humain lorsqu'il entre dans cette relation triangulaire mettant en jeu deux sexes et trois personnes, une interdiction, un désir de mort, un objet perdu, etc. On voit combien la théorie est inadéquate à la découverte de la psychanalyse lorsqu'elle propose une définition purement énergétique du désir en termes de tension et de décharge et n'inscrit pas l'intersubjectivité dans la définition même du désir humain. C'est le même modèle qui ignore le langage et l'*'autre'*. Car parler, c'est s'adresser à un autre⁸⁷.

Nous tenons à souligner que cette citation est assez dense et contient bien des éléments sur lesquels nous reviendrons tout au long de ce chapitre. Mais pour le moment, voici ce que nous voulons soulever : *si, tel que nous le dit Ricœur, le désir ne se constitue que dans l'intersubjectivité, on doit alors admettre que de parler de « désir » (même entre guillemets) réalisé au sein de la psyché originale est problématique.*

Avant de questionner le tout, mentionnons un dernier élément : Castoriadis croit que le seul et véritable objet manquant pour la psyché socialisée, c'est son « état » originale de toute puissance, « état » qui lui manquera toujours parce qu'elle ne pourra plus jamais le retrouver. Ce sera donc toujours la visée inconsciente de la psyché socialisée que de retrouver l'« état » de toute-puissance d'un « soi-monde » indifférencié :

La réduction de tout ce qui, désormais, apparaît comme irrémédiablement écarté et différencié à un seul monde, à la fois sujet et à disposition absolue du sujet, est impossible, même comme pure représentation phantasmatique. Mais c'est toujours sa visée qui régnera de la manière la plus entière, brute, sauvage, et intraitable sur les processus inconscients, et en fera, à un autre degré que tout refoulement, ce qui ne peut vraiment jamais venir à la parole, parce que son « sens » est dans un ailleurs à jamais perdu. Cette perte de soi, cette scission par rapport à soi, est le premier travail imposé à la psyché du fait de son inclusion dans le monde – et il arrive qu'elle refuse de l'accomplir⁸⁸.

En lien avec ce passage, ajoutons aussi que selon Castoriadis, même la raison est en quelque sorte un rejeton de cette visée inconsciente de la psyché, de ce proto-sens qui l'habite, au sens où elle tend à vouloir embrasser toute la réalité et à la ramener à un sens total et indivisible.

⁸⁷ Paul Ricoeur, 2008, « Image et langage en psychanalyse », dans *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, p. 108.

⁸⁸ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 433.

C'est pourquoi il dira par exemple que, ce qui caractérise essentiellement l'homme, ce n'est pas la raison, mais la folie⁸⁹.

Revenons à la problématique que nous avons soulevée. Il faut reconnaître qu'en affirmant que la psyché originale est capable de combler tous ses désirs, Castoriadis offre une interprétation sur une psyché qui n'est pas (encore) humaine, ou autrement dit, une psyché qui est apparemment (encore) complètement fermée au processus de socialisation. De plus, nous comprenons que pour Castoriadis, non seulement le « désir », mais le « sens », la « représentation », etc., tirent leur origine de ce qu'ils sont dans et « pour » la psyché originale monadique.

Ce qui est important à soulever concernant cette interprétation de la psyché, c'est qu'elle se tient en dehors de toute dimension intersubjective. Or, il est intéressant de confronter cette interprétation avec ce que nous dit Ricœur, lorsqu'il reproche justement à la systématique freudienne de ne pas tenir compte de l'intersubjectivité :

[...] la topique freudienne ne rend pas compte du caractère intersubjectif des drames qui constituent son thème principal ; qu'il s'agisse du drame de la relation parentale ou du drame de la relation thérapeutique elle-même, où les autres situations accèdent à la parole, c'est toujours un débat entre consciences qui alimente l'analyse. Or, dans la topique freudienne, ce débat est projeté sur une représentation de l'appareil psychique où seul est thématisé le « destin des pulsions » à l'intérieur d'un psychisme isolé. Pour le dire brutalement, la systématique freudienne est solipsiste, alors que les situations et les relations dont parle l'analyse et qui parlent dans l'analyse sont intersubjectives⁹⁰.

On peut donc affirmer que toute la difficulté entourant l'interprétation du sujet se situe dans la compréhension de la tension entre le « caractère » solipsiste de la psyché, et la conscience de soi, qui est désir de reconnaissance et d'un « devenir conscient » ne s'accomplissant que dans et par l'autre, que dans et par l'intersubjectivité.

Nous tenons à rappeler que l'une des intentions de Castoriadis dans son œuvre, c'est de dépasser la philosophie héritée, afin de penser ce que cette dernière n'avait jamais réussi à penser à partir de ses propres catégories, c'est-à-dire notamment le social-historique (l'imaginaire social) et la psyché (l'imagination radicale). Et il est clair que l'auteur sait

⁸⁹ « L'homme n'est pas un animal raisonnable, comme l'affirme le vieux lieu commun. Il n'est pas non plus un animal malade. L'homme est un animal fou (qui commence par être fou) et qui, aussi pour cela, devient ou peut devenir raisonnable. Le sperme de la raison est aussi contenu dans la folie intégrale de l'autisme premier. Une dimension de la religion, cela va sans dire, mais aussi une dimension essentielle de la philosophie et de la science en dérivent » (*Ibid.*, p. 436).

⁹⁰ Paul Ricœur, 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 69.

combien il s'agit là d'une tentative délicate – c'est pourquoi il utilise avec précaution plusieurs termes philosophiques, par exemple en les mettant entre guillemets. Mais est-il juste de parler d'un « pour soi » de la psyché originale, de clôture ou d' « inclusion totalitaire » du monde de la psyché originale, etc., si en elle il n'y a pas (encore) de frontière connue entre un extérieur et un intérieur ? En somme, *nous nous demandons si Castoriadis, en supposant l'existence d'un « état » monadique du sujet originale, n'est pas en train de dépasser la limite de ce qui est pensable.*

Car de son côté, Ricœur prévient que c'est bien là un des risques – que de dépasser la limite de ce qui est pensable – lorsque, à partir des découvertes de Freud, nous interprétons l'humain et la culture. Or, c'est en ce sens que, sur la question du fondement originale de la psyché humaine, Ricœur affirme que la psychanalyse ne peut pas offrir de réponse :

[...] il ne faut pas demander à la psychanalyse ce qu'elle s'est interdit de donner, à savoir une problématique de l'originale. Tout ce qui est « primaire » en analyse – processus primaire, refoulement primaire, narcissisme primaire, et plus tard masochisme primaire – l'est en un tout autre sens que transcendental : il ne s'agit pas de ce qui justifie ou fonde, mais de ce qui précède, dans l'ordre de la distorsion, du déguisement. [...] le primaire n'est pas fondement. C'est pourquoi il ne faut pas demander à la psychanalyse de résoudre des questions d'origine radicale, ni dans l'ordre de la réalité, ni dans l'ordre de la valeur⁹¹.

Alors que Ricœur soulève l'idée que la psychanalyse n'est pas en mesure de résoudre des questions d'origine radicale, Castoriadis, quant à lui, en fait les questions centrales de sa pensée – et la monade psychique est une de ses « réponses ». Que Ricœur ait raison ou non concernant ce qui ne peut pas être résolu par la psychanalyse, il y a un élément qui reste obscur concernant la psyché monadique chez Castoriadis : si cette dernière n'est pas dans un « état » de manque, pourquoi alors accepte-t-elle qu'il y ait rupture de la monade ? En d'autres termes, si les désirs sont toujours réalisés dans la psyché originale – comme le dit Castoriadis –, pourquoi y a-t-il nécessairement rupture ? Qu'est-ce qui la provoque et la crée ?

N'oublions pas que selon lui, il s'agirait d'une rupture violente ; or, il avoue être étonné de voir que, même si la psyché tente toujours d'y résister, cette rupture est presque toujours réussie :

Autant que la tendance irrésistible de la monade psychique de se refermer toujours sur elle-même, cette rupture est constitutive de ce que sera l'individu. Si le nouveau-né devient individu

⁹¹ Paul Ricœur, 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 158.

social, c'est pour autant qu'à la fois il subit cette rupture et qu'il parvient à lui survivre – ce qui, mystérieusement, a lieu presque toujours. En effet, lorsqu'on considère de près ce processus, ce qui étonne est beaucoup plus la rareté de ses échecs que leur existence⁹².

Si, comme le prétend Castoriadis, cette rupture imposée par le procès de socialisation n'est sentie par la psyché monadique que comme une attaque, alors pourquoi ce n'est que très rarement qu'elle s'avère un échec ? En fait, nous voulons ici ajouter une hypothèse : si le procès de socialisation de la psyché est presque toujours réussi, et si le retour à l'« état » monadique est impossible, c'est peut-être parce que cet « état » n'a jamais existé, ou du moins pas exactement comme le définit Castoriadis – c'est-à-dire comme un état de fermeture total⁹³.

2.3 La « pré-socialisation » de la psyché et la rupture de l'« état » monadique

Pourquoi y a-t-il rupture de la psyché monadique ? Se fait-elle parce qu'il en va de la survie de l'organisme ? Aux yeux de Castoriadis, cette hypothèse, même si elle n'est pas totalement fausse, ne dit rien de significatif quant à la réalité psychique. Car bien que la rupture de la monade psychique soit étayée sur le besoin somatique – la psyché ne peut pas totalement « ignorer » les besoins primaires du corps –, Castoriadis rappelle que le somatique en soi n'explique pas ce qui se passe dans la réalité psychique.

En fait, Castoriadis maintient que la monade autistique de l'*infans* sera progressivement rompue par le déplaisir, c'est-à-dire par l'absence du sein, qui provoque une rupture du « sens » de la toute-puissance originale de la psyché. Cela explique d'ailleurs pourquoi, « [...] sous leur première forme, altérité, réalité, négation du sens ou sens négatif

⁹² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 439.

⁹³ C'est d'ailleurs l'une des hypothèses soulevées par Jeff Klooger : « Closure and mastery become possible aims for the psyche only once articulation has emerged, only once 'otherness' has been represented as such in the form of an external domain of displeasure or non-sense opposed to the 'self'. Only from this moment may the psyche, or a portion thereof, strive to incorporate, reject, manipulate or ignore this 'otherness' » (Jeff Klooger, 2009, *Castoriadis : Psyche, Society, Autonomy*, Boston, Brill, p. 177). Voir aussi Joel Whitebook : « [...] if the heterogeneity between psyche and society were as complete Castoriadis' suggests in these, his most extreme formulations, the socialization process would not simply be violent, it would be impossible » (Joel Whitebook, 1989, « Intersubjectivity and the monadic core of the psyche : Habermas and Castoriadis on the unconscious », dans *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, sous la dir. de Giovanni Busino, Genève, Librairie Droz, p. 235).

ne sont que *déplaisir* présentifié par cette ablation du sein que subit la monade psychique⁹⁴ ». C'est à partir d'un double processus de projection et d'introjection de cette rupture de la toute-puissance du « tout = soi » – ou peut-on dire du « je = sein = plaisir » – que se dessinera la première frontière extérieure/intérieure.

La toute-puissance imaginaire à l'égard du sein, que l'*infans* s'imputait d'abord, aurait bien voulu continuer à s'imputer par la suite, il est finalement forcé de la placer ailleurs, chez un autre ; cela veut dire d'abord et avant tout qu'*il ne peut constituer un autre qu'en projetant sur lui son propre schème imaginaire de toute-puissance*⁹⁵.

Il s'agit en fait d'un processus dans lequel l'*infans projette*, dans « un espace extérieur » qu'il invente et figure lui-même, ce qui est source de déplaisir (le « mauvais » sein, le sein absent); mais aussi, il y a *introjection* du sein parce que l'*infans* se « rend compte » que le « bon » sein n'est pas fusionné à lui, ce qui le pousse alors à l'incorporer en lui.

Dès lors, l'autre commence à exister *dans* la psyché, précisément parce que la psyché entre dans ce que Castoriadis appelle la *phase triadique*, phase dans laquelle se constitue le sujet, l'objet, et l'autre. D'après Castoriadis, la phase triadique à elle seule ne réalise pas la socialisation de la psyché, mais elle en est une ébauche. Car dans cette phase, bien que la psyché renonce à la toute-puissance imaginaire, elle la reporte dans l'autre, qui devient alors une instance extérieure.

Si l'autre continue d'être essentiellement imaginaire, si toutes ses manifestations ne peuvent être saisies et interprétées par le sujet que dans le schème phantasmatique qui est le sien, il est aussi instance extérieure, qui se plie ou non à la demande du sujet, aime ou reste indifférent, promet, interdit, donne, enlève, gronde, embrasse, punit d'une façon que le sujet construit comme reliée à ses propres « attitudes », c'est-à-dire essentiellement à ses propres représentations, affects et intentions⁹⁶.

La libido « autistique » est rompue pour laisser place à l'autre, qui est figuré comme tel et comme désirant⁹⁷. Ainsi, « L'autre, comme maître du plaisir et du déplaisir, est origine et source imaginaire d'un "il faut" et "il ne faut pas", d'un germe de la norme »⁹⁸. Cela dit, Castoriadis souligne qu'à ce stade-ci, l'autre pour la psyché n'est pas encore posé dans la

⁹⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 441.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 444.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 446.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 447.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 448.

réalité sociale – c'est-à-dire la réalité instituée dans et par la société et existant en dehors de l'autre :

L'autre ne peut devenir « réel » – et rendre ainsi aussi bien les « objets » que le monde « réels » – que s'il est destitué de sa toute-puissance, c'est-à-dire s'il est limité ; et il ne peut être limité dans et par la « réalité », puisque la « réalité » n'a jamais que la signification qui lui est imputée – et, aux yeux de l'enfant, par l'autre précisément⁹⁹.

La réalité ne se constitue pour l'enfant qu'à partir du moment où l'autre est destitué de sa position de toute-puissance, d'origine et de source de la signification (et de la valeur, et de la norme, etc.). Pour que se constitue une réalité en dehors de l'autre, il faut que l'enfant sache que la signification n'appartient à personne en particulier, ou en d'autres termes, « [...] il faut et il suffit que l'enfant soit renvoyé à l'*institution* de la signification et à la signification comme instituée et ne dépendant d'aucune personne particulière¹⁰⁰ ». C'est donc l'institution de la société – résultant de l'imaginaire social – qui fait sortir la psyché de sa folie intégrale, de son état monadique et autistique. Castoriadis ajoute qu'en ce sens, *l'institution incarne le pouvoir et le désir des individus sociaux de se reproduire en tant qu'individus sociaux* – cela étant d'ailleurs, d'après l'auteur, la signification profonde du complexe d'Oedipe¹⁰¹. Rappelons d'autre part que cette socialisation de l'individu, selon Castoriadis, ne se fait jamais gratuitement : il s'agit d'une rupture violente de la psyché originale que l'institution de la société – et tout d'abord la famille – impose à l'enfant.

Mais en somme, nous tenons à soulever qu'il est possible de considérer la pré-socialisation de la psyché non pas seulement comme ce qui mène vers une rupture radicale d'un état totalement asocial de la psyché (telle que la conçoit Castoriadis), mais comme un *processus continu de socialisation* ; or, nous verrons que c'est sous ce dernier point de vue que Ricœur conçoit la psyché humaine.

Ricœur, de son côté, insiste sur le fait que l'entrée de la psyché dans le procès socialisation veut dire qu'elle accède au monde symbolique. Mais il dit également de la

⁹⁹ *Ibid.*, p. 449.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 450.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 451. Concernant ce lien entre la reproduction des individus sociaux et la signification du complexe d'Oedipe, Castoriadis mentionne notamment : « Comme telle, la rencontre oedipienne dresse devant l'enfant, de manière incontournable, le fait de l'institution comme fondement de la signification et réciproquement, et l'oblige à reconnaître l'autre et les autres êtres humains comme sujets de désirs autonomes, qui peuvent se brancher les uns sur les autres indépendamment de lui jusqu'à l'exclure de leur circuit. Cette situation absolument non maîtrisable est, de ce fait, toujours équivalente à une "castration" » (*Ibid.*, p. 451-452).

psyché que, dès le début de son existence, elle est traversée par du symbolique ; cela veut dire que le travail psychique (le rêve, la sublimation, l'identification, etc.) est toujours un *travail de symbolisation*. Dès lors, nous remarquons que, contrairement à Castoriadis, pour Ricœur le procès de socialisation de la psyché est toujours *déjà* amorcé. Exposons les 3 niveaux de créativité des symboles que l'auteur distingue. Au premier niveau, on trouve la *symbolique sédimentée*, qui contient des « [...] débris de symboles, stéréotypés et disloqués, moins usuels qu'usés, qui n'ont plus qu'un passé [...]»¹⁰² ; c'est la symbolique à l'œuvre dans le rêve, ainsi que dans les contes et les légendes. À un deuxième niveau, ce sont les *symboles à fonction usuelle* : « [...] ce sont les symboles en usage, utiles et utilisés, qui ont un présent et un passé et qui, dans la synchronie d'une société donnée, servent de gage à l'ensemble des pactes sociaux [...]»¹⁰³. Nous comprenons que ces symboles sont au fondement même de la société ; ils sont ce qui rend possible le fonctionnement, la régulation et la reproduction de celle-ci. On peut donc dire que la socialisation de la psyché, pour Ricœur, implique l'intériorisation du symbolique qui est au deuxième niveau. Le dernier niveau est celui des *symboles prospectifs* :

[...] ce sont des créations de sens qui, reprenant les symboles traditionnels, avec leur polysémie disponible, véhiculent des significations neuves. Cette création de sens réfléchit le fond vivant, non sédimenté et non investi socialement du symbolisme¹⁰⁴.

Ce dernier niveau renvoie peut-être plus précisément au procès de sublimation – dont nous traiterons un peu plus loin.

Mais bref, il faut surtout savoir que, pour Ricœur, l'entrée dans le monde symbolique marque la naissance du désir (humain) et de l'autre. Il précise entre autres que le désir se différencie de tout ce qui est de l'ordre du biologique, parce qu'essentiellement il se traduit non pas par le besoin, mais par le vœu ; car le désir, c'est toujours une demande à l'autre ; c'est attendre quelque chose de l'autre :

C'est parce que le vœu est demande à l'autre, parole adressée, allocution, qu'il pourra rentrer dans un champ « psycho-social » où il y aura des refus, des interdictions, des tabous, c'est-à-dire des demandes frustrées. Le passage au symbolique est à ce carrefour, où le désir est

¹⁰² Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 486.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 486.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 486.

demande et la demande méconnue. Tout l'Œdipe se vit et se joue dans le triangle de la demande, du refus et du désir blessé [...]¹⁰⁵.

Cette naissance du désir comme demande à l'autre marque l'entrée dans le monde social. Comme nous l'avons dit, pour Ricœur le procès de socialisation débute dès la naissance de la psyché. Quant à Castoriadis, il prétend que ce processus ne débute véritablement que lorsque la psyché accède au procès de sublimation, procès dans et par lequel la psyché crée de nouvelles pulsions : des pulsions sociales. La création de ses nouvelles pulsions, aux yeux de Castoriadis, est ce qui rompt définitivement la clôture de la monade psychique, et ce qui donne naissance à l'individu social. Abordons maintenant de plus près la question de la sublimation.

2.4 Crédit et formation de l'individu social : le procès de sublimation

Pour Castoriadis, la sublimation est un processus intrinsèquement lié à la socialisation de la psyché, ainsi qu'à la création, à la formation et à la transformation de la société ; de plus, elle souligne l'irréductibilité du psychique au social-historique – et vice-versa. L'auteur confirme que ce n'est qu'avec la sublimation qu'il y a pour la psyché une véritable entrée dans un procès de socialisation.

[...] la sublimation est le procès moyennant lequel la psyché est forcée à remplacer ses « objets propres » ou « privés » d'investissement (y compris sa propre « image » pour elle-même) par des objets qui sont et valent dans et par leur institution sociale, et d'en faire pour elle-même des « causes », des « moyens » ou des « supports » de plaisir. Cela implique évidemment, d'une part, la psyché comme imagination, à savoir comme possibilité de poser ceci pour cela, à la place de cela (*quid pro quo*) ; d'autre part, le social-historique comme imaginaire social, à savoir position, dans et par l'institution, de formes et de significations que la psyché comme telle est dans l'impossibilité absolue de faire être¹⁰⁶.

Précisons que selon Castoriadis, avec la sublimation il n'y a pas nécessairement une « désexualisation » de la pulsion – si l'on tient compte du fait que chez les humains, même le sexe est quelque chose de profondément culturel et symbolique, le tout pouvant être constaté notamment de par la diversité des pratiques sexuelles dans chaque société – ; l'acte de sublimation, pour Castoriadis – mais aussi pour Ricœur – veut dire que *l'objet initial de la*

¹⁰⁵ Paul Ricœur, 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 363.

¹⁰⁶ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 455.

pulsion se tourne vers des objets sociaux. De sorte que cet objet de la pulsion « [...] est désormais autre, parce qu'il a une autre signification, même s'il est "le même" physiquement, et même si, pour la psyché, cette séparation n'est jamais vraiment faite [...]»¹⁰⁷. L'altération des objets de la pulsion veut alors dire que les « anciennes » pulsions sont refoulées dans l'inconscient. Rappelons par ailleurs qu'aux yeux de Castoriadis, dans la psyché humaine – et ce même depuis son premier « état » autistique –, les objets pulsionnels sont essentiellement des représentations créées par et pour elle-même. Or, l'auteur mentionne qu'avec le processus de sublimation, il y a en fait refoulement des anciennes représentations – propre à la monade psychique origininaire –, en même temps qu'une création de nouvelles représentations. C'est pourquoi Castoriadis tient à préciser la chose suivante : « [...] refoulement et sublimation ne sont pas des destins de la pulsion qui s'excluent, mais des répartitions de l'énergie d'investissement entre des représentations anciennes et des représentations/significations altérées et nouvelles¹⁰⁸ ».

Castoriadis croit que cette altération des représentations (ou objets) pulsionnelles entraîne également une modification quant au but – c'est-à-dire quant au désir ou intention – de la pulsion. Cela veut dire notamment qu'au sein de la psyché se crée alors une nouvelle forme de satisfaction de la pulsion ; en d'autres termes, après plusieurs phases de socialisation, le sujet – qui n'éprouvait du plaisir que pour ses propres représentations – devient un individu social qui

[...] peut éprouver du plaisir à fabriquer un objet, à parler avec d'autres, à entendre un récit ou un chant, à regarder une peinture, à démontrer un théorème ou à acquérir un savoir ; aussi, à apprendre que les autres ont une « bonne opinion » de lui et même à penser qu'il a « bien agi »¹⁰⁹.

Dès lors, selon nous, il est extrêmement important de considérer que la socialisation – procédant d'une modification du plaisir au travers du procès de la sublimation – n'est pas qu'une imposition de la société sur l'individu ; elle n'est pas non plus acceptée passivement par ce dernier ; précisément, *le procès de socialisation de la psyché est un procès de sublimation ne pouvant se réaliser que s'il y a participation active de l'individu, que s'il y a*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 456.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 457.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 458.

investissement du soi dans le « monde de la société ». C'est pourquoi on peut dire que la parole (la langue) et le travail sont toujours des actes de sublimation :

À partir du moment où l'on parle, au lieu de sucer son pouce ou sa langue, on est dans la sublimation, parce qu'on investit une activité sociale, un objet créé par la société, institué et valorisé par elle. C'est la même chose pour le travail, sans préjuger de la nature du travail, s'il est aliéné ou non, etc. ; il s'agit toujours d'une activité sublimée¹¹⁰.

Dans et par l'acte de sublimation, l'individu intérieurise l'institution de la société, et c'est alors que se constitue ce que Castoriadis appelle le « "modèle identificatoire" final de l'individu¹¹¹ », c'est-à-dire une identification définitive de l'individu à la société – identification qui, une fois réalisée, nous permet d'affirmer qu'autant dans ses généralités que dans ses particularités, l'individu *est* la société. Par exemple, l'artisan, la femme, le fou, l'ouvrier, etc., sont tous des *êtres* fabriqués/créés dans et par la société, ils incarnent tous l'institution et les significations imaginaires de leur société.

Tournons-nous maintenant vers la pensée de Ricœur. Là où Castoriadis voit des « modèles identificatoires » constitués dans et par le procès de sublimation, Ricœur y verrait certainement à la fois l'expression et l'intériorisation du symbolique. Nous l'avons déjà mentionné : d'après Ricœur, dans la psyché s'opère toujours un travail de symbolisation. Or, la sublimation, nous dit-il, est en quelque sorte la fonction symbolique elle-même :

Si mon analyse est exacte, la fameuse fonction de sublimation n'est pas un procédé supplémentaire, dont une économique du désir pourrait rendre compte. Ce n'est pas un mécanisme qu'on puisse mettre sur le même plan que les autres « destins » de pulsion, à côté du « renversement », du « retourment contre soi-même » et du « refoulement ». La sublimation, pourrait-on dire, c'est la fonction symbolique elle-même, en tant que coïncident en elle le dévoilement et le déguisement¹¹².

Et qu'est-ce qui se « dévoile » et se « déguise » avec le symbole – et dans l'acte de sublimation ? Ricœur répond : c'est le « devenir conscient » de la conscience de soi qui se dévoile, en même temps que se déguisent les visées de la pulsion :

Les vrais symboles sont au carrefour des deux fonctions que nous avons tour à tour opposées et fondues l'une dans l'autre ; en même temps qu'ils déguisent, ils dévoilent ; en même temps qu'ils cachent les visées de nos pulsions, ils découvrent le procès de la conscience de soi :

¹¹⁰ Cornelius Castoriadis, 1997, « De la monade à l'autonomie », dans *Fait et à faire*, Paris, Édition du Seuil, p. 122.

¹¹¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 459.

¹¹² Paul Ricœur, 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 479.

déguiser, dévoiler, cacher, montrer ; ces deux fonctions ne sont plus du tout extérieures l'une à l'autre ; elles expriment les deux faces d'une unique fonction symbolique¹¹³.

Contrairement à Ricœur, Castoriadis ne semble pas intéressé à voir une relation dialectique entre la conscience et l'inconscient – entre le voilé et le dévoilé, etc. – ; il cherche plutôt à élucider avant tout la source et l'origine de ce qui donne vie à la psyché originale, ce qui est, selon lui, l'imagination radicale. Autrement dit pour Castoriadis, l'inconscient, avant d'être « déguisement des pulsions », est possibilité et puissance de création.

C'est dans ce sens qu'il souligne justement que l'individu ne fait pas que s'identifier au « modèle » livré par l'institution de la société. En fait, il prétend que, grâce à la singularité de l'imagination créatrice que l'individu porte en lui, ce dernier peut parfois

[...] excéder de peu ou de beaucoup le « modèle » socialement proposé (et généralement imposé « suffisamment quant à l'usage ») et devenir, s'il se trouve à son tour socialement repris et valorisé, source et origine d'une altération de l'institution de l'individu social dans son contenu spécifique¹¹⁴.

Bien que c'est à travers le « modèle identificatoire » que l'individu social se fait une « image » de lui-même, Castoriadis nous dit aussi que cette « image » est en même temps créée par et pour l'individu lui-même ; elle est donc une création qui excède le modèle. Castoriadis spécifie aussi que, bien que l'individu dépasse (parfois) le « modèle identificatoire » qu'il lui a été donné, il ne conserve une image de lui-même *que s'il conserve aussi* en elle ce qui le figure en tant qu'humain :

[...] la conformité de l'individu à sa propre image de lui-même fait partie de cette image et de l'être même de l'individu, impossible sans l'image, et peut s'avérer – s'avère même typiquement et de manière prévalente – plus importante que l'intégrité corporelle ou la vie, régulièrement sacrifiées au maintien de l'intégrité de l'image – sans quoi l'homme ne serait pas homme¹¹⁵.

De notre côté, nous voulons insister sur le fait que le « modèle identificatoire » peut être dépassé, mais pas *détruit*, parce que c'est dans celui-ci que l'individu puise l'image qu'il a de lui-même en tant qu'individu social (ou en tant qu'humain) faisant partie d'une collectivité. Or, dans ce sens, nous tenons à insister sur le fait suivant : ce qui délimite l'imagination créatrice de la psyché individuelle, ce qui lui permet de prendre (une) forme, c'est le

¹¹³ *Ibid.*, p. 479.

¹¹⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 459.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 460.

symbolique. Avant d'élaborer davantage la question du symbolique, revenons sur l'imagination radicale.

2.5 Sur les conflits et les tensions entre le corps (soma) et la psyché

La psyché humaine, selon Castoriadis, serait dans une tension entre les anciennes représentations (pulsions) qui, une fois refoulées, ne visent qu'un retour à l'« état » originaire, et les nouvelles pulsions (représentations) tournées vers des objets sociaux, ces dernières étant l'œuvre du procès de sublimation. Or, bien que l'auteur affirme qu'il y a « tension », celle-ci est très peu élaborée dans sa conception de la psyché socialisée ; en fait, nous remarquons qu'il tente surtout d'expliquer – ce qu'il désigne comme – la domination du plaisir représentationnel sur le plaisir d'organe. Bien qu'il parle ici de domination, Castoriadis mentionne pourtant que, dans et par la représentation, l'humain ne retire aucun plaisir d'organe. Pour le dire clairement, chez Castoriadis, le plaisir d'organe semble parfois non pas *dominé*, mais *éliminé*, au sein de la psyché humaine¹¹⁶.

Nous savons que l'auteur, dans ses écrits, tient surtout à montrer l'irréductibilité du mode d'être de la psyché humaine au mode d'être du vivant (le somatique) et du social-historique. Or, concernant l'être de la psyché humaine et l'être du vivant, il prétend non pas qu'il y a absence de lien entre les deux, mais que le somatique ne permet pas d'expliquer le fonctionnement de la psyché humaine. Mais cela dit, sa conception de la psyché humaine – comme imagination radicale et émergence d'un flux incessant de représentations – semble insuffisante lorsque vient le temps de penser les tensions et les conflits entre le somatique et le psychique. Par exemple, lorsque Castoriadis écrit : « Il n'y a aucune possibilité de comprendre la problématique de la représentation si on cherche l'origine de la représentation hors la représentation elle-même¹¹⁷ », il semble clair pour lui que, puisque le corps vivant, le monde extérieur et l'autre ne sont pas originaires de la représentation, ces derniers ne révèlent

¹¹⁶ Il à noter que, dans certains cas, Castoriadis n'utilise pas le terme de domination, mais de substitution : « Nous ne pouvons rien comprendre à la psyché humaine (pas plus qu'à la société) si nous nous refusons à constater qu'à la base de toutes ses spécificités se trouve la substitution du plaisir de représentation au plaisir d'organe » (Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *loc.cit.*, p. 266-267).

¹¹⁷ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 414.

rien quant au mode d'être de la représentation. Mais spécifions un autre élément important concernant la psyché et la représentation chez Castoriadis :

La psyché est un *formant* qui n'est que dans, et par ce qu'il forme et *comme* ce qu'il forme : elle est *Bildung* et *Einbildung* – formation et imagination –, elle est imagination radicale qui fait surgir déjà une « première » représentation à partir d'un rien de représentation, c'est-à-dire à partir de rien¹¹⁸.

Selon nous, cette citation prouve comment la pensée de Castoriadis, à propos de l'irréductibilité de chaque mode d'être, conduit parfois à négliger les liens entre chacun d'eux. Car, à notre avis, l'idée que la psyché humaine – grâce à l'imagination radicale – puisse faire surgir une représentation (« première » ou non) à partir de rien est une position difficilement tenable. Cela dit, nous admettons qu'il y a surgissement spontané de représentation ; *Ça surgit*, ou *Ça représente*, pourraient-on dire. Mais il reste que, si une représentation prend forme dans la psyché, cette forme n'est pas contingente, celle-ci est préservée, elle s'est formée sur et à partir de quelque chose. Autrement dit, en sachant que la psyché s'étaye sur le soma, on ne peut nier, par exemple, que la psyché – surtout au niveau originaire – crée des représentations qui gardent toujours un lien avec le corps, avec le plaisir d'organe. Nous croyons en fait qu'il faut garder à l'esprit que l'imagination radicale s'étaye sur l'être vivant, et que leur coexistence fait en sorte qu'il y a préservation et de l'organisme, et de la psyché ; voilà d'ailleurs aussi pourquoi, la plupart du temps, les besoins organiques sont pris en compte lors du procès de socialisation de la psyché. Ces constats ne sont pas niés par Castoriadis, mais ils sont peu élaborés dans son œuvre.

2.6 Psyché, imagination et symbolisation

Dans cette partie, nous traiterons du lien entre le symbolique et l'imagination. Nous avons vu que, d'après Ricœur, un travail de symbolisation s'opère dans la psyché humaine dès le début de son existence. Et selon lui, le procès de socialisation de la psyché est toujours déjà amorcé, parce que celle-ci est déjà en contact avec le monde symbolique, et qu'elle se forme déjà dans l'intersubjectivité. Pour ce qui est de la pensée de Castoriadis, nous notons que la dimension symbolique de la psyché est moins abordée, au profit de la dimension

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 414 (Italiques dans l'original).

imaginaire. Or, en voulant élucider l'irréductibilité du mode d'être de la psyché humaine, nous pensons que l'auteur met trop souvent de côté l'importance du symbolique. Selon nous, cela le conduit notamment à formuler la psyché comme étant l'œuvre (ou l'autocréation) de l'imagination radicale, en oubliant le lien essentiel entre la psyché et l'autérité (le monde, l'autre, etc.). De sorte que Castoriadis parle de l'imagination radicale comme « transcendance immanente » du sujet.

Elle [la représentation] est ce par quoi il y a toujours, même si nous « ne pensons à rien », cette coulée épaisse et continuée que nous sommes, ce par quoi nous ne sommes présents à nous qu'en étant présents à autre chose que nous lors même qu'aucune « chose » ne serait « présente », ce par quoi notre présence à nous ne peut jamais être enfermé en lui-même, ce par quoi il fuit de tous les côtés, se fait constamment comme autre que ce qu'il « est », se pose dans et par la position de figures et dépasse toute figure donnée. Stupidement assimilé à une prétendue immanence à soi de la « conscience psychologique », le flux représentatif fait précisément voir l'imagination radicale comme transcendance immanente, passage à l'autre, impossibilité pour ce qui « est » d'« être » sans faire être l'autre – bref, le caractère artificiel et fabriqué de l'opposition de l'immanent et du transcendant conçue comme assurée et absolue. En tant qu'imagination radicale, nous sommes ce qui « s'immanentise » dans et par la position d'une figure, et « se transcede » en détruisant cette figure par le faire être d'une autre figure¹¹⁹.

Castoriadis parle ici de la dimension purement imaginaire de la représentation, de l'imagination radicale comme *faire être* de la représentation et de la vie psychique. On peut constater que, dans la citation précédente, l'« altérité », le « passage à l'autre », etc., ne sont que des créations *dans et pour* la psyché.

De plus, une chose que Castoriadis a moins approfondie, c'est la nécessité pour la psyché – et ce dès le début de son existence – de se fixer et de se figurer en dehors d'elle-même ; néanmoins, on constate qu'il en fait parfois mention, comme c'est le cas dans la citation suivante :

[...] l'imagination radicale ne pourrait jamais devenir pensée, si les schèmes et figures qu'elle fait être restaient simplement pris dans l'indéfinie du flux représentatif, s'ils ne se « fixaient » pas et ne se « stabilisaient » pas dans des « supports » matériels-abstraits (matériels en tant que *ceci* déterminé, abstrait en tant que valant au-delà de ce *ceci* déterminé), à savoir, pour parler brièvement, des *signes*. Le langage n'est pas seulement instrument de communication entre différentes consciences ; il est fondement de la communication de la conscience avec elle-même – autant dire, simplement, de la conscience¹²⁰.

¹¹⁹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 481-482.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 490.

Or, nous croyons que Castoriadis, dans ses travaux, insiste peu sur le fait que la psyché est aussi le « produit » d'une société instituée, qu'elle prend forme dans et par un monde symbolique déjà là. Et pour que cela soit possible, nous croyons qu'il faut qu'au sein de la psyché il y ait déjà une certaine ouverture au monde et à l'autre – ce que Castoriadis réfute dans sa conception de la psyché monadique. Cette ouverture n'empêche pas que la psyché soit aussi dans une certaine fermeture ; mais de notre côté, nous avançons que cette fermeture n'est pas totale ou totalisante.

En prenant cela en considération, il faudrait donc dire que, *dans la psyché, il existe toujours déjà des tensions et des conflits entre son ouverture (au monde, à l'autre, au procès de socialisation et de la conscience) et sa fermeture (les mécanismes d'autoconservation du moi)*, et ce, même si cette tension n'est pas encore connue et différenciée par la conscience.

2.7 La dimension intersubjective de la psyché humaine : sur l'autonomisation du désir et de l'affect

Résumons ce que nous avons vu jusqu'ici : la psyché humaine ne pourrait pas exister sans la société, et inversement, aucune collectivité humaine n'aurait pu prendre forme sans la créativité (l'imagination radicale) de la psyché humaine. Psyché et société sont indissociables, mais aussi irréductibles l'une à l'autre, notamment parce que « [...] leur mode d'être est radicalement autre¹²¹ ». D'une part, la psyché prend une forme humaine parce qu'elle s'ouvre au monde symbolique de la société et intérieurise les significations imaginaires sociales instituées ; d'autre part, les significations imaginaires sociales n'existent que parce qu'elles sont incarnées dans la psyché. Mais comme le dit Castoriadis, la psyché n'est pas entièrement déductible de la société, ni réductible à elle : « La constitution de l'individu social n'abolit pas et ne peut pas abolir la créativité de la psyché, son auto-altération perpétuelle, le flux représentatif comme émergence continue de représentations autres¹²² ». Rappelons aussi que la psyché humaine se caractérise par une défonctionnalisation des processus psychiques par rapport au substrat biologique, se traduisant par la domination du plaisir représentationnel sur le plaisir d'organe, et l'autonomisation de l'imagination – c'est-

¹²¹ *Ibid.*, p. 466.

¹²² *Ibid.*, p. 466.

à-dire de la représentation, de l'affect et du désir (ou intention)¹²³. Ces différences radicales par rapport à la psyché animale proviennent originairement de l'imagination radicale – propre à la psyché humaine –, qui est émergence d'un flux incessant de représentations échappant à toute forme de détermination biologique.

Pour Castoriadis, la représentation n'est jamais un simple reflet de la réalité ; en fait, l'un des apports de Castoriadis a été de montrer que la distorsion qui consiste à « voir dans quelque chose ce qui n'y est pas¹²⁴ » est rendue possible grâce à l'imagination radicale. Mais il reste que l'humain perçoit le monde et les objets dans, par et à travers la médiation symbolique. Comme le dit Ricœur : « Le symbolique, c'est l'universelle médiation de l'esprit entre nous et le réel ; le symbolique veut exprimer avant toute chose la non immédiateté de notre appréhension de la réalité¹²⁵ ». Si l'on prend ici en considération la pensée des deux auteurs, il faudrait dire que la création de et dans la psyché se fait grâce à l'imagination radicale, mais que cette création ne se forme que dans et par le travail du symbolique.

Le dialogue que nous avons installé entre les deux auteurs nous a mené entre autres à la conclusion suivante : il y a un lien indéfectible, dans la psyché, entre l'imagination et le symbolique. Pour le dire autrement, les « produits » de l'imagination radicale prennent forme dans la psyché grâce à un travail de symbolisation – un travail qui, comme nous l'avons vu avec Ricœur, se fait à différents niveaux ; et inversement, ce travail de symbolisation ne peut se faire que parce qu'il y a flux incessant et spontané de présentation/représentation dans la psyché.

À partir de cette reformulation, nous voulons maintenant examiner la conception chez Castoriadis de *l'autonomisation de l'imagination* dans la psyché humaine.

Précisons tout d'abord que le terme d'« autonomie », pris dans le contexte d'« autonomisation de l'imagination », n'a pas du tout le même sens que celui dont Castoriadis lui donne dans tout le reste de son œuvre (c'est-à-dire l'autonomie individuelle et sociale en tant que capacité autoréflexive de faire et de se donner ses propres lois). Comme

¹²³ Ces caractéristiques sont clairement énoncées dans l'article suivant : Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *loc.cit.*, p. 233-280. Il est aussi à préciser que, chez Castoriadis, lorsqu'il est question de la représentation, les termes « intention » et « désir » ont relativement le même sens ; ils sont donc la plupart du temps interchangables.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 251.

¹²⁵ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 20.

nous déjà l'avons dit, l'autonomisation de l'imagination signifie qu'il y a autonomisation de la représentation, de l'affect et du désir (ou intention). Que ces trois éléments deviennent autonomes ne signifie pas qu'ils peuvent maintenant exister séparément ; l'idée est plutôt que ces trois éléments sont désormais capables de créer de nouvelles associations entre eux, capable de créer de nouvelles « *représentations/désirs/affects* ». Autrement dit, un certain affect peut s'associer à telle ou telle représentation, puis, cette association pousse à désirer tel ou tel « *objet* », etc. Pour mieux comprendre l'indissociabilité de l'affect et de la représentation – même dans leur autonomisation –, Castoriadis donne l'exemple d'une personne d'humeur dépressive :

Très souvent, devant un état dépressif, la question surgit inéluctablement : est-il d'humeur dépressive parce qu'il voit tout en noir, ou bien voit-il tout en noir parce qu'il est d'humeur dépressive ? Nous voyons dans ces états que, dans la mesure où la représentation détermine l'affect, l'interprétation peut fonctionner. Mais, dans la mesure où la représentation dépend de l'affect, l'interprétation ne fonctionne pas et l'analyste ne peut pas remplir le rôle d'interprétant, mais seulement d'un appui ou supplément affectif – dans les limites que lui dicte son métier. Je pense que cette dualité existe, que ces deux racines des états dépressifs ne sont pas réductibles l'une à l'autre, et que c'est la raison pour laquelle ces états sont si souvent rebelles au traitement.¹²⁶

Concernant l'autonomisation du désir, nous notons que Castoriadis en dit très peu, sinon la chose suivante :

Qu'il y ait aussi à la fois *défonctionnalisation et autonomisation du désir* est évident et reconnu (quoique sous d'autres termes). Il faut simplement remarquer qu'elle est indissociable de l'autonomisation de la représentation (imagination) et de l'affect¹²⁷.

Nous avons déjà mentionné que, selon Castoriadis, si la monade psychique originale n'a besoin de rien, c'est parce que ses « *désirs* » sont toujours réalisés dans et par la création spontanée et continue de phantasmes et de représentations. Cela veut dire essentiellement que, d'après l'auteur, dans son « *état* » originale la psyché n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour « *fonctionner* », et donc qu'elle n'attend rien de l'*autre* pour être ce qu'elle est essentiellement, c'est-à-dire flux incessant de représentations, plaisir représentationnel illimité. Or, en suivant la pensée de Castoriadis, il est difficile pour nous de comprendre en quoi le désir est autonome dans la psyché originale. Car si, dans la psyché originale, le désir est désir de la représentation, et que la représentation satisfait toujours le plaisir (l'affect),

¹²⁶ Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *loc.cit.*, p. 252.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 252-253.

alors plus rien n'est laissé à désirer ; or, si cet « état » existe vraiment, nous nous demandons pourquoi la psyché voudrait en sortir.

Cela étant dit, tournons-nous maintenant vers Ricœur. Ce dernier apporte un élément important précisément à propos de la psychanalyse, et de l'élucidation de la représentation, de l'affect et du désir : « [...] la psychanalyse est la connaissance frontière de ce qui, dans la représentation, ne passe pas dans la représentation. Ce qui se présente dans l'affect et qui ne passe pas dans la représentation, c'est le désir comme désir¹²⁸ ». Si l'on tient compte de ce que nous dit Ricœur, le désir ne peut donc jamais être contenu ou réalisé dans et par la représentation. Ricœur nous permet donc ici de sortir de cette impasse du désir dans la conception de la psyché chez Castoriadis, et nous conduit aussi à mettre en doute l'existence d'un état monadique de la psyché.

Retenons ce que nous dit Ricœur à propos de l'inconscient et de la conscience :

[...] la topique, on le sait, est née d'une opposition simple entre le conscient et l'inconscient, et l'on peut bien dire que la topique établit dans un espace une relation fondamentalement dialectique. La systématique freudienne objective dans un appareil solipsiste des relations qui tirent leur origine de situations intersubjectives et du processus du doublement de la conscience. C'est pourquoi on retrouve à l'intérieur même de la topique, en tant que relation intra-psychique, des relations qui figurent l'intersubjectivité originelle¹²⁹.

Contrairement à Ricœur, selon Castoriadis, avant d'aborder le processus de la conscience de soi (dédoublement de la conscience, etc.) ou d'avancer une relation dialectique entre la conscience et l'inconscient, il faut insister sur le fait que *tout* surgit de l'inconscient ; voilà ce qui peut être compris dans la citation suivante :

Le « Où ça était, Je dois devenir », de Freud, est insuffisant. Il est même mal conçu : la suite montre que Freud le pense comme l'assèchement du Zuiderzee, l'assèchement d'un marais puant sur lequel il faut faire pousser des tulipes. Il ne s'agit pas d'assécher l'inconscient, ça ne s'y prête jamais, et si on y arrivait ce serait suicidaire, parce que c'est précisément de l'inconscient que tout surgit. Il s'agit de ne pas être l'esclave de l'inconscient, c'est-à-dire de pouvoir arrêter le passage à l'expression ou le passage à l'acte, tout en ayant conscience des pulsions et des désirs qui y poussent. C'est cette subjectivité qui peut être autonome et c'est ce rapport-là qu'est l'autonomie¹³⁰.

¹²⁸ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 438-439.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 460.

¹³⁰ Cornelius Castoriadis, « De la monade à l'autonomie », *loc.cit.*, p. 123-124.

Quant à Ricœur, il commente peu la question de l'inconscient comme lieu d'origine où tout (la conscience, l'autre, etc.) surgit. Il mentionne cependant très brièvement la part non dialectique de l'inconscient :

J'entends par caractérisation non dialectique la fameuse description de ce lieu, nommé tour à tour inconscient puis Ça, à la façon d'une puissance purement affirmative, ignorant négation, temporalité, discipline du réel et visant aveuglément au plaisir. Ce désir absolu, je veux dire posé hors relation, a hors de soi, dans un autre lieu, l'origine de la négation du temps et de la relation au réel. Que cette théorie soit seulement un moment abstrait, quoique nécessaire, pour le progrès même de la compréhension, la considération suivante l'atteste : le désir est dès le début en situation intersubjective. Il est désir face à la mère et face au père, il est désir face au désir et, à ce titre, il est dès toujours entré dans le processus de la négativité, dans le processus de la conscience de soi¹³¹.

En suivant la pensée de Ricœur, nous retenons qu'il ne peut pas être dit que cette « puissance purement affirmative », et ce « désir absolu », prennent origine seulement dans l'inconscient, parce que l'intersubjectivité est ce qui leur permet d'exister, de prendre (une) forme. C'est l'intersubjectivité qui donne forme au désir.

Pour conclure ce chapitre, nous pensons que la conception de la monade psychique de Castoriadis le conduit à radicaliser sa conception de l'altérité. Car d'après lui, la matrice du sens de et dans la psyché correspond à un désir inconscient de clôture, et d'inclusion totalitaire du monde ; mais qu'en est-il du sens en tant qu'ouverture (à l'autre) ? Selon Castoriadis, le sens – pour la psyché – n'est pas « ouverture » à l'autre, mais plutôt *création de l'autre*. En d'autres termes, pour l'auteur, « le sens est autre » veut dire qu'il est avant tout créé par et pour la psyché ; ou autrement dit, le sens ne vient pas de l'autre parce que ce n'est que la psyché qui peut faire surgir l'altérité. Par ailleurs, cette problématique que nous avons abordée, sur la conception de la clôture de l'être psychique, et sur la négation de l'intersubjectivité, nous verrons qu'elle se transpose également dans la conception de la société comme monde singulier de significations imaginaires sociales. Autrement dit, nous verrons que, selon Castoriadis, une société de type hétéronome (société traditionnelle, religieuse, ou sous un régime totalitaire) forme un monde complètement fermé au changement et à l'autre....avant que sa clôture soit rompue et qu'elle s'ouvre au projet d'autonomie.

¹³¹ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 460-461.

Deux éléments sont absolument essentiels pour qu'il y ait possibilité de socialisation de la psyché, formation de l'individu et de la société : la culture et le langage. Pour le dire simplement : il ne peut y avoir de société sans culture et sans langage. Or, maintenant que nous avons offert une réflexion critique sur la conception de la psyché chez Castoriadis, notre but, pour le prochain chapitre, sera d'approfondir sa conception de la société comme monde de significations imaginaires sociales.

CHAPITRE III

LA COMPRÉHENSION DES SIGNIFICATIONS IMAGINAIRES SOCIALES ET DE LA SOCIÉTÉ COMME MONDE

Castoriadis et Gadamer tiennent deux discours bien différents sur le monde contemporain. La divergence de pensée entre les deux auteurs est marquée notamment par leurs objectifs respectifs : alors que Gadamer pense qu'il faut tâcher de comprendre *autrement* le passé (ce qui a été) et le présent (ce qui est) pour mieux comprendre qui nous sommes, Castoriadis, quant à lui, croit que la compréhension de ce que nous sommes ne peut être qu'une élucidation de ce qui est *à faire*, de ce qui pourrait et devrait être pour réaliser une société plus juste, plus libre et égalitaire. Bien qu'il n'y ait pas nécessairement d'opposition totale entre la pensée des deux auteurs, le reproche que fait Castoriadis à Gadamer est de mettre de côté la question de ce qui est à faire collectivement et politiquement, alors que Gadamer critiquerait certainement Castoriadis pour sa mécompréhension de la tradition qui, d'hier à aujourd'hui, est préservée et transmise – dans la philosophie, l'art, la culture, etc.

Dans le chapitre présent, nous voulons ouvrir un dialogue entre les deux auteurs à propos de l'interprétation du monde contemporain. Par « monde », nous entendons en fait l'ensemble des sociétés humaines, dans leur singularité comme dans leur universalité. Gadamer désigne le monde humain comme étant essentiellement monde de langage, alors que Castoriadis le conçoit comme une pluralité de mondes (magmas) de significations imaginaires sociales. Comme il a été exposé dans le premier chapitre, Castoriadis a toujours tenu à conserver la part singulière et irréductible de chaque société. Par contre, les questions d'universalité et d'altérité (en tant qu'être-déjà-là) ont été moins approfondies dans son œuvre – contrairement à celle de Gadamer.

Spécifiquement nous chercherons à savoir, dans un premier temps, en quoi consiste, chez Castoriadis et chez Gadamer, la tâche de compréhension et d'interprétation – de la

société, de l'histoire, du monde, etc. Dans un deuxième temps, nous tenterons d'approfondir chez Castoriadis l'idée du monde humain en tant que pluralités de mondes de significations imaginaires sociales, pour ensuite la confronter à celle, chez Gadamer, du monde humain en tant que monde de langage.

3.1 Le projet herméneutique de Castoriadis

Castoriadis reconnaît que l'humain et la société sont des êtres historiques. Or, lorsqu'une personne tient un discours sur l'histoire et sur le monde, jamais elle ne peut se tenir dans une position neutre, parce que : « Avoir une expérience de l'histoire en tant qu'être historique c'est être *dans et de* l'histoire, comme aussi être *dans et de la* société¹³² ». Cela dit, à ses yeux il y a tout de même une tâche importante et nécessaire de compréhension de l'histoire¹³³. Et pour que cette tâche de compréhension et d'interprétation de l'histoire soit pertinente il faut, d'après Castoriadis, éviter d'y projeter des catégories propres à notre époque ; c'est ce qu'il affirme dans la citation suivante, où il fait part de son opposition à la théorie marxiste (matérialiste) de l'histoire :

Si, pour avoir une théorie de l'histoire, il faut exclure de l'histoire à peu près tout, sauf ce qui s'est passé pendant quelques siècles sur une mince bande de terre entourant l'Atlantique Nord, le prix à payer est vraiment trop élevé ; il vaut mieux garder l'histoire et refuser la théorie. Mais nous n'avons pas besoin, en tant que révolutionnaires, de réduire l'histoire précédente de l'humanité à des schémas simples. Nous avons besoin tout d'abord de comprendre et d'interpréter notre propre société. Et cela nous ne pouvons le faire qu'en la *relativisant*, en montrant qu'aucune des formes de l'aliénation sociale présente n'est fatale pour l'humanité, puisqu'elles n'ont pas toujours été là [...]¹³⁴.

Dans cette citation, il y a bien l'idée que pour comprendre et interpréter notre propre société, il faut nécessairement interroger non seulement notre propre histoire, mais celle des autres. Comme il le dit, il faut *relativiser* ce que nous sommes – en tant qu'être social et historique –, ce qui ne peut se faire que si l'on se distancie de nous-mêmes, notamment en nous ouvrant à d'autres mondes de significations.

¹³² Cornelius Castoriadis, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, p. 49-50.

¹³³ Non pas d'explication, mais bien de compréhension : « Dans l'histoire, il n'y a pas d'explication. Il y a autre chose : d'une part, une "intelligibilité" réduite du point de vue ensembliste-identitaire (basée sur le fait que l'ensidique est partout dense) ; et, d'autre part, la compréhension de ce qui se passe » (Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op.cit., p. 31).

¹³⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 42.

Or, si nous ne pouvons comprendre et interpréter les autres sociétés qu'à travers notre propre point de vue (ancré dans une société, dans une époque, etc.), cela ne prouve-t-il pas que d'accéder à leur « vérité » est une tâche impossible à réaliser ? Cela ne prouve-t-il pas que, dans une recherche de la vérité ou dans une tentative de comprendre le monde humain, nous sommes condamnés à l'ethnocentrisme, au scepticisme ou encore au relativisme naïf ? En fait, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre 1, Castoriadis croit que l'enracinement social et historique est ce qui nous ouvre à l'universel¹³⁵. Et plusieurs passages de l'œuvre de Castoriadis montrent que, selon lui, s'ouvrir à la « vérité » (aux significations imaginaires sociales) des autres sociétés est possible, et que cela nous révèle de nouvelles significations au sein de notre propre société.

Ce qu'on peut appeler la vérité de chaque société, c'est sa vérité dans l'histoire, pour elle-même aussi mais pour toutes les autres également, car le paradoxe de l'histoire consiste en ceci que chaque civilisation et chaque époque, du fait qu'elle est particulière et dominée par ses propres obsessions, arrive à évoquer et à dévoiler dans celles qui la précèdent ou l'entourent des significations nouvelles. Jamais celles-ci ne peuvent épuiser ni fixer leur objet, ne serait-ce que parce qu'elles deviennent tôt ou tard elles-mêmes objet d'interprétation [...] ; jamais non plus elles ne se réduisent aux obsessions de l'époque qui les a dégagées, car alors l'histoire ne serait que juxtaposition de délires et nous ne pourrions même pas lire un livre du passé¹³⁶.

Nous voyons que Castoriadis insiste ici sur la dimension universelle de l'être-social-historique. D'ailleurs, le sens de la dernière citation trouve certaines affinités avec ce que nous dit Gadamer, entre autres concernant l'apprentissage d'une langue étrangère et d'un « monde » étranger :

Si complètement que l'on adopte une mentalité étrangère, on n'oublie pas pour autant la vision propre que l'on a du monde et de la langue. Bien plus, cet autre monde, qui vient alors à notre rencontre, n'est pas seulement un monde étranger mais un monde dont l'altérité est relative. Il n'a pas seulement sa propre vérité à l'intérieur de lui-même, il a pour nous une vérité propre¹³⁷.

En somme, Castoriadis et Gadamer sont d'accord dans le fait que, pour comprendre ce qui est, il faut savoir mettre en perspective notre propre condition dans notre société, ce qui ne peut se faire qu'à travers une compréhension et une interprétation de *l'autre* : des autres sociétés, passées et présentes.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 51-52. Rappelons ces propos de Castoriadis concernant l'enracinement social-historique : « Il [l'enracinement] est condition positive, c'est notre particularité qui nous ouvre l'accès à l'universel. C'est parce que nous sommes attachés à une vision, à une structure catégoriale, à un projet donné que nous pouvons dire quelque chose de signifiant sur le passé » (*Ibid.*, p. 51).

¹³⁷ H.-G. Gadamer, 1996, *Vérité et méthode*, Paris, Éditions du Seuil, p. 466.

Par ailleurs, Castoriadis nous informe sur le travail de compréhension et d'interprétation des autres sociétés :

Il n'y a [...] ni méthodologie au sens strict, ni possibilité de « démontrer » rigoureusement quoi que ce soit ; nous pouvons seulement montrer, pour ceux qui ont un peu le sens de ces choses, que telle ou telle assertion sur telle société est une ânerie, ou très superficielle, ou laisse de côté des éléments beaucoup plus importants, etc. Dans cette recréation d'une société étrangère, le rôle essentiel appartient à l'imagination¹³⁸.

Bref, même s'il nous est impossible d'accéder au sens et à la vérité du point de vue, disons, d'un Athénien de la Grèce antique, nous sommes néanmoins capables, grâce à nos connaissances historiques et à notre imagination créatrice, de reconstituer et de comprendre avec une certaine justesse son monde de significations imaginaires sociales, et ainsi être en mesure d'imaginer ce qu'était la vie humaine à cette époque dans cette société. Or, cette capacité, nous dit Castoriadis,

[...] présuppose que l'on sache se familiariser avec la chose, et la capacité à se décentrer relativement à ses propres significations imaginaires sociales pour se centrer sur celles d'une autre société et se frotter suffisamment à cette autre société pour pouvoir à peu près comprendre ce qui s'y passait [...]¹³⁹.

En somme, nous croyons que ce dont nous parle Castoriadis, c'est définitivement une tâche herméneutique. En fait, il est d'accord pour dire qu'il faut nécessairement connaître sa propre préconception du monde avant de pénétrer le monde de sens d'un texte, d'une œuvre ou d'une société ; en ce sens, il reconnaît donc que tout travail de compréhension et d'interprétation est en quelque sorte confiné dans un cercle herméneutique¹⁴⁰. Par contre, d'après Castoriadis, ce qui le distingue de la position herméneutique contemporaine est le fait qu'il tente de comprendre et d'interpréter le projet d'autonomie de la société (sa naissance, son contenu, son effectivité, etc.) dans sa dimension non seulement philosophique mais

¹³⁸ Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op.cit., p. 35.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴⁰ Dans la citation suivante, Castoriadis fait part de sa compréhension de ce qu'est la position herméneutique, position à laquelle il admet d'ailleurs ne pas pouvoir échapper : « Cette position comporte une pleine reconnaissance de ce qu'on appelle "le cercle herméneutique", à savoir que celui qui veut interpréter quelque chose – et là il s'agit essentiellement de textes – ne part jamais l'esprit vide ou vierge, est toujours déjà dans une certaine "préconception", pour utiliser un terme de Heidegger, dont Gadamer a été en un sens très proche. Et c'est moyennant cette préconception qu'il aborde un texte et le fait parler d'une certaine façon. Mais le texte résiste et parle peut-être d'une autre manière que celle imposée par la préconception, de telle sorte que l'interprète est amené à la modifier, à revenir sur les textes à partir de cette autre préconception ; ainsi s'enclenche ce mouvement circulaire entre préconception de l'interprète et signification du texte, dans lequel on reste toujours pris. C'est une position que nous n'allons pas ici réfuter, et que d'ailleurs on ne peut pas réfuter parce qu'elle exprime quelque chose de vrai et d'important » (Cornelius Castoriadis, 2004, *Ce qui fait la Grèce : Séminaires 1982-1983 (La création humaine, 2)*, Paris, Éditions du Seuil, p. 51-52).

politique ; c'est pourquoi il désigne son travail de compréhension comme étant un *projet* de compréhension :

[...] l'herméneutique à proprement parler n'opère que sur ce qu'on peut appeler les œuvres, et notamment les œuvres discursives. Or [...], ce qui nous importe, ce n'est pas simplement une interprétation des œuvres, c'est un projet de compréhension totale – et j'insiste sur le terme « projet ». Notre intérêt va au-delà de la simple interprétation, c'est-à-dire d'un travail simplement théorique : quand nous abordons la naissance de la démocratie et de la philosophie, ce qui nous importe, pour l'exprimer brièvement, c'est notre propre activité et notre propre transformation. Et c'est en ce sens que le travail que nous faisons peut être dit un travail politique¹⁴¹.

Ce que Castoriadis reproche à la « position herméneutique », ce n'est pas qu'elle s'attarde aux textes et aux œuvres d'art, mais bien qu'elle n'accorde pas d'importance au *faire humain* comme source de création nouvelle :

[...] dans la perspective herméneutique telle que la voit Gadamer et telle qu'elle est vue en général, il y a simplement au mieux découverte, « dévoilement », dirait Heidegger, du sens du texte moyennant les préconceptions de l'interprète et découverte des préconceptions de l'interprète moyennant le sens que ces préconceptions ont permis de découvrir. Mais, d'une certaine façon, on peut dire que tout est là dès le départ, même si – c'est du moins ainsi que la chose est présentée – il y a effectivement du travail, de la production de sens. Or le projet de compréhension dont je parle – et je prétends d'ailleurs que c'est ainsi que la chose se passe et qu'elle s'est toujours passée, que les gens l'aient su ou pas – contient ou contiendrait, sauf à être trivial, un moment de création¹⁴².

Autrement dit, pour Castoriadis, la position herméneutique de Gadamer ne reconnaît pas que le travail de compréhension fait plus – doit faire plus – que dévoiler du sens déjà-là. Le travail de compréhension, d'après Castoriadis, concerne – doit concerner – le sens qui est à faire, il doit porter sur ce que nous voulons être, et non pas seulement sur ce que nous sommes. Autrement dit, pour Castoriadis, la compréhension (dans son sens le plus profond) doit être reconnue comme étant originaire de l'activité humaine (sociale) explicite, originaire de la possibilité pour les êtres humains d'une même société d'être ce qu'ils veulent être, ou plutôt, de *faire* ce qu'ils veulent être¹⁴³. C'est en ce sens que, pour lui, la compréhension est indissociable d'une auto-transformation explicite de l'être humain et de la société :

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴² *Ibid.*, p. 53.

¹⁴³ « [...] nous voulons [...] comprendre comment a été créée la possibilité même de compréhension dans l'histoire. Comment, pour la première fois, est apparu et s'est réalisé du point de vue, si je peux dire, eidétique, bien ou mal, peu importe, ce projet absolument nouveau : comprendre sa propre histoire pour se transformer soi-même. On voit bien là ce qui sépare notre travail de toute pratique herméneutique [...] » (*Ibid.*, p. 53).

Nous sommes ainsi faits que comprendre ou savoir est déjà une fin en soi, qui ne demande pas d'autre justification. Mais cela coexiste avec : comprendre pour agir et nous transformer. À la limite, même si, à la fin de ce parcours, nous restons les mêmes, nous ne le serons plus tout à fait – car nous saurons, ou nous croirons savoir, pourquoi nous avons décidé de rester les mêmes¹⁴⁴.

En somme, chez Castoriadis, le sens conféré au travail de compréhension est en grande partie influencé par sa propre interprétation de l'émancipation humaine et sociale au cours de l'histoire, ainsi que par sa propre interprétation de la société – autonome ou hétéronome – comme monde de significations imaginaires. En effet, son interprétation conçoit l'émancipation sociale comme un projet d'autonomie qui a provoqué, dans la Grèce ancienne et plus tard dans l'Europe moderne, une rupture radicale avec la clôture du monde de significations imaginaires de la société hétéronome¹⁴⁵. Castoriadis insiste donc sur ce qui est détruit et sur ce qui est créé dans et par cette rupture.

Avec Gadamer, l'approche est différente ; en fait, il considère la compréhension comme étant inhérente au langage, comme faisant déjà partie du rapport entre l'humain et le monde :

[...] le rapport de l'homme au monde est tout simplement et fondamentalement langage et donc compréhension. En ce sens l'herméneutique est (...) un aspect universel de la philosophie et elle ne se réduit pas à la base méthodique de ce que l'on appelle les sciences de l'esprit¹⁴⁶.

Chez Gadamer, l'idée est de mieux comprendre ce qui, d'hier à aujourd'hui, persiste toujours en nous (*dans* le sujet, *dans* le monde, etc.) mais que nous mécomprenons – en partie à cause de ce nouveau rapport que nous entretenons avec la tradition depuis la modernité. Cela dit, Castoriadis n'est pas nécessairement en totale opposition avec la démarche de Gadamer, lorsqu'il dit que :

La visée de vérité, qu'il s'agisse d'histoire ou de n'importe quoi d'autre, n'est rien d'autre que ce projet d'éclairer d'autres aspects de l'objet, et de nous-mêmes, de situer les illusions et les raisons qui les font surgir, de relier tout cela d'une manière que nous appelons – autre expression mystérieuse – cohérente. Projet infini, bien entendu¹⁴⁷.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴⁵ « Cette clôture est rompue deux fois dans l'histoire de l'humanité. Elle est rompue une première fois en Grèce ancienne. Elle est refermée ensuite avec le christianisme, le vrai. Elle est rompue à nouveau avec l'Europe moderne dès les XIIe et XIIIe siècles, lorsque des questions commencent à surgir ; et finalement on débouche sur le temps des révolutions, des Lumières, du mouvement ouvrier » (Cornelius Castoriadis, 1997, « De la monade à l'autonomie », dans *Fait et à faire*, p. 104-105).

¹⁴⁶ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op.cit., p. 501.

¹⁴⁷ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 60.

Éclairer d'autres aspects de nous-mêmes, comme l'affirme Castoriadis, c'est en fait, selon nous, exactement ce que tâche de faire Gadamer. Mais là où la pensée de ce dernier semble en désaccord avec celle de Castoriadis, c'est dans la faible reconnaissance des écarts entre la société hétéronome (religieuse et traditionnelle), et la société autonome – ou plutôt les sociétés en voie vers l'autonomie, comme l'ont été la société athénienne et la société moderne.

De notre côté, nous croyons qu'il faut tenter de mieux saisir les liens non seulement entre les sociétés du passé et d'aujourd'hui, mais également entre les sociétés vivantes, cohabitant évidemment au sein d'un même monde. Autrement dit, il faut être en mesure de penser à la fois chaque société comme un monde, *et l'humanité comme un monde*.

3.2 La société comme monde (magma) de significations imaginaires sociales

Revenons tout d'abord à ce que Castoriadis entend par significations imaginaires sociales. L'auteur donne des exemples de ce qu'elles sont :

[...] esprits, dieux, Dieu ; *polis*, citoyen, nation, État, parti ; marchandise, argent, capital, taux d'intérêt ; tabou, vertu, péché, etc. Mais aussi homme/femme/enfant, tels qu'ils sont spécifiés dans une société donnée. [...] « Chose » est une signification imaginaire sociale, de même qu'« outil ». La pure et simple « utilité » de l'outil est une signification imaginaire particulière, spécifique surtout aux sociétés occidentales modernes¹⁴⁸.

Tout ce qui existe dans la société est donc traversé par ses propres significations imaginaires sociales, incarnées dans et portées par l'institution et l'individu. Les significations font tenir la société comme un tout, elles définissent l'identité des individus et des choses, elles donnent sens à tout ce qui est « dans » la société et « hors » de celle-ci, et fournissent une « réponse » aux questions fondamentales que toute société se pose, c'est-à-dire entre autres : qui sommes-nous, que voulons-nous, que désirons-nous ? etc.¹⁴⁹ ; ce sont les significations imaginaires sociales qui fournissent à l'individu « [...] un monde sensé, et des objets

¹⁴⁸ Cornelius Castoriadis, 1986, « La création dans le domaine social-historique », dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Éditions du Seuil, p. 279.

¹⁴⁹ « Sans la "réponse" à ces "questions", sans ces définitions, il n'y a pas de monde humain, pas de société et pas de culture – car tout resterait chaos indifférencié. Le rôle des significations imaginaires est de fournir une réponse à ces questions, réponses que, de toute évidence, ni la "réalité" ni la "rationalité" ne peuvent fournir [...] » (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 221).

d'investissement sublimés [...]¹⁵⁰ ». De plus, jamais elles ne sont fixées une fois pour toutes, parce que : « Une signification est indéfiniment déterminable (et cet "indéfiniment" est évidemment essentiel) sans que cela veuille dire qu'elle est déterminée¹⁵¹ ».

Pour celui qui interprète les significations, Castoriadis fait savoir que jamais elles ne peuvent être totalement rationalisées, objectivées, ou déterminées. En effet, il y a toujours quelque chose en elles qui nous échappera, notamment du fait qu'une signification ne peut être « saisie » que si on la renvoie aux autres significations, et que du coup, nous nous trouvons devant quelque chose de mouvant, une connaissance impossible à fixer et à insérer dans des cases une fois pour toutes.

Castoriadis souligne également que les significations imaginaires sociales ne sont pas déterminées par des lois historiques ; elles sont créées et déterminées dans et par la société elle-même. Parce que c'est dans et par l'activité humaine et sociale que l'histoire se déploie, il est erroné de dire que l'histoire en soi a *un sens*¹⁵². En d'autres termes : « le monde historique est le monde du faire humain¹⁵³ », l'histoire est l'autodéploiement de la (chaque) société dans le temps, le résultat de chaque société se faisant elle-même. C'est pourquoi, d'après Castoriadis, interpréter l'histoire ne peut pas se faire sans comprendre et interpréter la (chaque) société comme *monde* singulier de significations imaginaires sociales :

L'institution de la société est chaque fois institution d'un magma de significations imaginaires sociales, que nous pouvons et devons appeler un *monde* de significations. Car c'est la même chose de dire que la société institue chaque fois le monde comme son monde ou son monde comme le monde, et de dire qu'elle institue un monde de significations, qu'elle s'institue en instituant le monde de significations qui est le sien et corrélativement auquel seulement un monde existe et peut exister pour elle¹⁵⁴.

La compréhension de l'histoire est donc avant tout un travail de compréhension des sociétés, c'est-à-dire de leur monde singulier de significations imaginaires sociales. Comme le souligne Castoriadis, la société est un monde propre, un « système d'interprétation » :

¹⁵⁰ Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op.cit., p. 142.

¹⁵¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 502

¹⁵² « L'histoire n'a pas plus de sens ou n'est pas plus sens que le champ gravitationnel ne pèse quatorze kilos. C'est dans le champ gravitationnel que quelque chose peut peser quatorze kilos. De même, l'histoire est le champ dans lequel le sens émerge, est créé par les humains. Et il est absurde, linguistiquement absurde, d'essayer de trouver un sens au champ dans et par lequel émerge le sens » (Cornelius Castoriadis, 2005, « Réponse à Richard Rorty », dans *Une société à la dérive*, Paris, Édition du Seuil, p. 94).

¹⁵³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 72.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 519.

Il serait même superficiel et insuffisant de dire que toute société « contient » un système d'interprétation du monde. Toute société *est* un système d'interprétation ; et, ici encore, le terme « interprétation » est plat et impropre. Toute société est une construction, une constitution, une création d'un monde, de son propre monde. Sa propre identité n'est rien d'autre que ce « système d'interprétation », ce monde qu'elle crée¹⁵⁵.

Alors que, pour Castoriadis, il y a une pluralité de mondes humains singuliers – de sociétés –, il n'écarte pas l'importance de parler de *l'histoire humaine*, et *du monde humain* – qu'il n'a pourtant que peu abordé dans son œuvre.

En fait, comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, sa critique envers l'ontologie héritée le conduit à récuser toute pensée qui s'apparente à un déterminisme logique, ou toute pensée qui, selon lui, rend compte de *ce qui est* seulement en l'identifiant à *ce qui a été*. Or, à notre avis, c'est la raison pour laquelle il y a chez lui une mécompréhension du contexte social et culturel comme condition « prédéterminante » de la création, ainsi qu'une mécompréhension de la transmission de la tradition. Car bien que Castoriadis admette que le contexte culturel et social ne soit pas à négliger, il n'explique pas en soi le surgissement de la création de nouvelles significations, de nouvelles œuvres, de nouvelles institutions, etc., parce qu'une société, en tant que magma (monde) de significations imaginaires, crée des objets, des formes, etc., dans un contexte qui lui-même est créé dans et par *cette* société. Nous reviendrons sur cette question un peu plus loin.

3.3 Le langage, la langue et les significations imaginaires sociales

Castoriadis reconnaît le lien intrinsèque entre le langage et le monde humain : « Dire [...] qu'un sujet a accès à un monde (ou que l'être-là rencontre les étants dans l'horizon de l'être), c'est dire, transcendentallement et ontologiquement, qu'il est dans et par *tel langage*¹⁵⁶ ». Or, en sachant aussi que : « Le langage est *langue* en tant qu'il signifie, c'est-à-dire en tant qu'il se réfère à un magma de significations¹⁵⁷ », on peut donc dire que la société, pour Castoriadis, est (aussi) un monde de langage, un monde langagier.

¹⁵⁵ Cornelius Castoriadis, « La création dans le domaine social-historique », *loc.cit.*, p. 281-282.

¹⁵⁶ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 487.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 352.

Spécifions alors ce que constitue le langage et la langue chez Castoriadis. D'une part, selon lui, une langue existe parce qu'elle contient un ensemble de règles définies (grammaire, syntaxe, etc.) et qu'elle renvoie à l'ordre du monde de la société, permettant ainsi de « choisir-poser-rassembler-dire » les « objets » du monde ; cet aspect de la langue est le *legein* :

[...] il faut que puissent être posés-choisis-rassemblés-dits des « objets », bien « distincts » les uns des autres, « bien définis » (au sens d'une définition « décisoire-pratique ») – que ces objets relèvent de la « perception » externe ou interne, de la « représentation » au sens le plus général, ou de la « pensée » au sens strict du terme. Il faut que ces objets puissent être rassemblés, en un deuxième sens, en des « collections » qui forment des « touts », c'est-à-dire de nouveaux « objets » de type supérieur¹⁵⁸.

Le *legein*, c'est la langue comme *code*, c'est la dimension ensidique, logique et identitaire de chaque monde langagier. Ou pour le dire d'une autre manière : « Être dans le *legein*, c'est être déterminé¹⁵⁹ ».

Présons par ailleurs que chaque société et chaque langue s'étagent sur l'ensidique du monde naturel, pour créer un monde unique¹⁶⁰. Castoriadis illustre ce fait à travers divers exemples :

Que tel objet possède des propriétés invisibles, que telle pierre ou tel animal soit dieu, que tel clan totémique soit ou non « consubstancial à » ou participe de l'essence de son animal éponyme, que l'enfant soit vu comme réincarnation de l'ancêtre lui-même en personne, que toutes ces attributions et relations soient pensées, vécues et parlées dans la « sincérité », la « duplicité » ou la « confusion » (à nos yeux) les plus totales, il faut toujours que chaque vache et toute vache fasse partie des vaches, qu'elle ne puisse pas (ou pas n'importe comment) être taureau, qu'elle procrée avec une certitude pratiquement absolue des veaux et des génisses, que l'ensemble des cases forme *le village qui est ce village et notre village*, celui auquel nous « appartenons », que les couteaux tranchent et que le feu brûle¹⁶¹.

On comprend ici que la langue ne peut ignorer la logique ensidique du monde, mais qu'elle n'est toutefois pas réductible à celle-ci¹⁶².

¹⁵⁸ Cornelius Castoriadis, 1978, « Science moderne et interrogation scientifique », dans *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Édition du Seuil, p. 267.

¹⁵⁹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 380.

¹⁶⁰ « [...] l'ensemblisation instituée par le *legein* prend en partie appui sur le fait que ce qu'elle trouve devant elle est en partie ensemblisable. Cette relation *sui generis* d'appui partiel est l'étayage de la société sur la première strate, ou strate naturelle, du donné » (*Ibid.*, p. 335).

¹⁶¹ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation scientifique », loc.cit., p. 269-270.

¹⁶² « [...] la dimension identitaire-ensembliste n'est jamais vraiment isolable ni effectivement isolée ; elle ne l'est, idéalement, qu'à l'intérieur d'un système complètement formalisé, donc de ce qui n'est plus un langage » (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 505).

Passons maintenant à l'aspect significatif du langage et de la langue. Pour Castoriadis, chaque langue est un « système de significations », ou encore un « système d'interprétation » du monde. *Paradoxalement, il nous dit que la langue et les significations imaginaires sont des créations ex nihilo...et qu'elles ne peuvent être que constamment en transformation*¹⁶³.

Pour mieux comprendre cette transformation, l'auteur compare l'« évolution » de la langue avec l'évolution du monde vivant. En effet, alors qu'il précise que le vivant est un monde clos capable d'« évoluer », et ce, « [...] aussi bien au niveau ontogénétique qu'au niveau phylogénétique et au niveau du biosystème global¹⁶⁴ », il nous dit aussi que du côté du monde social, le langage et les significations eux aussi ne peuvent être qu'en étant en constante « évolution » ou transformation :

[...] c'est une propriété de la langue en tant que système de ne pas s'épuiser dans son état synchronique, de n'être jamais réductible à un ensemble de significations déterminées, fixées, disponibles, mais de contenir toujours un *en plus* éminent et imminent, d'être toujours synchroniquement *ouverte* à une transformation des significations, bref : de rendre possible, par des moyens connus, un discours original, de permettre un usage « inhabituel » de l'habituel¹⁶⁵.

Il faut savoir par ailleurs que ce n'est que dans et par la langue qu'une société s'auto-institue, qu'elle (s')institue *le monde (naturel)* comme monde propre, ou autrement dit, qu'elle institue *son monde comme le monde*. Or, cette institution du monde dans et par la langue, et qui s'étaye sur l'ordre du monde naturel (la dimension ensidique de la nature), est rendue possible grâce à l'imaginaire radical. En effet, c'est l'élément imaginaire de la société humaine qui permet à cette dernière de voir toujours *plus* que ce qui *est*, qui lui permet de créer un « système d'interprétation » du monde. En d'autres termes, dans et par son interprétation du monde, la société fabrique, crée, dit, etc., *un monde propre* qui dépasse le monde naturel, un monde de langage qui, d'ailleurs, est toujours en transformation.

Selon nous, il faut donc admettre qu'une langue constitue un monde existant toujours à la fois dans l'ouverture et dans la fermeture. Car en elle, il y a à la fois du défini et de l'indéfini, bref : elle est indéfiniment déterminable — tout comme les significations

¹⁶³ « Une langue n'est langue que pour autant que de nouvelles significations, ou de nouveaux aspects d'une signification, peuvent toujours y émerger, et émergent constamment ; [...] cela n'est pas un aspect "diachronique", mais propriété essentielle de la langue en tant que totalité "synchronique" (*Ibid.*, p. 510).

¹⁶⁴ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation scientifique », *loc.cit.*, p. 261.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 261

imaginaires sociales qui l'animent et qu'elle incarne. Or, cela n'est possible que parce que le langage contient indissociablement une dimension imaginaire créatrice *et* une dimension ensidique – autre façon de dire que le langage et les significations imaginaires « fonctionnent » sous le mode d'être du magma :

[...] le magma n'arrête pas de bouger, de gonfler et s'affaisser, de liquéfier ce qui était solide et de solidifier ce qui n'était presque rien. Et c'est parce que le magma est tel que l'homme peut se mouvoir et créer dans et par le discours, qu'il n'est pas épingle à jamais par des signifiés univoques et fixes des mots qu'il emploie – autrement dit, que le langage est langage¹⁶⁶.

Bref, il ne faut pas oublier la dimension significative, imaginaire et créatrice du faire (et du *teukhein*¹⁶⁷) présent dans le langage et dans la langue.

Nous l'avons déjà dit : Castoriadis tient à conserver la part singulière et irréductible de chaque société. Cependant, la question de l'universalité du monde humain a été moins approfondie dans son œuvre. En somme, même s'il a raison lorsqu'il dit que : « Il n'y aurait aucune question du monde comme monde commun, et *aucune question tout court*, s'il n'y avait pas une indéfinie de mondes privés¹⁶⁸ », il reste que, dans et à travers sa conception de la société comme magma (monde) de significations et comme monde de langage, il semble y avoir un fossé abyssal séparant chaque société, de sorte qu'il est difficile – voire impossible – de concevoir *un* monde commun. Or, c'est sur ces questions que Gadamer s'avère pertinent. Présentons les éléments essentiels de sa conception du monde humain.

3.4 Le monde humain comme monde de langage

Gadamer utilise le concept de monde pour désigner uniquement le monde humain, car les animaux n'ont pas un monde : ils sont en quelque sorte « pris » dans l'environnement (*Umwelt*)¹⁶⁹ ; comme le souligne Gadamer, « avoir un monde signifie se rapporter au

¹⁶⁶ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 360.

¹⁶⁷ *Teukhein* signifie : « [...] assembler-ajuster-fabriquer-construire. C'est donc : faire être comme... à partir de... de façon appropriée à... et en vue de... Ce qui a été appelé *technè*, mot dérivé de *teukhein* et qui a donné le terme technique, n'est qu'une manifestation particulière du *teukhein*, elle n'en concerne que des aspects seconds et dérivés » (*Ibid.*, p. 383). L'auteur souligne également le lien indissociable entre le *legein* et le *teukhein*, en parlant de l'établissement de ce qui est possible/impossible dans une société : « [...] la distinction possible/impossible est *seconde* et *dérivée* dans le *legein* comme tel, à savoir comme *code*. Lorsque le *legein* dit le possible et l'impossible, il dit ce que le *teukhein* a posé et fait être » (*Ibid.*, p. 387).

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 491.

¹⁶⁹ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op.cit., p. 467.

monde¹⁷⁰ », ce qui implique qu'il y ait distanciation entre nous et lui, une distanciation impossible dans le règne animal. De plus, pour Gadamer l'expérience humaine du monde est essentiellement une expérience langagière. En d'autres termes, s'il y a monde pour l'humain, c'est parce qu'il y a la langue, car c'est en elle que le monde se donne une présence :

La langue ne se réduit pas à une des facultés dont est équipé l'homme qui est au monde, c'est sur elle que repose, c'est en elle que se montre le fait que les hommes ont *un monde*. Pour l'homme, le monde est là comme monde, et, pour aucun autre être vivant du monde, il n'a cette forme de présence. Mais cette présence (Dasein) du monde a une constitution langagière¹⁷¹.

Cette définition du monde comme monde langagier explique d'ailleurs pourquoi l'herméneutique, d'après lui, n'est pas seulement une position philosophique parmi tant d'autres : elle est un aspect universel de la philosophie, mais aussi et surtout, elle fait partie fondamentalement de notre expérience langagière du monde¹⁷².

Cela dit, si le monde a une constitution langagière, et que la langue est constitutive du monde, il ne faut tout de même pas oublier qu'il y a plusieurs mondes linguistiques et historiques ; or, selon Gadamer, *le langage est justement ce qui les lie tous*.

Sans doute les « mondes » historiques qui se relayent au cours de l'histoire diffèrent-ils les uns des autres et aussi du monde actuel. Néanmoins c'est toujours un monde humain, c'est-à-dire un monde à constitution linguistique, qui se présente (*darstellt*) dans n'importe quelle tradition. En tant que constitué par la langue, chacun de ses mondes est de lui-même ouvert à toute compréhension (*Einsicht*) possible, donc à toute extension de sa propre image du monde et, par conséquent, il est, dans cette mesure, accessible à d'autres¹⁷³.

Gadamer précise aussi que, bien qu'il y ait différentes « visions » du monde, et que de ce fait il n'est pas adéquat de parler de « monde en soi », cela ne veut pas dire que nous sommes condamnés à tout relativiser :

Le monde est le tout auquel se rapporte l'expérience structurée par la langue. La diversité de ces visions du monde ne signifie pas une relativisation du « monde ». Au contraire, ce qu'est le monde lui-même ne diffère en rien des aspects sous lesquels il s'offre¹⁷⁴,

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 467.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 467.

¹⁷² « Le centre qu'est la langue est ce à partir de quoi se déploie la totalité de notre expérience du monde et, en particulier, l'expérience herméneutique » (*Ibid.*, p. 482).

¹⁷³ *Ibid.*, p. 471.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 472.

Dès lors, nous comprenons ici que, chez Gadamer, le terme monde semble synonyme de « monde partagé », alors que chez Castoriadis, il signifie plutôt et avant tout « monde singulier créé par et pour la société ».

Notons aussi que Gadamer désigne les sociétés passées ou présentes comme étant des « mondes historiques » qui, certes, sont *différents* les uns des autres, mais font néanmoins partie d'*un* monde humain. Il est intéressant ici de mentionner que, du côté de Castoriadis, une nuance est apportée entre ce qu'est la *différence* et l'*altérité* :

34 diffère de 43, un cercle et une ellipse sont différents. L'*Iliade* et *Le Château* ne sont pas différents – ils sont autres. Une bande de babouins et une société humaine sont autres. La société humaine, par exemple, n'existe que comme émergence d'une nouvelle forme (*eidos*) et incarne une telle forme. Nous dirons que deux objets sont différents s'il existe un exemple de transformations déterminées (« lois ») permettant la déduction ou production de l'un à partir de l'autre. L'émergence de l'autre est la seule manière de donner un sens à l'idée de nouveauté, du nouveau comme tel¹⁷⁵.

Dans cette conception radicale de l'altérité et de la forme humaine, il faut surtout voir que, pour Castoriadis, l'idée de création nouvelle n'a de sens que si elle est associée à l'idée de l'émergence – ou création – de l'autre. Ou autrement dit : *chez Castoriadis, l'autre est avant tout conçu comme création de la société*. Mais qu'en est-il de la présence de l'« autre-déjà-là », c'est-à-dire de la présence et de l'influence de sociétés étrangères et de mondes historiques étrangers, et de leur importance dans la formation d'une société ? Ces questions nous semblent négligées par Castoriadis ; c'est le cas par exemple dans la citation suivante, lorsqu'il parle de l'éénigme abyssale du monde et de l'impossible recouvrement de celle-ci par la société :

La manière dont chaque fois tout fait sens, et le sens qu'il fait, relève du noyau de significations imaginaires de la société considérée. Mais ce recouvrement n'est jamais assuré [...]. Ce qui lui échappe, c'est l'éénigme du monde tout court, qui se tient derrière le monde commun social, comme a-être, c'est-à-dire provision inépuisable d'altérité, et comme défi irréductible à toute signification établie¹⁷⁶.

Voici alors d'une autre façon ce qu'affirme Castoriadis : l'altérité abyssale renvoie à du Chaos, de l'informe. Or, est-il juste de concevoir l'ouverture à l'autre comme création *pour soi* et ouverture au Chaos ? On comprend ici que l'altérité abyssale désigne en quelque sorte

¹⁷⁵ Cornelius Castoriadis, 1999, « Temps et création », Le monde morcelé. *Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Éditions du Seuil, p. 333.

¹⁷⁶ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 534-535.

le rapport qu'entretient l'humain avec le monde naturel. Or, cette dimension de la réalité (l'altérité abyssale), qui est d'ailleurs d'une certaine façon l'objet de la psychanalyse, n'est pas véritablement élaborée par Gadamer. Nous voyons donc ici une limite dans les rapprochements que nous pouvons faire entre la théorie de Castoriadis et celle de Gadamer.

Si l'on regarde du côté de Gadamér, celui-ci prétend plutôt que l'ouverture à l'autre, c'est la compréhension et la reconnaissance de l'être-autre – nous permettant en retour de nous comprendre et de nous reconnaître tel que nous sommes.

Reconnaître dans l'étranger ce qui nous est propre et réussir à l'habiter, tel est le mouvement fondamental de l'esprit, dont l'être n'est que retour à soi à partir de l'être-autre. Ainsi toute formation théorique, y compris l'accès que l'on se fraye à ce qui est étranger, qu'il s'agisse de langues ou de mondes de représentations, se réduit à la simple continuation d'un phénomène de formation, qui entre en jeu beaucoup plus tôt¹⁷⁷.

Cette formation – du soi ou du « nous » – se fait dans et par la compréhension et la reconnaissance de l'être-autre, et passe par une inclusion de l'identité de cet être-autre¹⁷⁸. Dans ce mouvement dialectique, nous nous révélons à nous-même, et cette révélation participe à notre propre formation, à la transformation de notre propre être. Il faut ajouter que ce processus de formation de soi, Gadamer ne dit pas qu'il se fait seulement au contact des sociétés étrangères ; en fait, même l'individu dans sa propre société doit s'approprier ce que celle-ci a à lui offrir :

Tout individu singulier qui, à partir de son être naturel, s'élève au spirituel, trouve dans la langue, les mœurs, les institutions de son peuple, une substance déjà présente qu'il a, comme dans l'apprentissage de la parole, à faire sienne. L'individu singulier est ainsi toujours en voie de formation et en train de « sursumer » (*aufheben*) son être naturel, dans la mesure où le monde auquel l'introduit sa croissance est un monde qui, dans la langue et les mœurs, a pris forme humaine¹⁷⁹.

Bref, conformément à ce que dit Gadamer, il faut comprendre que l'individu singulier et la société sont toujours en voie de formation.

¹⁷⁷ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op.cit., p. 30.

¹⁷⁸ « [...] toute compréhension de soi s'accomplit en quelque chose d'autre qui est alors compris, de même qu'elle inclut l'unité et l'identité de cet autre » (*Ibid.*, p. 114).

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 30.

3.5 Le monde humain comme formation du sens et comme héritage : réflexion sur le rapport entre l'hétéronomie et l'autonomie de la société

En présentant la pensée de Castoriadis à propos du monde humain en tant que création, puis celle de Gadamer à propos du monde humain en tant que formation, nous apercevons que le concept de formation n'est pas si étranger à celui de création. Or, concernant le sens et la signification imaginaire sociale, y a-t-il une nette distinction à faire entre leur création et leur (trans)formation ? En fait, pour Castoriadis, nous savons qu'une création nouvelle veut dire : création d'une nouvelle forme acquérant donc une nouvelle détermination en rupture avec les formes précédentes.

Alors que Castoriadis désigne la société en termes d'autocréation, Gadamer, quant à lui, en parle en termes de formation. Or, Gadamer semble toutefois reconnaître que chaque société se fait elle-même et que chacune forme un tout, lorsqu'il dit : « [...] dans ce monde qui est le sien, un peuple a par son travail tiré de lui-même et ainsi posé hors de lui-même ce qu'il est en lui-même »¹⁸⁰. À notre avis, cela est une façon de dire que la société (se) crée elle-même un monde propre – une idée fondamentale dans la pensée de Castoriadis.

Mais par ailleurs, d'après Castoriadis, presque toutes les sociétés dans l'histoire ont été des sociétés hétéronymes, c'est-à-dire qu'elles ont toujours occulté le fait qu'elles sont autocréation – source et origine de leurs propres créations –, se donnant ainsi une origine extra-sociale : dieux, Dieu, la nature, etc. De sorte que les sociétés hétéronymes sont des sociétés apparemment fermées à la création nouvelle.

Le domaine humain apparaît, au début, comme un domaine à hétéronomie forte [...]. Les sociétés archaïques, comme les sociétés traditionnelles, sont des sociétés à très forte clôture informationnelle, cognitive et organisationnelle. En fait, tel est l'état de presque toutes les sociétés que nous connaissons, presque partout, presque toujours. Et non seulement rien ne prépare, dans ce type de sociétés, la mise en cause des institutions et des significations établies (qui représentent, dans ce cas, les principes et les porteurs de la clôture), mais tout y est constitué pour rendre cette mise en cause impossible et impensable (c'est en fait une tautologie). C'est pourquoi on ne peut concevoir que comme une rupture radicale, une création ontologique, l'émergence de sociétés qui mettent en question leurs propres institutions et significations [...] ¹⁸¹.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹⁸¹ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas », dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, op.cit., p. 514.

D'après Castoriadis, cette rupture avec le sens et les significations établies n'est possible que dans la société autonome (c'est-à-dire démocratique), rupture permettant ainsi la création de significations nouvelles : « Le sens prédonné, c'est l'hétéronomie. Une société autonome, une société véritablement démocratique, est une société qui met en question tout sens prédonné, et où, de ce fait même, est libérée la *création de significations nouvelles* »¹⁸².

On comprend clairement ici que, pour Castoriadis, la visée d'une société démocratique n'est pas d'intérioriser ou de se réapproprier le sens prédonné, mais de *rompre* avec celui-ci. De son côté, Gadamer stipule que, dans la société moderne et contemporaine, la remise en question du sens (prédonné) mène ensuite à sa réinterprétation – qui est en fait une actualisation de celui-ci. De sorte qu'il faut dire, suivant Gadamer, qu'essentiellement *le sens est interprétation* ; il n'est et ne se fait que dans et par l'interprétation.

Le donné n'est-il pas en vérité le résultat d'une interprétation ? C'est l'interprétation qui produit entre l'homme et le monde une médiation toujours inachevée, et dans cette mesure la seule véritable donnée immédiate est que nous comprenons quelque chose comme quelque chose¹⁸³.

Aux yeux de Gadamer, le sens qui habite et (que) constitue une société vivante appartient à la fois au passé et au présent, parce que c'est en comprenant autrement le sens (prédonné) que celui-ci peut alors être saisi et interprété dans toute sa contemporanéité.

Par ailleurs, l'interprétation du sens ne peut se faire que s'il y a distanciation avec le sens prédonné (avec nos « préjugés », dirait Gadamer). Or, comment et pourquoi cette distanciation est-elle possible ? Nous avançons ici l'hypothèse suivante : *si nous sommes capables de comprendre autrement le sens, et qu'il nous ouvre à du sens nouveau, c'est parce qu'il n'est jamais quelque chose de totalement clos. Cela veut aussi dire qu'il est erroné de prétendre qu'il y a rupture radicale entre les significations passées et présentes, entre l'hétéronomie sociale et l'autonomie sociale.*

Dès lors, suivant les propos de Gadamer nous croyons qu'autant *dans la société* que *dans le sujet*, le mouvement infini de l'interrogation et de la réponse renvoie en fait à une *dialectique de l'ouverture à l'autre et de la conservation de soi* (de l'identité) ; celle-ci est

¹⁸² Cornelius Castoriadis, 1996, « Le délabrement de l'Occident », dans *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Éditions du Seuil, p. 73 (Italiques dans l'original).

¹⁸³ H.-G. Gadamer, 1991, *L'art de comprendre. Écrits II : Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Éditions Aubier, p. 205-206.

une dialectique perpétuelle, un dialogue sans fin¹⁸⁴. Bref, c'est parce qu'il y a déjà une mise en question par toute société (qui sommes-nous ? que voulons-nous ? etc.), que des réponses (dieux, Dieu, la Raison, la nation, etc.) surgissent et se forment. Mais surtout, l'important à retenir est que toute réponse et toute question ne sont jamais définitives. Car avec la dialectique question-réponse, se trouve l'in(dé)finité de la compréhension et de l'interprétation. Pour admettre cela, il faut alors reconnaître que *dans toute forme il y a à la fois du défini et de l'indéfini* : du défini, car sinon rien ne pourrait se maintenir en tant que forme ; de l'indéfini, car sinon toute société humaine serait fermée à toute création nouvelle.

D'autre part, Castoriadis nous force aussi à poser la question : comment expliquer le surgissement de la création humaine, le surgissement de formes n'ayant jamais existé auparavant ? C'est l'élément l'imaginaire, selon l'auteur, qui est à la fois la source et l'origine de la création humaine, qui explique le *faire humain* comme source de création ontologique. Or, cela veut dire aussi que la création humaine, pour lui, relève à la fois de la nécessité et de la contingence, qu'elle est non pas création *in nihilo* ou *cum nihilo*, mais *ex nihilo*.

Mais comment peut-il y avoir création de nouvelles formes à partir de *rien* ? Où est le fil conducteur entre les formes précédentes et présentes, nous permettant d'affirmer par exemple que telle création (que ce soit la démocratie, une pièce musicale, un roman, etc.) a pu « surgir » dans *cette* société à *cette* époque ? Comment « mesurer » le poids de l'héritage des formes précédentes – sans non plus nier ce qu'il y a de nouveau dans les formes contemporaines ?

Nous sommes d'accord avec le fait que nous ne pouvons affirmer que telle ou telle création humaine était « destinée à être », ou que, dans les anciennes créations, il y a déjà tous les « éléments » que contiennent les nouvelles créations. Mais cela dit, une question demeure : qu'est-ce qui détermine et différencie ce qui est pleinement « nouveau » (dans le sens radical que Castoriadis confère à ce terme) de ce qui est « ancien » ?

¹⁸⁴ « Qui n'a pas, dès qu'il a compris la question, conscience qu'elle a déjà devancé sa réponse ? Dialectique question-réponse qui veut que toute question soit à son tour réponse qui motive une nouvelle question. Le processus d'interrogation-réponse indique ainsi la structure fondamentale de la communication humaine, la constitution origininaire du dialogue. Ce qui constitue le cœur de la compréhension humaine » (*Ibid.*, p. 174).

[...] il y a [...] une recherche utile et pleine de sens, recherche immense et en fait interminable, autour de la question : qu'y avait-il dans l' « ancien » qui, d'une manière ou d'une autre, « préparait le nouveau » ou se rapportait à celui-ci ? Mais ici encore, le principe de la « clôture » intervient avec tout son poids. Pour le dire brièvement : *l'ancien entre dans le nouveau avec la signification que le nouveau lui donne et ne pourrait pas y entrer autrement*¹⁸⁵.

Castoriadis formule ici que l'« ancien entre dans le nouveau ». Mais selon nous, il est tout aussi vrai que le nouveau se pose sur l'ancien – ou qu'il est habité par lui –, et en ce sens, les questions à savoir comment et en quoi l'ancien est présent dans le nouveau sont tout aussi essentielles. Selon nous, admettre d'emblée que toute création humaine est une forme indéfiniment ouverte nous permettrait de penser la création nouvelle comme ce qui prend forme dans et par la coexistence du passé (la société instituée) et du présent (c'est-à-dire le *faire* humain et social, en tant que puissance de création et désir de formation).

Cela dit, rappelons qu'en suivant la pensée de Gadamer nous tentons de comprendre la simultanéité du passé et du présent dans une création humaine, le poids de la tradition et de l'héritage culturel – poids sans lequel nous savons que toute création n'aurait jamais été telle qu'elle est. C'est pourquoi nous sommes amenés maintenant à aborder la question du contexte (culturel, social-historique, linguistique, etc.) dans lequel « émerge » une création humaine.

Tout d'abord, Castoriadis nous dit que le contexte nous informe sur la dimension ensidique d'une société (sur sa langue comme code, sur le mythe comme mode d'organisation), mais qu'il ne peut toutefois rien nous dire sur le contenu significatif, et encore moins sur la création de nouvelles significations¹⁸⁶. Parce que la dimension significative du contexte, selon Castoriadis, se crée dans et par le faire des hommes (le langage étant également considéré ici comme une action), la société vivante altère donc sans cesse son propre contexte, ce qui explique pourquoi ce dernier ne peut pas expliquer causalement la signification de ce qui est ou a été dit, et pourquoi il ne permet pas de connaître de façon absolue le contenu du signifié.

¹⁸⁵ Cornelius Castoriadis, « La création dans le domaine social-historique », *loc.cit.*, p. 289.

¹⁸⁶ « [...] on ne pourrait donner à l'expression "dépendance contextuelle" un sens rigoureux, et prétendre répondre par elle à la question de la signification, que si le langage était code, au sens ici défini, d'un système de relations identitaires déterminées » (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 509).

De notre côté, nous sommes d'accord avec l'auteur que le contexte (culturel et social) ne dit pas *tout*. Parce que la création nouvelle, comme nous l'avons dit, est toujours plus qu'une simple répétition ou reproduction du passé, elle ne se réduit pas qu'à ce qui a été. En ce sens, le contexte en lui-même ne contient pas tout ce qui est et tout ce qui sera. C'est pourquoi nous sommes en partie d'accord avec Castoriadis, lorsqu'il mentionne que la nouvelle forme « [...] n'est pas productible ou déductible de ce qui "était là"¹⁸⁷ ».

Cependant, le contexte où émerge la création doit être mieux considéré lorsque vient le temps de répondre, par exemple, aux questions : qu'en est-il de la transmission du sens (l'héritage culturel, etc.) dans une société, en quoi les nouvelles créations sont-elles habitées par celui-ci ? Bref, essentiellement ces questions renvoient à celle-ci : qu'en est-il de la (pré)compréhension du monde, de et dans chaque société, et donc de l'idée des significations imaginaires sociales instituées, comme processus continu de transformation et de conservation de la société ? Nous parlons ici de l'importance du « contexte » au sens de : « ce qui a mené *ce qui est* à devenir tel qu'il est ». En ce sens, la question du contexte s'impose lorsque vient le temps de saisir ce que nous sommes. Et cette saisie, elle n'est possible qu'en se distanciant de nous-mêmes, qu'en s'ouvrant à des mondes historiques qui nous sont étrangers, car ce n'est que de cette façon que nous pouvons reconnaître ce qui nous est familier, ce que nous sommes maintenant, pleinement.

3.6 L'interprétation de Castoriadis sur la montée de l'insignifiance dans la société « démocratique » contemporaine

Aux yeux de Castoriadis, la société « démocratique » contemporaine se trouve dans une crise des significations imaginaires sociales et retourne vers une forme d'hétéronomie. Pour lui, la société « démocratique » contemporaine est portée et animée par deux significations imaginaires sociales dominantes, soit celle de l'autonomie – incarnée principalement dans la démocratie –, et celle du capitalisme – se traduisant dans et par l'expansion illimitée de la maîtrise « rationnelle ». Or, Castoriadis soutient que les significations imaginaires de l'autonomie et du capitalisme sont incompatibles et en

¹⁸⁷ Cornelius Castoriadis, « Temps et création », *loc.cit.*, p. 334.

contradiction totale, faisant en sorte qu'ils se contaminent mutuellement. En somme, l'imaginaire capitaliste anéantit pratiquement toutes les autres significations imaginaires sociales, y compris la signification de l'autonomie, puisque la démocratie contemporaine selon lui est devenue une oligarchie libérale. C'est en lien avec ce phénomène que Castoriadis stipule qu'il y a aujourd'hui « effondrement de l'autoreprésentation de la société », qu'il qualifie aussi de « crise des significations imaginaires sociales », ces dernières ne fournissant plus aux individus « [...] les normes, valeurs, repères, motivations leur permettant à la fois de faire fonctionner la société, et de se maintenir eux-mêmes, tant bien que mal, dans un "équilibre" vivable¹⁸⁸ ».

Castoriadis nous explique comment il en est venu à une telle interprétation du monde contemporain :

[...] comment comprenons-nous les significations imaginaires sociales de notre propre société ? Qu'est-ce qui pourrait me justifier lorsque je dis (à la suite, modifiée, de Marx et de Max Weber) : la signification imaginaire sociale dominante, nucléaire, de la société capitaliste est l'expansion illimitée d'une pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle ? Pourquoi celui qui dirait : « Non, la signification imaginaire sociale centrale de cette culture est le bien-être général dans la liberté, l'égalité et la fraternité » aurait-il tort ? Cela serait certes aussi une discussion politique, mais c'est surtout une discussion sur le diagnostic, sur la compréhension de ce qui est¹⁸⁹.

Chez Castoriadis, la compréhension de ce qui *est* a toujours été imprégnée de l'idée selon laquelle nous devons renouer avec un projet d'autonomie qui nous permettra, en tant que sociétés et/ou civilisation, de créer de nouvelles valeurs, de nouvelles significations imaginaires sociales, de nouvelles institutions, etc., qui réaliseront une société plus juste, plus libre et plus égalitaire. C'est en ce sens qu'il dit que nous devons *détruire* la culture dominante, les valeurs dominantes, etc. – pour *créer* et réaliser collectivement un meilleur monde.

Or, nous pensons que sa conception de la création humaine (comme création/destruction ontologique, création *ex nihilo*) le conduit peut-être à radicaliser son interprétation de la société contemporaine, ainsi que son discours politique sur elle.

¹⁸⁸ Cornelius Castoriadis, « La crise des sociétés occidentales », dans *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe* 4, op.cit., p. 23-24.

¹⁸⁹ Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op.cit., p. 33.

D'ailleurs, voici un fait intéressant que nous révèle Castoriadis concernant son propre discours :

Je n'ai aucune difficulté à, disons, arrondir un peu les angles d'une opposition que je présente comme tranchée parce que je veux souligner quelque chose. Je veux secouer les gens, et je veux faire comprendre que l'homme n'est pas, de droit divin, un être démocratique. Que la démocratie a été une création, une conquête de l'histoire, qu'elle est constamment en danger et que d'ailleurs elle est en train de ficher le camp. En Europe, on a eu le totalitarisme et, après le totalitarisme, on a le pouvoir des médias et des politiciens corrompus et des grands hommes d'affaires...¹⁹⁰

Castoriadis admet tout de même la grossièreté et l'insolence qu'il peut y avoir dans le fait de comparer d'égal à égal les horreurs du régime soviétique avec les injustices au sein de la société « démocratique » d'aujourd'hui. D'ailleurs, c'est pourquoi il avoue que : « Si, au pied du mur, je devais choisir entre l'extension du pouvoir soviétique tel qu'il était en Europe et le maintien de nos démocraties pourries, je serais même prêt à me battre pour la défense de ces démocraties¹⁹¹ ». Mais cela étant dit, nous nous demandons si, de par son désir de « secouer les gens » – ou pour toute autre raison –, Castoriadis arrondit peut-être trop les angles dans sa compréhension et son interprétation de la société « démocratique » contemporaine.

¹⁹⁰ Cornelius Castoriadis, 2010, *Démocratie et relativisme*, Paris, Mille et une nuits, p. 64.
¹⁹¹ *Ibid.*, p. 129.

CHAPITRE IV

L'INTERPRÉTATION DE LA CRÉATION CULTURELLE DANS LA SOCIÉTÉ « DÉMOCRATIQUE » CONTEMPORAINE

En reconnaissant l'importance de l'imaginaire et de l'imagination dans le fondement de l'être humain et de la société, Castoriadis, au cours de ses travaux, a également offert une conception nouvelle et radicale de la création humaine. En effet, pour l'auteur, la création humaine – sociale-historique, culturelle, etc. – est création *ex nihilo*, c'est-à-dire création immotivée, surgissement de formes radicalement nouvelles qui ne sont donc pas causalement ni logiquement déterminées par les formes précédentes. Or, à partir de ce que nous dit Castoriadis, nous voulons également inclure l'hypothèse suivante : la création humaine (culturelle, institutionnelle, etc.) est *aussi* le résultat d'une interprétation, formée et constituée dans et par une certaine compréhension du monde *déjà là* (contenu dans ce que Castoriadis, dans ses termes, désigne comme l'imaginaire social institué).

Dans ce chapitre, nous aborderons la question de la culture et de l'art dans la société contemporaine. L'objectif est de comprendre la pensée de Castoriadis sur la création culturelle dans la société contemporaine, pour ensuite la tirer vers une position herméneutique – en l'occurrence celle de Hans-Georg Gadamer –, et ainsi soulever certains éléments importants qui, peut-être, échappent au regard de Castoriadis. Alors que ce dernier insiste sur la dimension ontologique de la création humaine, sur la création nouvelle en tant qu'émergence de nouvelles déterminations par rapport aux anciennes, à partir de la pensée de Gadamer nous voulons insister sur ce qui, des anciennes aux nouvelles créations, est préservé ; bref, nous aborderons la création en tant que transformation des formes. Car nous observons que ce versant de la création humaine n'est pas très élaboré par Castoriadis. Dans un premier temps, nous exposerons, pour chacun des deux auteurs, leurs propres réflexions théoriques sur l'art et sur la culture, après quoi nous installerons un dialogue entre eux ; dans

un deuxième temps, nous ferons de même concernant leurs interprétations de l'art et de la culture dans la société moderne, puis dans la société contemporaine.

4.1 Fenêtre sur le chaos : l'art et la culture chez Castoriadis

Commençons en faisant la lumière sur la réflexion théorique de Castoriadis sur l'art et la culture. Voici sa définition générale de la culture :

J'entends ici par culture tout ce qui, dans l'institution d'une société, dépasse la dimension ensembliste-identitaire (fonctionnelle-instrumentale) et que les individus de cette société investissent positivement comme « valeur » au sens le plus général du terme [...]¹⁹².

Cela est évidemment conforme à l'idée de l'auteur selon laquelle l'humain et la société ne sont pas animés (seulement) par une logique rationnelle et instrumentale, mais par des significations imaginaires sociales irréductibles à toute logique. Il est aussi à préciser que pour Castoriadis, la culture et l'art sont intimement liés à la notion de chaos :

Lorsque l'homme organise rationnellement – ensidiquement –, il ne fait que reproduire, répéter ou prolonger des formes déjà existantes. Mais lorsqu'il organise poétiquement, il donne forme au Chaos, et ce donner forme au Chaos (de ce qui est et de lui-même), qui est, peut-être, la meilleure définition de la culture, se manifeste avec une clarté éclatante dans le cas de l'art¹⁹³.

Le mode d'être spécifique de l'art et de la culture est donc le « donner forme au chaos », c'est-à-dire création d'un monde (cosmos) sur fond de chaos. Puisque c'est du chaos que surgit la forme (*eidos*) et l'être, il ne doit pas être compris uniquement au sens de « désordre » ou de « néant » : il est à la fois l'origine et le pouvoir de surgissement de la création¹⁹⁴. L'être humain au départ est Abîme, Chaos, Sans Fond, mais il est porté et animé par un désir de formation (*libido formandi*) et par une puissance de création (*vis formandi*) qui donnent forme au chaos. Bien que le monde au départ est essentiellement Chaos, dans la réalité humaine (sociale) il est « recouvert par l'institution sociale et la vie quotidienne¹⁹⁵ ». De plus, l'art – ou plutôt le grand art –, pour Castoriadis, est « dévoilement du chaos » :

¹⁹² Cornelius Castoriadis, 2007, « Transformation sociale et création culturelle », dans *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Éditions du Seuil, p. 14.

¹⁹³ Cornelius Castoriadis, 1996, « La culture dans une société démocratique », dans *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Éditions du Seuil, p. 240-241.

¹⁹⁴ Cornelius Castoriadis, « Fenêtre sur le chaos », dans *Fenêtre sur le chaos*, op.cit. p. 157.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 135.

Dévoilement du chaos parce que le grand art déchire les évidences quotidiennes, le « tenir ensemble » de ces évidences, et le cours normal de la vie : pour qui aime et comprend la musique qu'il écoute, le tableau qu'il contemple, le temps habituel et la quotidienneté sont rompus¹⁹⁶.

Pour comprendre la position de Castoriadis, rappelons que, selon lui, le monde de sens et de significations dans lequel vit un être humain est une autocréation de la société. Chaque société étant donc un monde singulier de significations, la société dans laquelle vit un individu n'est pas *un* monde de sens parmi tant d'autres ; c'est à la fois *son* monde de sens et le sens du monde. Castoriadis croit de ce fait qu'il est inapproprié de parler du sens, ou de la signification, ou de la compréhension, etc., en dehors de la position subjective (et objective) d'un individu vivant dans une société – une société parmi tant d'autres.

Par ailleurs, aux yeux de Castoriadis, cette vérité selon laquelle chaque société est autocréation fut toujours occultée par la société elle-même, que ce soit par le mythe, la religion, la Raison, etc. Encore aujourd'hui, parce que les individus sont profondément marqués par leur monde de significations imaginaires (la société) – et ce tant au niveau « idéologique » que psychique –, ils ne peuvent jamais véritablement en « sortir », et le « regarder du dehors ». Or, selon Castoriadis, ce que le sens d'une œuvre d'art dévoile de plus profond, c'est l'*a-sensé du sens*, c'est-à-dire le fait que le sens est une création humaine fondée sur le monde (le réel), qui est lui-même a-sensé, Abîme, Chaos, Sans-fond. Pour l'auteur, le grand art est donc une fenêtre sur le Chaos qui, en dévoilant l'a-sensé du monde, produit sur le sujet la *katharsis* et ébranle ses propres certitudes sur le monde. Castoriadis dit d'une autre façon que : « Le choc que provoque l'œuvre est réveil. Son intensité et sa grandeur sont indissociables d'un ébranlement, d'une vacillation du sens établi¹⁹⁷ ».

Être absorbé dans la lecture d'un roman, par exemple, c'est habiter un autre monde ; et ultimement, cette expérience est un choc pour le lecteur, parce qu'il ressent que le monde de sens dans lequel il vit quotidiennement pourrait ne pas être, qu'il pourrait être *autre*, et que, tout comme le monde du roman, il est une création humaine. Cependant, Castoriadis rappelle que l'œuvre d'art contient évidemment des éléments tirés de notre monde, sans quoi d'aucune manière nous ne pourrions nous identifier à l'œuvre. Dans ce sens, voici par

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 135.

¹⁹⁷ Cornelius Castoriadis, « Transformation sociale et création culturelle », *loc.cit.*, p. 22.

exemple ce que dit Castoriadis sur *Le Château* de Kafka, qu'il considère comme l'un des plus grands romans jamais écrits :

[...] tout ce qui se passe dans *Le Château* est autre. Mais en même temps, dès que nous sommes entrés dans *Le Château*, nous percevons ce décalage inframillimétrique par rapport à la réalité, cette imperceptible torsion qui fait que ce monde, dont tous les morceaux pourraient être pris dans la réalité, ne sera jamais le monde de la réalité quotidienne ; et qu'il est plus réel que lui¹⁹⁸.

Castoriadis dira également à propos de ce roman de Kafka que : « Personne n'a vécu dans un monde comme celui-ci, et nous avons tous vécu dans ce monde une fois que nous avons lu *Le Château* : c'est cela, la création¹⁹⁹ ». En d'autres termes, une grande œuvre d'art telle que *Le Château* prend des « fragments » de notre réalité pour (re)créer un monde unique ; cela explique en quelque sorte pourquoi elle fait toujours sens pour nous, malgré qu'elle soit toujours *autre* que notre monde. Soulignons au passage que la question à savoir ce qu'est le grand art, et ce qu'il signifie pour Castoriadis, s'avère extrêmement importante ; nous l'aborderons plus loin.

Il faut noter aussi que l'auteur désigne la création humaine (sociale-historique, artistique, culturelle, etc.) comme création *ex nihilo*, parce que selon lui, elle fait surgir de nouvelles formes qui ne sont pas causalement ou logiquement déterminées, ni explicables par les formes précédentes²⁰⁰. Création *ex nihilo* veut dire aussi que la création humaine est « immotivée », qu'elle surgit en quelque sorte de façon spontanée. Mais Castoriadis ne prétend pas toutefois que le surgissement d'une création humaine tient du pur hasard, puisqu'elle est toujours aussi une création sociale-historique :

[...] il est clair que la création social-historique (comme du reste dans n'importe quel autre domaine), si elle est immotivée – *ex nihilo* –, 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 comment²⁰¹.

¹⁹⁸ Cornelius Castoriadis, « Fenêtre sur le chaos », *loc.cit.*, p. 138.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 137.

²⁰⁰ Cornelius Castoriadis, 1990, « Individu, société, rationalité, histoire », dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Éditions du Seuil, p. 67.

²⁰¹ Cornelius Castoriadis, 1997, « Fait et à faire », dans *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*, Paris, Éditions du Seuil, p. 22.

Précisément, une création humaine est *ex nihilo* parce qu'elle *fait être* quelque chose – par exemple une œuvre d'art – qui n'existe pas auparavant et qui n'était pas nécessairement «destinée» à être, et qui, en tant que nouvel *être*, acquiert une nouvelle détermination.

En concevant l'œuvre d'art de cette façon, l'auteur réfute entre autres l'idée d'Aristote selon laquelle l'art est *mimèsis* (imitation). Car l'œuvre d'art n'imiter pas : elle est création d'un cosmos unique qui *fait exister* des sentiments, des images, etc., qui n'existaient pas auparavant.

Qui avait jamais éprouvé avant ce qu'il éprouve en écoutant *L'Art de la fugue* de Bach ? *L'Art de la fugue* crée un type de sentiment absolument unique, que nous essayons tant bien que mal de rapprocher de ce que nous connaissons en parlant de tristesse, ou quelque autre pauvre équivalent. Mais c'est un type de sentiment créé par la musique elle-même, et là encore c'est un donner forme au chaos²⁰².

Avec cette conception de l'œuvre d'art comme création *ex nihilo* de nouvelles formes, de nouveaux sentiments, de nouvelles images, de nouveaux mondes, etc., nous comprenons que, selon Castoriadis, il y a rupture ontologique entre les nouvelles œuvres et les anciennes. Mais qu'est-ce qui perdure des anciennes aux nouvelles œuvres ? Par exemple, peut-on parler – selon Castoriadis – d'une transmission du sens et de la tradition ? En fait, l'auteur semble conscient qu'il y a toujours conservation de la tradition, lorsqu'il affirme ceci : « Nous sommes des êtres essentiellement sociaux et historiques ; la tradition est toujours présente, même si elle n'est pas explicitement contraignante [...]»²⁰³. Toutefois, en considérant l'œuvre d'art que comme « donner forme » et dévoilement du chaos, Castoriadis est persuadé qu'elle ne contient aucun sens caché à découvrir, à comprendre et à interpréter, sinon que la vie humaine émerge du *Chaos*, de l'*Abîme*, du *Sans-Fond*. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la citation suivante :

Quant au rapport du sujet à l'œuvre, il ne s'agit pas d'*explication* – même si dans l'œuvre d'art il y a des éléments qui relèvent de l'ensembliste-identitaire –, ni de *compréhension* – elle ne cache aucun sens préalablement déposé en elle qui attendrait son imitation ou son *hermèneia*, son interprétation par le sujet –, ni non plus d'*élucidation*. L'attitude du sujet face à l'œuvre est – je ne vois pas de mot adéquat en français – *Zaubertrauer*, « enchantement-deuil » (ce qui peut être l'un des sens de la *katharsis* d'Aristote) ou « deuil enchanté²⁰⁴ ».

²⁰² Cornelius Castoriadis, « Fenêtre sur le chaos », *loc.cit.*, p. 136-137.

²⁰³ Cornelius Castoriadis, « La culture dans une société démocratique », *loc.cit.*, p. 243.

²⁰⁴ Cornelius Castoriadis, « Fenêtre sur le chaos », *loc.cit.*, p. 133.

En tenant de tels propos, il est clair que Castoriadis rejette la philosophie herméneutique telle que pratiquée notamment par Gadamer – et d’ailleurs, dans certains passages de ses ouvrages, Castoriadis le dit explicitement et en explique les raisons ; nous y reviendrons plus tard. En bref, nous comprenons que Castoriadis insiste sur l’aspect radicalement nouveau d’une (grande) œuvre d’art plutôt que sur ce qu’elle préserve du passé. Or, la pensée de Gadamer nous permettra d’approfondir l’œuvre d’art en tant qu’interprétation et compréhension du monde de la société ; il nous permettra également de mieux comprendre l’expérience artistique – c’est-à-dire notamment le rapport entretenu entre l’œuvre et l’artiste créateur, et entre l’œuvre et le récepteur.

4.2 Compréhension, création et interprétation : l’expérience de l’art chez Gadamer

Dans la pensée de Gadamer, la compréhension et l’interprétation sont inhérentes à la création artistique et à l’expérience de l’art. Sachons d’abord que pour Gadamer, *la compréhension est compréhension du sens*. Une œuvre a du sens lorsque nous la comprenons, et nous la comprenons que parce qu’elle peut faire sens pour nous. Notons aussi que, selon l’auteur, la génialité ou la nullité d’une œuvre d’art relève toujours d’un jugement, qui, lui, est tributaire de la compréhension – ou de la mécompréhension. À travers notre expérience de l’œuvre d’art, notre compréhension est co-constitutive du sens de cette dernière.

Bref, nous devons savoir que l’être de l’art, d’après Gadamer, est indissociable de sa réception, indissociable de la compréhension et de l’interprétation du public et des artistes créateurs. Gadamer affirme également que l’expérience de l’art ne peut être pensée que sous la forme du dialogue : dialogue entre l’œuvre d’art et le récepteur, et entre l’artiste créateur et le monde. Par exemple, lorsque nous lisons un roman, contemplons un tableau ou assistons à une pièce de théâtre, cela ne se fait jamais de façon neutre et passive ; en recevant l’œuvre, nous réagissons sans cesse à ce qu’elle nous dit ; en quelque sorte, nous sommes toujours en conversation avec elle et avec nous-mêmes. Et si à travers notre rencontre avec l’œuvre il y a compréhension et découverte de sens, ce n’est que parce que nous l’avons cherché et que nous nous le sommes approprié. Or, cette compréhension de l’œuvre d’art est une appropriation du sens se faisant à travers le dialogue entre nous et l’œuvre.

L'expérience de l'art, comme le dit Gadamer, est toujours aussi une source de connaissance et de reconnaissance de soi : « L'activité de reconnaissance [...] constitue ce qui est essentiel à tout langage symbolique et l'art, quel que soit son aspect, ne pourra jamais être autre chose qu'un langage de reconnaissance²⁰⁵ ». En d'autres termes, faire l'expérience d'une œuvre d'art, c'est connaître et reconnaître en elle quelque chose (une émotion, un sentiment, du sens, etc.) qui est déjà en nous, connaître et reconnaître quelque chose qui subsiste en elle et en nous. Aussi, en sachant qu'il y a toujours re-connaissance, qu'il y a toujours quelque chose qui se conserve et qui se transmet, Gadamer dira de l'art qu'il est toujours aussi *mimèsis*.

Alors que Castoriadis considère la notion de *mimèsis* inadéquate pour désigner ce qu'est la « pure » œuvre d'art, Gadamer quant à lui tente de démontrer que l'« imitation », comprise en dehors du sens vulgaire qui lui est souvent attribué, fait toujours partie de l'être de l'œuvre d'art. Selon lui, l'œuvre d'art n'est vivante que dans et par sa reproduction (et son exécution) ; et même lorsqu'elle est essentiellement réinterprétation d'une œuvre, la reproduction artistique n'a pas nécessairement une valeur moindre que les grandes œuvres du passé. Prenons, par exemple, les différentes représentations modernes du théâtre grec antique : serait-ce juste de dire qu'elles sont de simples imitations des pièces originales ? Gadamer répond que, lorsqu'une représentation semble incarner avec le plus de justesse ce qu'est la pièce originale, son imitation n'est pas que copie et répétition de l'œuvre originale :

[...] il se dégage au contraire de l'imitation et de la modification créatrice de certains modèles une tradition avec laquelle tout nouvel essai devra se confronter. Ce dont l'artiste qui se borne à « reproduire » a aussi une certaine conscience. Sa façon d'aborder une œuvre ou un rôle se rattache d'une manière ou d'une autre à des modèles qui ont fait la même chose que lui. Dans ce cas, il ne s'agit nullement d'une imitation aveugle. La tradition créée par un grand acteur, metteur en scène ou musicien et qui fait que son exemple continue à s'imposer, ne constitue pas une entrave à la libre réalisation, elle a au contraire fusionné de telle manière avec l'œuvre même que la confrontation avec ce modèle est, tout autant que celle avec l'œuvre même, un appel pour tout artiste en quête de création²⁰⁶.

Comme le souligne Gadamer, le fait que la reproduction artistique soit toujours plus qu'une imitation d'un modèle est vrai dans toutes les formes d'art, bien que cela soit plus apparent dans les arts ne prenant tout leur sens que dans l'exécution, comme avec la musique et le

²⁰⁵ H.-G. Gadamer, 1992, *L'Actualité du Beau*, Éditions Alinea, p. 128.

²⁰⁶ H.-G. Gadamer, 1996, *Vérité et méthode*, Paris, Éditions du Seuil, p. 136-137.

théâtre. Le portrait en est aussi un bon exemple. Ce qu'un portrait peut susciter chez nous, ce que nous y voyons, le sens que nous lui donnons, etc., dépassent en quelque sorte le modèle lui-même – en l'occurrence la personne représentée dans le portrait, telle qu'elle est réellement en dehors de celui-ci. Mais en même temps, le portrait ne cesse jamais de renvoyer au modèle. Autrement dit, le modèle est toujours déterminant mais *il ne se présente que dans la représentation*. Gadamer souligne d'ailleurs que la représentation est « le mode d'être de l'œuvre d'art elle-même²⁰⁷ ».

En effet, comme le cas du portrait le démontre bien, l'une des spécificités de l'être de l'art est qu'en lui il y a toujours la préservation de « quelque chose » – d'un modèle, du sens et de la signification, de la forme, etc. – et ce, même dans le cas où la génialité d'une œuvre donne l'impression que cette dernière est en rupture totale avec les formes passées. Il faut donc retenir que l'art est préservation et reconnaissance de la tradition. Cela diffère d'une répétition du même, car, que ce soit pour l'imitation ou pour la représentation,

il existe [...] une distance ontologique insurmontable entre ce qui « est comme » et ce à quoi il veut s'égaler. [...] En réalité, dans la représentation artistique est à l'œuvre une reconnaissance qui se caractérise comme véritable connaissance de l'essence [...]²⁰⁸

L'art ne répète pas ; il est, selon Gadamer, *transmutation de l'expérience humaine en œuvre*²⁰⁹. Autrement dit, bien qu'elle se réfère toujours au réel, l'œuvre d'art, par rapport au monde, par rapport à son créateur, etc., est *autre*. C'est pourquoi l'œuvre d'art nous permet à la fois de nous distancier du monde et de nous y renvoyer. Soulignons par ailleurs que pour Gadamer, une nouvelle œuvre d'art acquiert toujours un « supplément de détermination²¹⁰ » dans sa signification, qu'elle est, non pas création radicale d'un nouvel être (telle que la conçoit Castoriadis), mais plutôt accroissement d'être.

C'est dans la mesure où le spectateur est dans un « jeu dialogal » avec l'œuvre d'art et qu'il est toujours un participant de la création de son sens, que celle-ci est accroissement d'être et de significations. Selon Gadamer, cela est aussi dû essentiellement à *l'aspect occasionnel* lié à l'œuvre d'art, c'est-à-dire « l'occasionnalité générale qui permet à l'œuvre

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 133.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 133.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 128.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 165.

d'art de se déterminer d'une façon nouvelle d'une occasion à l'autre²¹¹ ». Ce qui veut dire qu'à un certain niveau, la question à savoir *qui a compris le sens véritable d'une œuvre* est absurde :

Comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, *dès que l'on comprend, on comprend autrement*²¹².

Comprendre autrement une œuvre signifie donc qu'on lui prête un autre sens ; ce qui ne veut pas dire que ce sens soit « meilleur » que celui précédemment donné à l'œuvre. C'est dans et par l'actualisation de l'œuvre d'art – par exemple avec la reproduction et la réinterprétation d'une pièce de théâtre ou d'une pièce musicale, ou encore avec la réception, la compréhension et l'interprétation du public – que celle-ci peut se conserver, que l'art reste vivant. Comprendre ou interpréter une œuvre d'art ne consiste donc pas (seulement) à tenter de se mettre dans la position de son créateur pour découvrir le sens originel de son œuvre. Non seulement parce que cela est impossible, nous dit Gadamer, mais parce que le sens d'une œuvre d'art dépasse toujours le sens ou les intentions que lui a donné son créateur. Il rappelle cependant que le sens de l'œuvre n'est pas totalement libre à l'interprétation du récepteur. Comme l'expérience de l'art demeure toujours un dialogue, le sens inhérent à une œuvre impose tout de même certaines limites quant à l'interprétation que l'on peut en faire. De plus, le récepteur ne peut jamais épuiser le sens de l'œuvre, puisque, tant que celui-ci ira à sa rencontre, le jeu dialogal ne prendra jamais fin.

En aucun cas la compréhension ou la finesse d'une interprétation ne peuvent mener à la découverte du sens et de la vérité d'une œuvre *en soi*. Et c'est pourquoi Gadamer dira par exemple que « l'interprétation est non pas simple reproduction ou répétition (*Nachreden*) du texte transmis mais création nouvelle de la compréhension²¹³ ». En gardant à l'esprit que comprendre veut toujours dire *comprendre autrement*, les propos dans la citation précédente – qui d'ailleurs ne s'appliquent pas seulement à l'interprétation des textes mais à toute création – nous mènent à la conclusion suivante : *la création nouvelle est un acte d'interprétation, qui lui-même provient de la compréhension nouvelle*. Voilà selon Gadamer

²¹¹ *Ibid.*, p. 166.

²¹² *Ibid.*, p. 318.

²¹³ *Ibid.*, p. 498-499.

– et selon nous – en quoi la compréhension, l'interprétation et la création sont intimement liées.

En résumé, chez Gadamer l'œuvre d'art n'est pas création de nouvelles déterminations – comme chez Castoriadis – mais plutôt supplément de détermination. Ce qui veut dire que l'œuvre d'art renvoie sans cesse au passé et en même temps l'excède : elle est un présent-passé dont le sens se révèle et s'enrichit dans un avenir. Il faut savoir que Gadamer ne tente pas d'élucider le « pourquoi » et le « comment » du surgissement de la création humaine – comme c'est le cas pour Castoriadis –, et qu'il cherche plutôt à montrer que, dans et par l'expérience de l'art, il y a toujours conservation et transmission de la tradition. Gadamer tient cette position autant sur l'art *de* et *dans* la société moderne que sur l'art *de* et *dans* la société contemporaine. Ici nous tenterons de comprendre pourquoi là où Gadamer voit dans la création et l'expérience artistiques contemporaines une transmission de la tradition, Castoriadis y voit non seulement une destruction de la tradition vivante, mais une crise générale de la création (artistique, culturelle, institutionnelle, etc.). Mais tout d'abord, nous devons faire la lumière sur la conception des deux auteurs sur la création culturelle dans la société moderne.

4.3 La création culturelle dans la société moderne

Avant de nous attarder à la société moderne, expliquons brièvement le rôle et le statut de l'œuvre d'art dans les sociétés hétéronomes (religieuses et traditionnelles) selon Castoriadis. Ce dernier décrit la société hétéronome comme un monde de significations clos sur lui-même, une société qui n'a pas (encore) la possibilité de remettre en question ses propres pratiques, ses propres valeurs et croyances, etc. Non pas nécessairement parce que cette remise en question est interdite, mais plutôt au sens où elle est impensable par la société elle-même ; précisément, c'est la clôture des significations qui fait en sorte que « non seulement la question politique comme la question philosophique sont fermées d'avance, mais que le sont tout aussi bien les questions éthiques ou esthétiques²¹⁴ ». Comme les œuvres et les artistes d'une société incarnent toujours les significations imaginaires instituées,

²¹⁴ Cornelius Castoriadis, « La culture dans une société démocratique », *loc.cit.*, p. 238.

Castoriadis soutient que le public au sein des sociétés hétéronomes retrouve dans les œuvres artistiques « la confirmation et l'illustration des significations et des valeurs collectives et traditionnelles²¹⁵ ». Dans ce contexte, le sens et la signification de tout objet, de toute pratique, etc., sont toujours donnés et fixés d'avance.

Mais selon l'auteur, cette situation change radicalement avec la création de la démocratie (et de la philosophie) – celles-ci ayant surgi originairement dans la société de la Grèce antique. Le régime démocratique brise la clôture des significations dans laquelle la société était auparavant confinée et lui permet de remettre en question sa propre institution et donc aussi l'origine du sens. Ainsi la société démocratique prend conscience qu'elle est elle-même source et origine du sens et de ses propres significations, ce qui du même coup lui révèle que le monde au départ est essentiellement chaos, a-sensé. L'auteur souligne que, dans une société démocratique,

[...] l'œuvre de culture ne s'inscrit pas nécessairement dans un champ de significations instituées et collectivement acceptées. Elle n'y trouve pas ses canons de forme et de contenu, pas plus que l'auteur ne peut y puiser sa matière et les procédures de son travail, ou le public l'étayage de son adhésion. La collectivité crée elle-même, ouvertement, ses normes et ses significations – et l'individu est appelé, du moins en droit, à créer dans des cadres formellement amples le sens de sa vie et, par exemple, à juger vraiment par lui-même des œuvres de culture qu'on lui présente²¹⁶.

Castoriadis constate qu'à partir du moment où il y a eu une rupture avec l'imaginaire institué de la société hétéronome et l'émergence du projet d'autonomie dans la modernité – se manifestant à partir du XI-XII siècles –, on assiste partout en Europe à une amplification et à une accélération de la création culturelle. Ce riche bouillonnement culturel « parvient à une sorte de sommet pendant les deux siècles qui vont de 1750 à 1950²¹⁷ ».

Ce phénomène est dû notamment à la dissociation culturelle, historiquement nouvelle, qui a lieu dans la modernité entre l'artiste créateur et la société établie : « Il y a eu, pendant les deux siècles précédents, déjà avec le romantisme mais en tout cas avec Baudelaire et avec Manet, un phénomène important et nouveau : une rupture entre les artistes

²¹⁵ *Ibid.*, p. 239.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 242-243.

²¹⁷ Cornelius Castoriadis, 1999, « Imaginaire et imagination au carrefour », dans *Figure du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6*, Paris, Éditions du Seuil, p. 122.

créateurs et la société établie, la société "bourgeoise"²¹⁸ ». Alors que la société bourgeoise à partir du milieu du 19^e siècle n'accepte que l'art conventionnel, l'art « innovateur » quant à lui est généralement incompris et méprisé, ce qui pousse les artistes incompris à se « détacher » de cette société. Cette rupture a donné naissance à une création culturelle caractérisée notamment par sa grande densité et sa forte « subversivité ». Et au moment où le projet d'autonomie « prend la forme du mouvement démocratique, des révolutions des 17^e, 18^e et 20^e siècles, du mouvement ouvrier, plus récemment du mouvement des femmes et des jeunes²¹⁹ », dans le domaine culturel et artistique nous assistons aussi à la création de nouvelles formes qui sont d'ailleurs explicitement recherchées par l'artiste moderne, alors motivé par un désir de changement social et politique. Castoriadis rappelle que, alors que l'art se détache de la religion dans la modernité, il devient – non pas « philosophie » mais – intimement lié à la philosophie, au sens où il est « exploration de couches toujours nouvelles du psychique et du social, du visible et de l'audible²²⁰ », et qu' « il ne peut être qu'en mettant en question le sens chaque fois établi et en créant d'autres formes²²¹ ». Par ailleurs, selon Castoriadis l'art d'avant-garde au 19^e siècle incarne justement l'exploration, l'auto-questionnement et le désir de changement de l'artiste moderne et de la société moderne.

Castoriadis dira de la modernité que, s'il en a surgi une impressionnante quantité de génies créateurs et de « grandes » œuvres d'art, c'est non seulement parce que les artistes pouvaient créer librement, mais parce qu'ils étaient aussi portés par un désir de créer de nouvelles formes porteuses d'un sens nouveau pour la collectivité. Selon l'auteur, l'art moderne était démocratique parce que libre et libérateur, et ce non seulement pour l'artiste mais pour son public, qui participait à cette liberté notamment par procuration. L'œuvre d'art est donc pour Castoriadis quelque chose de socialement investi. Il ne faut pas oublier aussi que selon lui, « La réception d'une grande œuvre nouvelle n'est jamais et ne peut jamais être simple acceptation passive, elle est toujours aussi re-création²²² ». En ce sens, l'auteur souligne que le public de la société moderne a été un public authentiquement créateur. Voyons maintenant comment Gadamer décrit la situation de l'art dans la société moderne.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 129.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 122.

²²⁰ Cornelius Castoriadis, « La culture dans une société démocratique », *loc.cit.*, p. 244.

²²¹ *Ibid.*, p. 244.

²²² *Ibid.*, p. 245.

Pour Gadamer, il est important de préciser en quoi il y a l'art avant et après la modernité. Il faut rappeler que dans les sociétés traditionnelles et religieuses, la signification des œuvres d'art était comprise de façon univoque puisqu'en elles les individus ne pouvaient que reconnaître le sens divin. Dans ce contexte, Gadamer affirme donc qu'il y avait une *indifférenciation esthétique*²²³. Mais depuis la modernité, le travail de la conscience esthétique a fait en sorte d'abstraire l'œuvre d'art de son milieu d'origine pour ainsi nous rendre capable de l'apprécier dans sa pleine qualité esthétique. C'est depuis ce temps qu'il est possible de voir la « pure œuvre d'art »²²⁴. À partir la modernité, nous dit Gadamer,

La question de la vérité de l'art se pose dans un nouveau sens, de même que cet art n'est plus intégré à d'autres besoins de l'esprit, mais prend conscience de soi et nous de lui en tant qu'art. C'est seulement depuis que nous pensons l'art en tant qu'art que fait question ce qui autrefois se répondait à lui-même²²⁵.

L'auteur rappelle aussi comment Hegel ne voyait dans l'art que le présent du passé. En effet, il y a dans cette idée d'Hegel une part de vérité qui surgit au sein de la modernité, en même temps que prend fin « la grande évidence de la tradition christiano-humaniste », cette dernière étant à l'époque l'essence de la croyance commune²²⁶. Selon Gadamer, cette vérité de l'art comme présent-passé est « le grand et nouveau mérite acquis par l'art dans nos consciences à tous »²²⁷. Dans ce sens, il comprend la mort de l'art telle que proclamée par Hegel comme la naissance de la conscience de l'art en tant qu'art, ou précisément, de la conscience esthétique.

Voici comment Gadamer décrit la conscience esthétique :

La conscience esthétique réalise la possibilité, que nous ne pouvons en tant que telle ni récuser ni minimiser, de se comporter de façon critique ou positive en face de la qualité d'une œuvre d'art ; mais, cela, il faut y insister de façon telle que le jugement que nous portons nous-même décide en fin de compte de la vigueur expressive et de la validité de ce que nous jugeons ainsi²²⁸.

Aux yeux de Gadamer, c'est cette possibilité de reconnaître et d'apprécier l'œuvre d'art pour sa qualité purement esthétique qui caractérise principalement l'expérience de l'art, de la modernité jusqu'à aujourd'hui. Bien que les deux auteurs (Castoriadis et Gadamer) soient

²²³ Hans-Georg Gadamer, 1996, « Fin de l'art ? De la théorie hégelienne du caractère révolu de l'art jusqu'à l'anti-art d'aujourd'hui », dans *L'Héritage de l'Europe*, Paris, Rivages, p. 58.

²²⁴ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op.cit., p. 102.

²²⁵ H.-G. Gadamer, « Fin de l'art ? », *loc.cit.*, p. 59.

²²⁶ *Ibid.*, p. 57.

²²⁷ *Ibid.*, p. 56.

²²⁸ H.-G. Gadamer, 1982, « La philosophie dans la société moderne », *L'art de comprendre I. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Éditions Aubier/Montaigne, p. 28.

d'accord pour dire que l'art dans la société religieuse n'était qu'une confirmation du sens déjà établi, et que l'art dans la modernité devient une quête de sens nouveau, Gadamer soutient également que cette quête, autant du côté du créateur que du public, est toujours aussi une reconnaissance de la tradition.

Alors que Castoriadis tient à rappeler que la société moderne brise la clôture des significations imaginaires de la société hétéronome (religieuse et traditionnelle), permettant ainsi à la société de se réapproprier une partie de sa puissance de création (*vis formandi*), Gadamer, quant à lui, souligne plutôt l'importance du travail de la conscience historique et esthétique, de ce nouveau rapport que la société (moderne et contemporaine) entretient avec la tradition. Autrement dit, ce dernier rappelle qu'avec le travail de la conscience historique et de la conscience esthétique à partir de la modernité, l'expérience subjective de l'art – ce qui inclut aussi la façon dont l'artiste crée des œuvres – change complètement.

Jusqu'ici, le dialogue que nous avons installé entre les deux auteurs a fait voir, au niveau théorique, une tension notamment entre, d'un côté, le concept de création humaine (*ex nihilo*) chez Castoriadis – qui, dans l'art et dans la culture, est création de formes radicalement nouvelles, et est l'œuvre de l'imagination radicale (l'individu) et de l'imaginaire social (le social-historique), de la puissance de création et du désir de formation propres à l'être humain –, et de l'autre côté, l'expérience artistique chez Gadamer – expérience qui est, autant pour l'artiste créateur que pour le receiteur, un jeu dialogal avec le monde, une interprétation et une compréhension du monde passé et présent, une actualisation, une préservation et une transmission de la tradition. En d'autres termes, l'œuvre d'art pour Castoriadis est création de formes et de sens nouveaux, alors que pour Gadamer, elle est formation et transformation du sens – ou pourrait-on dire, de la tradition. Examinons maintenant l'interprétation de Castoriadis et de Gadamer de la création culturelle dans la société contemporaine.

4.4 La création culturelle dans la société contemporaine

Dressons tout d'abord un portrait global de l'art et de la culture d'aujourd'hui selon les observations de Castoriadis. Pour lui, l'art dit « innovateur » dans la société contemporaine – soit depuis les années 50 –, n'a été en grande partie qu'« une fausse "avant-garde" et un simulacre de subversion²²⁹ ». D'après Castoriadis, les créateurs contemporains qu'il considère faussement innovateurs sont motivés par une « recherche de la forme pour la forme » ; l'auteur ajoute que, par conséquent, ces derniers « produisent » des œuvres très souvent pauvres en contenu. C'est ce qu'il affirme globalement par exemple à propos de la littérature contemporaine, lorsqu'il remarque qu'elle laisse pour compte l'intention de livrer un sens et de la signification :

[...] la plupart des littérateurs contemporains se contorsionnent pour inventer de nouvelles formes lorsqu'ils n'ont rien à dire, ni nouveau ni ancien ; et, lorsque leur public les applaudit, il faut comprendre qu'il applaudit des contorsionnistes²³⁰.

C'est pourquoi l'auteur affirme que cette quête de nouvelles formes, telle qu'elle se présente dans l'art d'aujourd'hui, ne peut être que perdue d'avance²³¹. Et lorsqu'il regarde les œuvres contemporaines qui, selon lui, se résument à du collage, à du « n'importe quoi », ou encore à de pâles imitations de grandes œuvres du passé, etc., il est évident, à ses yeux, que les artistes contemporains se perdent dans cette liberté artistique presque totale à laquelle ils ont droit. Pour lui, c'est le postmodernisme qui incarne le mieux cette situation.

D'un point de vue global, Castoriadis déduit que le postmodernisme, c'est l'art entré dans l' « ère du conformisme », l'art qui se croit libre parce que libéré de la « tyrannie du style ». L'auteur ajoute même que le terme de « postmodernisme » en lui-même trahirait le manque de créativité de ce courant artistique, celui-ci ne se désignant que comme l'après d'un autre courant. Reflet de la crise de la création culturelle contemporaine, symptôme de la

²²⁹ Cornelius Castoriadis, « Imaginaire et imagination au carrefour », *loc.cit.*, p. 129.

²³⁰ *Ibid.*, p. 27.

²³¹ « Sur le plan de la création culturelle, où certes les jugements sont les plus incertains et les plus contestables, impossible de sous-estimer la montée de l'éclectisme, du collage, du syncrétisme invertébré, et, surtout, la perte de l'*objet* et la perte du *sens*, allant de pair avec l'abandon de la recherche de la forme, la forme qui est toujours infiniment plus que forme puisque, comme le disait Hugo, elle est le fond qui monte à la surface » (Cornelius Castoriadis, « La culture dans une société démocratique », *loc.cit.*, p. 247).

léthargie affectant nos sociétés, le postmodernisme, selon Castoriadis, n'a qu'un seul mérite : « d'avoir fait comprendre, par contraste, combien la période moderne était sublime²³² ».

Par ailleurs, l'auteur souligne que l'art dit « populaire » après les années 50 et 60 serait une preuve évidente non pas de sa conformité à la règle de l'art pour l'art, mais de son intégration dans la logique capitaliste de la production et de la consommation, cette dernière ne faisant qu'appauvrir et dénaturer l'œuvre d'art. Résumons les observations de Castoriadis sur l'état de différentes formes d'arts dans la société contemporaine. Dans la musique, il n'y a que le jazz qui fut vraiment innovateur, mais ce style s'est essoufflé avec la disparition de Miles Davis et de Thelonious Monk. Le rock, le techno, le rap, etc., sont selon lui des phénomènes de société certainement importants, mais des styles extrêmement pauvres en termes de contenu artistique²³³. En raison de sa liaison toujours plus intime avec l'industrie, le cinéma, de son côté, est en train de perdre sa grande valeur artistique. Dans la peinture, l'« innovation » se résumerait principalement à photographier ou à présenter presque identiquement des objets de notre société de consommation. Castoriadis reproche à plusieurs artistes contemporains d'imiter les œuvres d'Andy Warhol, ou encore de copier la démarche artistique de Marcel Duchamp, qui consiste à prendre un objet banal du quotidien et de le présenter dans un contexte muséal. Il n'y a que dans le cas du roman où Castoriadis laisse ouverte la question à savoir s'il est une forme d'art ayant encore quelque chose à dire :

Il y a sans doute toujours bon nombre d'excellents romanciers. Mais est-ce que ces romans apportent vraiment quelque chose de nouveau et d'important en comparaison avec le grand roman tel que nous l'avons connu ? Peut-on mettre ces romanciers sur la même ligne de crête que Balzac, Stendhal, Flaubert, Tolstoï, Dostoïevski, Henry James, Proust, Kafka, Joyce, Faulkner... ? La *forme roman* elle-même ne serait-elle pas épuisée²³⁴ ?

Bien que Castoriadis admette qu'il y a aujourd'hui certainement encore d'excellents romanciers, il doute fortement de la qualité artistique de leurs créations ; bref, il semble qu'il hésite à désigner leurs œuvres comme de « véritables » créations artistiques.

Il n'y a pas de doute que pour Castoriadis, les grands romanciers énumérés précédemment – et qui lui servent de mesure de comparaison avec les romanciers d'aujourd'hui – relèvent du « génie artistique », et que leurs œuvres sont synonymes de

²³² Cornelius Castoriadis, 2005, « Y a-t-il des avant-gardes ? », dans *Une société à la dérive*, Paris, Éditions du Seuil, p. 168-169.

²³³ Cornelius Castoriadis, « Imaginaire et imagination au carrefour », *loc.cit.*, p. 131.

²³⁴ *Ibid.*, p. 132.

« Grand Art ». En somme, il semble que pour lui il n'y aurait pas véritablement de nouvelles créations artistiques sans « génie artistique ». L'auteur dit d'ailleurs que le génie artistique a quasiment déserté notre époque :

De 1400 à 1925, dans un univers infiniment moins peuplé et combien moins « civilisé » et « alphabétisé » que le nôtre [...] on trouvera un génie créateur de première grandeur par lustre. Et voici, depuis une cinquantaine d'années, un univers de trois ou quatre milliards d'humains, avec une facilité d'accès sans précédent à ce qui, apparemment, aurait pu féconder et instrumentaliser les positions naturelles des individus – presse, livres, radio, télévision, etc. –, qui n'a produit qu'un nombre infime d'œuvres dont on puisse penser que, d'ici cinquante ans, on s'y référera comme à des œuvres majeures²³⁵.

Bref, il faut comprendre que pour Castoriadis, bien que dans plusieurs sociétés et à plusieurs époques la création populaire ait produit des œuvres signifiantes, cela est en train de disparaître avec la période contemporaine²³⁶.

Dans les propos de Castoriadis, plusieurs points nécessiteraient quelques éclaircissements : qu'est-ce que le génie artistique ? Comment juge-t-on qu'une œuvre relève du grand art ? Où est la ligne entre le grand art et le « petit » art ? Gadamer nous offre des réponses fort pertinentes. Lui aussi remarque qu'à notre époque « il s'est produit une sorte de crépuscule du génie²³⁷ ». Mais comment conçoit-il le génie artistique ? Tout d'abord, il nous rappelle que l'idée selon laquelle l'œuvre d'art est œuvre de génie vient notamment de Kant et de l'idéalisme. Voici deux des caractéristiques de l'œuvre de génie selon Kant et l'idéalisme, et mises en lumière par Gadamer : elle offre une source inépuisable de jouissance pour celui qui la contemple, et elle contient une part inachevée et indéterminée²³⁸. Gadamer précise également que, pour Kant, un objet est achevé et déterminé lorsqu'il ne réalise que les fonctions qui lui ont été décernées initialement. Or l'œuvre d'art, comme le soutiennent Kant et Gadamer, n'a pas de « fonction » au sens instrumental du terme et demeure toujours quelque chose d'ouvert et d'inachevé.

²³⁵ Cornelius Castoriadis, « Transformation sociale et création culturelle », *loc.cit.*, p. 19-20.

²³⁶ « [...] la création populaire n'est pas bornée à la « préhistoire ». Elle a longtemps continué, parallèlement à la création « savante », au-dessous de celle-ci, la nourrissant sans doute la plupart du temps. L'époque contemporaine est en train de détruire les deux » (*Ibid.*, p. 30).

²³⁷ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op.cit., p. 110.

²³⁸ *Ibid.*, p. 111.

Alors que Castoriadis affirme que, « d'une certaine façon, une grande œuvre d'art est absolument fermée sur elle-même » et qu' « elle n'a absolument besoin de rien²³⁹ », Gadamer croit au contraire que l'œuvre d'art n'existe que dans un jeu dialogal entre elle et le spectateur, permettant ainsi d'en constituer le sens. En effet, nous croyons juste de penser que si une grande œuvre d'art demeure une source inépuisable de sens, c'est justement parce que son sens s'actualise et se forme à travers l'expérience que nous en faisons.

Que ce soit en parlant d' « artiste de génie » ou bien en désignant une œuvre d'art comme « création de génie » – tout comme le fait parfois Castoriadis –, il ne faut pas négliger le fait qu'à travers l'artiste créateur et les œuvres, il y a toujours aussi poursuite (actualisation) de la tradition ; c'est en quelque sorte l'avertissement donné par Gadamer, lorsqu'il écrit que

[...] le mythe esthétique de l'imagination et de l'invention géniales représente encore une exagération qui ne résiste pas à l'épreuve de la réalité. Le choix du thème et sa mise en œuvre ne proviennent aucunement de la libre fantaisie de l'artiste et ne sont nullement la simple expression de son intériorité. L'artiste s'adresse bien au contraire à des esprits préparés et il choisit ce qui lui promet d'avoir effet. Ce faisant il se tient lui aussi dans les mêmes traditions que le public qu'il vise et réunit²⁴⁰.

Le point sur lequel nous voulons insister ici est le fait que, pour Gadamer, toute œuvre d'art est traversée par la tradition ; nous pouvons dire qu'elle est en quelque sorte le prolongement du « monde de sens de la société », et ce, que l'artiste créateur en soit conscient ou non. Et d'après Gadamer, dans et par l'expérience de l'art s'opère un « travail » de reconnaissance de soi et du monde qui, faut-il le préciser, n'est pas gagné d'avance et qui ne s'achève jamais. Il avertit donc que « l'invocation de l'immédiat, de la génialité dans l'instant, de l'importance de l'*Erlebnis*, ne peut pas tenir devant l'exigence de continuité et d'unité qui est celle de la compréhension de soi²⁴¹ ». En d'autres termes, toutes les œuvres et tous les artistes, même ceux relevant supposément du génie, s'inspirent et s'imprègnent du monde, et le prolongent. Cela dit, Gadamer n'affirme pas, par exemple, que l'artiste créateur est celui qui, mieux que quiconque, connaît le sens que porte – ou que portera – son œuvre. En fait, concernant le processus de création, Gadamer souligne que la « formation » (*Gebilde*) d'une œuvre

²³⁹ Cornelius Castoriadis, « Fenêtre sur le chaos », *loc.cit.*, p. 135.

²⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op.cit., p. 151.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 115.

[...] n'est rien de ce qu'on pourrait croire avoir été fait intentionnellement par quelqu'un, ce qu'on associe toujours au concept d'œuvre. Celui qui a créé une œuvre d'art ne se tient pas en vérité devant la formation issue de ses mains autrement que n'importe qui d'autre. Il s'agit d'un saut : prenant appui sur le plan et le faire, on y saute jusqu'à la réussite. C'est alors que cette forme « tient debout » et donc qu'elle est « là » une fois pour toutes. Celui qui la rencontre peut la découvrir comme telle en se rendant compte de sa « qualité ». Ce saut confère à l'œuvre d'art son caractère unique et irremplaçable²⁴².

De plus, que ce soit pour le créateur ou pour le spectateur, Gadamer dira que l'expérience de l'art est toujours une activité de reconnaissance de soi et du monde, car

Si c'est dans le monde que nous rencontrons l'œuvre d'art et dans l'œuvre singulière que nous rencontrons un monde, celle-là ne reste pas un univers étranger dans lequel pour un temps et pour l'instant un charme nous ferait entrer. Nous apprenons au contraire à nous y retrouver : nous « sursumons » le caractère discontinu et ponctuel de l'*Erlebnis* dans la continuité de notre existence²⁴³.

Ici Gadamer éclairent le « statut » de l'œuvre d'art. De la pensée de Gadamer, nous retenons que l'œuvre d'art à la fois incarne et habite le monde de sens qu'est la société et son histoire. Mais cela dit, chez lui, nous remarquons que d'autres questions demeurent sans réponse : comment, pourquoi, et pour quoi une nouvelle œuvre d'art *dit* quelque chose de plus sur le monde ? En quoi une nouvelle création est-elle véritablement « nouvelle » ? Ou autrement dit, qu'est-ce qui est véritablement créé (non pas simplement répété ou reproduit) dans et par une création nouvelle ? Nous avons vu que ce sont les questions centrales orientant les travaux de Castoriadis à propos de la création humaine, de l'imagination et de l'imaginaire, et que l'auteur offre des « réponses » à ce sujet – ou à tout le moins, des pistes intéressantes notamment au niveau conceptuel et théorique. Après avoir dressé ici un portrait global des observations et de l'auteur sur la création culturelle contemporaine, nous nous attarderons maintenant à la question suivante : pourquoi Castoriadis considère-t-il que la création culturelle est aujourd'hui en crise ?

4.5 Conformisme généralisé et transmission de la tradition dans la société « démocratique » contemporaine

Soulignons tout d'abord que Castoriadis a toujours maintenu un discours virulent à l'endroit de la société contemporaine. Il y critique entre autres non seulement la création

²⁴² H.-G. Gadamer, 1992, *L'Actualité du Beau*, op.cit., p. 58.

²⁴³ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op.cit. p. 115.

culturelle, mais le mauvais traitement qu'elle fait subir à l'héritage culturel. L'auteur soutient que c'est la domination de l'imaginaire capitaliste et la déroute de la démocratie qui ont entraîné cette crise généralisée de la création, et qui sont en train de détruire la tradition vivante. De sorte que l'une des questions primordiales, selon Castoriadis, que nous devons nous poser aujourd'hui concernant la culture est la suivante : « [...] la question de la création culturelle au sens strict, l'apparente dissociation du projet politique d'autonomie et d'un *contenu* culturel, les conséquences mais surtout les présupposés culturels d'une transformation radicale de la société²⁴⁴ ».

Autrement dit, pour Castoriadis la réalisation du projet d'autonomie (la démocratie) est aussi en quelque sorte un « projet culturel ». En fait, l'auteur aborde la question de la création culturelle en supposant que la société contemporaine, afin qu'elle puisse réaliser le projet politique d'autonomie, doit passer par une transformation radicale de ses valeurs, et que dans ce sens, le *contenu* culturel d'une société est un élément essentiel pour la réalisation et l'établissement de ce projet. Précisons que lorsque Castoriadis parle de « contenu » de la culture, il renvoie surtout aux valeurs investies positivement dans la société. Or, selon lui, la culture et les valeurs de la société contemporaine seraient en grande partie nulles – et non pas absentes, puisqu'il souligne qu'une société « sans valeurs » ou « sans culture » est tout simplement inconcevable. Il ajoute cependant que « [...] ces "valeurs" de la société instituée contemporaine apparaissent, et sont effectivement, incompatibles avec ou contraires à ce qu'exigerait l'institution d'une société autonome²⁴⁵ ».

Pour lui, les valeurs contemporaines déjà établies ne nous mènent nulle part et nous devons passer par une destruction de ces dernières, ainsi que par une transformation radicale de la culture, afin que les valeurs d'égalité, de justice et de liberté puissent se réaliser :

[...] non seulement il ne peut être question de dire qu'une nouvelle société pourrait « mieux réaliser » des valeurs déjà établies, incontestables, acceptées par tous, mais il faut bien voir que son instauration présupposerait la destruction radicale des « valeurs » contemporaines, et une création culturelle nouvelle, concomitante à une transformation immense des structures psychiques et mentales des individus socialisés²⁴⁶.

²⁴⁴ Cornelius Castoriadis, « Transformation sociale et création culturelle », *loc.cit.*, p. 13.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 16.

²⁴⁶ Cornelius Castoriadis, 1996, « La crise des sociétés occidentales », dans *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, op.cit., p. 16-17.

C'est à partir de l'idée qu'il doit absolument y avoir une transformation radicale dans la société d'aujourd'hui – autant dans la psyché individuelle qu'au niveau des institutions –, que Castoriadis interprète le contenu de l'art et de la culture. L'auteur est convaincu d'une chose : tant qu'il n'y aura pas, dans la société contemporaine, un projet d'autonomie démocratique et un désir pour elle de se transformer radicalement, sa léthargie se prolongera, ce qui pourrait notamment conduire à une destruction de la culture.

Et où sont les signes, selon Castoriadis, que la création culturelle dans la société contemporaine est véritablement dans une léthargie ? Ils sont notamment dans *l'absence d'une véritable paideia, d'une véritable transmission de la culture du passé, d'une tradition vivante*. Il peut sembler surprenant d'entendre cela d'un penseur utilisant fréquemment des notions telles que « création radicale », « création ex nihilo », etc., afin de décrire le projet d'émancipation, ainsi que l'humain et la société ; mais Castoriadis est conscient de l'importance de la conservation de la tradition²⁴⁷. Que la majorité des grandes œuvres de notre culture tombe dans l'oubli montre selon lui que, dans la société contemporaine, l'héritage culturel n'aurait que peu ou plus de valeurs ; momifiées et décorant les musées malheureusement peu visités, les œuvres du passé se meurent parce qu'elles ne prennent plus de place dans nos vies. Cela est une des preuves, pour l'auteur, qu'il n'y a plus la conservation d'une tradition vivante. Précisément, il remarque que, dans la société contemporaine, non seulement la culture du passé se meure, mais il y a une tendance à ne valoriser que la nouveauté et l'« innovation » vide de contenu ; c'est donc une culture qui participe à l'effondrement de la culture du passé :

[...] l'ensemble de la culture contemporaine est écartelé entre une répétition qui ne saurait être qu'académique et vide, parce que séparée de ce qui assurait autrefois la continuation/variation d'une tradition vivante et substantiellement liée aux valeurs substantives de la société ; et une pseudo-novation archi-académique dans son « anti-académisme » programmé et répétitif, fidèle reflet, pour une fois, de l'effondrement des valeurs substantives héritées. Et cette relation, ou absence de relation, avec des valeurs substantives est aussi un des points d'interrogation qui pèsent sur la culture néopopulaire moderne²⁴⁸.

²⁴⁷ En référence à la crise de la création culturelle dans la société contemporaine, Castoriadis affirme : « Mais comment pourrait-il y avoir vraiment du nouveau s'il n'y a pas de vraie tradition, de tradition vivante ? Et comment l'art pourrait-il avoir comme seule référence l'art lui-même, sans devenir aussitôt simple ornement, ou bien jeu au sens le plus banal du terme ? » (Cornelius Castoriadis, « Transformation sociale et création culturelle », *loc.cit.*, p. 27).

²⁴⁸ Cornelius Castoriadis, « Transformation sociale et création culturelle », *loc.cit.*, p. 35.

Aux yeux de Castoriadis, même si la culture du passé est encore là – en parlant entre autres de ce qui en est conservé dans les musées, ou encore de ses « résidus » dans la culture et l'art contemporain, dans les manuels d'écoles, etc. –, les valeurs de la société contemporaine ne permettent pas la poursuite d'une tradition vivante. Le résultat final est, selon l'auteur, qu'il y a aujourd'hui une destruction de la culture : « La destruction de la culture existante (incluant le passé) est déjà en cours dans l'exacte mesure où la création culturelle de la société instituée est en train de s'effondrer²⁴⁹ ».

Maintenant, nous voulons ajouter quelques précisions sur les observations de Castoriadis quant à l'état de la philosophie contemporaine. Nous avons déjà mentionné que pour l'auteur, dans la société moderne l'art et la philosophie sont intimement liés ; les deux tentent à leur manière de créer de nouvelles formes, de donner une forme au chaos. Or, aujourd'hui, Castoriadis ne dit pas que ce lien s'est brisé mais que, tout comme l'art, la philosophie est touchée par la crise de la création, faisant en sorte qu'il avoue donner presque raison au discours de « fin de la philosophie », ce diagnostic proclamé par Heidegger et devenu en quelque sorte une prophétie autoréalisatrice. Castoriadis déplore « l'influence de l'adoration heideggerienne et post-heideggerienne de la "réalité" brute, et les proclamations heideggeriennes "nous n'avons rien à faire", "il n'y a rien à faire"²⁵⁰ ». Ces proclamations, selon Castoriadis, ne font que nier la possibilité et la nécessité pour la société contemporaine de penser et de réaliser un projet d'autonomie.

Globalement, l'auteur affirme qu'aujourd'hui la philosophie ne crée pratiquement plus rien de nouveau ; elle ne fait plus que se commenter elle-même. Au mieux, elle n'est plus qu'histoire de la philosophie. L'auteur en arrive au constat suivant : la philosophie « [...] s'est condamnée à se nourrir en se mangeant elle-même, en dévorant ses propres chairs²⁵¹ ». Et Castoriadis accuse le courant herméneutique, surtout celui influencé par Heidegger – dont Gadamer fait partie –, d'être l'un des responsables de cet auto-cannibalisme, et de cette

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 18.

²⁵⁰ Cornelius Castoriadis, « La "fin de la philosophie" ? », dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3, op.cit.*, p. 282. Sur le même sujet, Castoriadis poursuit en disant : « [...] l'objet de la philosophie est la question : que dois-je, que devons-nous, penser – de l'Être, de la connaissance de l'Être, de "Je", de "Nous", de notre constitution politique, de la justice, etc. Et un résultat manifeste de la restriction heideggerienne est que toute réflexion politique et éthique, par exemple, devient impossible, à la fois pour des raisons de "substance" (puisque "nous n'avons rien à faire, simplement attendre" : *Gelassenheit*), cela étant évidemment la conséquence immédiate de la conception de l'histoire comme "donation et destination de l'être" ; - et pour des raisons de "méthode", puisque, par exemple, la *polis* et tout ça ne peuvent appartenir qu'à l'"ontique", et ne constituent pas, en conséquence, un digne objet de la pensée de l'Être » (*Ibid.*, p. 296, italiques dans l'original).

²⁵¹ Cornelius Castoriadis, « Imaginaire et imagination au carrefour », *loc.cit.*, p. 126.

négation de la création nouvelle. Nous avons vu que Castoriadis dit relativement la même chose sur l'art d'aujourd'hui – surtout le postmodernisme –, lorsqu'il accuse sa « fausse créativité » et son ressassement de ce qui a été fait dans l'art moderne.

Par ailleurs, il est intéressant de relier certaines accusations portées par Castoriadis contre l'herméneutique contemporaine, à celles qu'il porte contre le « système hégélien ». En effet, tout comme l'herméneutique philosophique, le « système dialectique » provenant de la pensée d'Hegel participerait aussi à la négation de la création nouvelle ; voici d'ailleurs ce que Castoriadis en dit :

Le logos hégélien, le logos langagier, ne peut rendre compte évidemment de la totalité tout en prétendant, à juste titre, que « rendre compte » n'a de sens que relativement à la totalité : il ne peut rendre compte de ce qui sera, et il ne peut rendre compte de ce qui a été qu'en explicitant les conditions de cohérence d'un discours sur ce qui a été dans sa relation avec ce qui est maintenant. C'est cela que veut dire « rendre compte » dans le système hégélien. Bref, le langage de ce type ne peut pas rendre compte du phénomène essentiel du nouveau (de la temporalité, de l'essence de ce qui est, maintenant, pleinement)²⁵².

Cela dit, nous remarquons qu'une critique de la philosophie d'Hegel – précisément de la logique hégélienne – fait partie non seulement de la pensée de Castoriadis, mais de celle de Gadamer. En fait, ce dernier critique la pensée d'Hegel entre autres sur sa façon de concevoir la « nature » du langage et l'expérience du langage :

Hegel, en entreprenant de dévoiler et d'exposer, dans toute son articulation dialectique, le « logique » comme ce qui constitue l'intime du langage, a raison s'il y voit l'effort pour réfléchir sur les pensées de Dieu avant la création. Mais l'être qui se trouve au commencement de cette réflexion et qui s'achève dans le concept, avec la totale objectivation de son contenu, presuppose toujours lui-même le langage dans lequel la pensée est cachée. La *Phénoménologie de l'Esprit*, par laquelle Hegel amène au commencement de la pensée pure, ne présente pas cette présupposition. Elle reste tournée vers l'idée de la totale objectivation de soi et elle s'achève comme savoir absolu dont la limite insurmontable devient manifeste dans l'expérience du langage. Ce qu'exprime le langage ce n'est pas l'immédiateté abstraite du concept qui se détermine – c'est un être qu'on aurait beaucoup mieux décrit à partir de ce que Heidegger appelle *Lichtung* (clairière). Ce terme indique en même temps dévoilement et voilement. Si on veut penser le rôle du langage, qui, en dévoilant et en objectivant est aussi voilant, on ne pourra reconnaître dans l'essai hégélien d'une logique qu'un aspect de la vérité, celui de la déterminilité achevée du concept²⁵³.

Nous remarquons que Gadamer ne croit pas nécessairement que la dialectique hégélienne conduise la pensée à se refermer sur elle-même, pourvu qu'il soit reconnu que la logique

²⁵² Cornelius Castoriadis, 2009, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, Paris, Éditions du Seuil, p. 218.

²⁵³ H.-G. Gadamer, 1982, *L'art de comprendre I. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Éditions Aubier/Montaigne, p. 219-220.

« appartienne » au langage – et non pas le contraire –, et que le dévoilement de celle-ci n'épuise pas la richesse de sens contenue et exprimée dans et par le langage.

Gadamer ne va pas jusqu'à affirmer, comme Castoriadis, que la dialectique hégélienne est un « système » qui ignore la nouveauté ; cependant, il tient à souligner l'ambiguïté quant au sens du mot « dialectique » chez Hegel :

La synthèse universelle que prétend réaliser l'idéalisme spéculatif de Hegel renferme [...] une tension non résolue, qui se reflète dans l'incertitude du sens qu'a chez Hegel le mot dialectique. D'une part, précisément, la dialectique peut être le point de vue de la raison qui peut percevoir l'unité du tout et le tout de l'unité dans toutes les oppositions et contradictions. Mais d'autre part, la dialectique est – en accord avec le sens antique du mot – justement aussi durcissement de toutes les oppositions jusqu'à « la forme fixe » (*Fixen*) de la contradiction, ou, autrement dit, la mise à jour des contradictions qui précipitent la pensée dans l'abîme du bavardage, bien qu'elles coexistent, dans une unité pleine de tension, pour le point de vue de la raison²⁵⁴.

À partir de ce que nous dit Gadamer, nous comprenons qu'au sein de la dialectique hégélienne, il y a le danger de ne pas reconnaître l'irréductibilité du langage à la logique, ainsi que le dialogue (« l'abîme du bavardage ») comme étant inhérent à la constitution de la réalité et de la pensée humaines. En sachant que, dans la dialectique hégélienne, la connaissance de soi et du monde – se faisant dans et par le travail de la conscience de soi – est connaissance d'un présent-passé, Gadamer, dans ses propres travaux, ajoute que, dans et par notre expérience (langagière) du monde, nous découvrons et nous devonons toujours plus que ce qui a été ; une nuance qui selon l'auteur n'a jamais été vraiment éclairée par Hegel.

Alors que pour Hegel, l'expérience de l'art n'était qu'une confirmation de ses propres concepts philosophiques, Gadamer, quant à lui, souligne que la signification d'une œuvre d'art ne peut jamais être entièrement saisie par le concept, que l'expérience de l'art est une source de (re)connaissance – et de méconnaissance – de soi excédant toujours ce qui a été²⁵⁵. Car bien que l'art et le monde humain soient toujours aussi un présent-passé, Gadamer soutient qu'ils se transforment et s'actualisent dans et par l'expérience que nous en faisons.

²⁵⁴ Ibid., p. 195.

²⁵⁵ « [...] du fait que l'œuvre nous parle comme œuvre et non pas comme le médiateur qui nous délivre un message, on ne peut s'attendre à saisir par le concept le contenu de signification que nous délivre l'art sans avoir toujours déjà dépassé l'art de façon dangereuse. Or, c'est cette conviction qui guida Hegel et le mena à traiter l'art comme étant quelque chose du passé. Nous avons interprété cette conviction de Hegel comme un énoncé de principe qui veut qu'on puisse et qu'on doive atteindre, sous la figure du concept et de la philosophie, tout ce qui dans le langage artistique de la particularité et de la sensibilité nous parle de manière obscure et non-conceptuelle. Il s'agit là pourtant d'une tentation idéaliste qui se voit réfutée par toute expérience artistique. L'art contemporain, en particulier, refuse explicitement qu'on cherche une signification de ce genre, il refuse explicitement qu'on y cherche une signification saisissable sous la forme du concept » (H.-G. Gadamer, *L'Actualité du Beau*, op.cit., p. 57-58).

Avec cette nouvelle compréhension de ce qu'est l'expérience esthétique, il tient à rappeler que désormais il n'est plus adéquat de prendre cette dernière uniquement comme une validation de ce qu'a été l'art :

[...] toute rencontre du langage de l'art est celle d'un « *advenir* » (*Geschehen*) sans fin et où elle fait elle-même partie de l'« *advenir* ». C'est ce qu'il faut montrer et opposer à la conscience esthétique, comme à sa neutralisation de la question de la vérité²⁵⁶.

Gadamer précise ici que nous ignorons la vérité de l'art contemporain si nous pensons qu'il appartient seulement au passé. Et comme nous l'avons mentionné précédemment, selon l'auteur, la mort de l'art chez Hegel signifie en fait que l'essence de l'art appartient au passé ; ce qui n'empêche pas, aux yeux de Gadamer, que l'art (contemporain) s'actualise, qu'il soit une réflexion sur ce qui est et non pas seulement un reflet du présent-pasé.

De son côté, Castoriadis laisse entendre parfois que la philosophie et l'art ne créent plus et ne créeront plus jamais rien de nouveau – spécifiquement dans la société contemporaine dominée par l'économie capitaliste. Mais il dit aussi que

La philosophie nous montre qu'il serait absurde de croire que nous aurons jamais épuisé le pensable, le faisable, le formable, de même qu'il serait absurde de poser les limites à la puissance de formation qui gît toujours dans l'imagination psychique et l'imaginaire collectif social-historique. Mais elle ne nous empêche pas de constater que l'humanité a traversé des périodes d'affaissement et de léthargie [...]²⁵⁷.

On peut comprendre ici que Castoriadis ne parle pas exactement de « fin de la philosophie » ou de « fin de l'art », mais il semble y avoir chez lui l'idée que cette profonde crise dans la société contemporaine *pourrait* mener à la fin (destruction) de l'art, de la philosophie, de la culture, etc., si cette société ne s'oriente pas vers une « vraie » démocratie, vers la réalisation d'un projet d'autonomie et d'une transformation radicale de ses institutions, de ses valeurs, etc.

Mais recentrons-nous sur la question de la crise de la création culturelle. Il a déjà été mentionné que l'auteur considère les valeurs contemporaines comme étant « vides ». Il est bien de préciser qu'il ne croit pas en revanche que les artistes et les œuvres d'art devraient être édifiants ou moralisateurs – comme ce fut le cas d'ailleurs en Russie avec le réalisme

²⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op.cit., p. 117.

²⁵⁷ Cornelius Castoriadis, « La culture dans une société démocratique », *loc.cit.*, p. 248.

socialiste. Au contraire, Castoriadis reconnaît qu'une force du grand art est justement de d'ébranler les normes et les valeurs établies. Mais l'œuvre d'art, selon lui, n'ébranle le sens commun « que si, et seulement si, ce sens est bien établi, si les valeurs valent fortement et sont vécues de même²⁵⁸ ». Or, Castoriadis souligne que si l'art et les artistes contemporains n'arrivent plus à dire quelque chose, c'est parce qu'il y a un effondrement de l'autoreprésentation de la société²⁵⁹. Autrement dit, pour Castoriadis, si aujourd'hui l'artiste et ses œuvres n'arrivent plus à ébranler le « sens commun », c'est parce que celui-ci est éclaté, insaisissable, irreprésentable.

Pour Castoriadis, la crise de la création culturelle est provoquée par l'imaginaire capitaliste qui, dans et par sa logique de production et de consommation illimitée, repousse toujours plus loin la réalisation de la démocratie et contamine l'imaginaire de l'autonomie, conduisant ainsi la société contemporaine à se morfondre dans un conformisme généralisé. Selon l'auteur cela fait en sorte, par exemple, qu'un artiste cherchant à exprimer le côté absurde de notre existence à travers ses œuvres aura un impact très mince dans une société conformiste comme la nôtre, sur des individus devenus impuissants, apathiques et blasés. Dans la société contemporaine, où l'absurdité de la vie est partout et nulle part, l'œuvre d'art ne peut être que « du noir peint sur du noir²⁶⁰ ».

Toujours selon Castoriadis, à travers la logique capitaliste de production et de consommation profondément ancrée dans l'institution – et les institutions –, la culture du passé serait remplacée aujourd'hui par une culture de la consommation et du divertissement. Dans ce sens, il affirme qu'aujourd'hui les individus sont invités à pratiquer principalement une seule activité en dehors de leur travail : se gaver de tout ce qui leur est présenté à la télévision :

On dit : chaque individu est « libre » – mais, en fait, tous reçoivent passivement le *seul* sens que l'institution et le champ sociaux leur proposent et leur imposent : la télé consommation, faite de consommation, de télévision, de consommation simulée via la télévision²⁶¹.

Notons que cette idée selon laquelle la plupart des individus contemporains ingurgitent passivement un contenu médiatique qui ne serait produit que par le marché ou par une élite

²⁵⁸ Cornelius Castoriadis, « Transformation sociale et création culturelle », *loc.cit.*, p. 22-23.

²⁵⁹ Cornelius Castoriadis, « La crise des sociétés occidentales », *loc.cit.*, p. 23.

²⁶⁰ Cornelius Castoriadis, « Transformation sociale et création culturelle », *loc.cit.*, p. 23.

²⁶¹ Cornelius Castoriadis, « La culture dans une société démocratique », *loc.cit.*, p. 246.

est une hypothèse qui tend à être infirmée aujourd’hui, notamment par la popularisation de différents médias sociaux. En fait, il est difficile de donner entièrement raison à Castoriadis lorsqu’il écrit, en 1979, que

Ce qui est en cause, c’est l’incapacité/impossibilité pour la société actuelle pas seulement et pas tellement d’imaginer, inventer et instaurer un autre usage de la télévision, mais de transformer la technique télévisuelle de sorte qu’elle puisse faire communiquer les individus et les faire participer à un réseau d’échanges – au lieu de les agglomérer passivement autour de quelques pôles émetteurs. Et pourquoi ? Parce que, depuis longtemps déjà, la crise a rongé la socialité positive elle-même comme valeur substantive²⁶².

Cela dit, le point que nous voulons soulever n’est pas que les médias sociaux réalisent aujourd’hui la démocratie, mais qu’ils sont tout de même des phénomènes contemporains importants qui n’existaient pas il y a 15-20 ans, et qu’ils ajoutent une certaine complexité (que Castoriadis n’a pas pu apprêhender puisqu’ils n’existaient pas à son époque) dans la réalité sociale. Cependant, une question à laquelle il faudrait répondre est : est-ce que ces nouveaux médias sociaux constituent pour autant une « socialité positive » au sens où l’entend Castoriadis ? Cette question s’avère difficile, car à aucun endroit l’auteur ne précise ce qu’est la « socialité positive ». Notons également que cette notion n’a jamais été utilisée ailleurs dans les écrits de l’auteur – du moins à notre connaissance.

Récapitulons brièvement l’état de la culture contemporaine selon Castoriadis. L’art populaire autant que l’art « savant » sont victimes d’une crise de la création, crise causée notamment par la domination des significations imaginaires du capitalisme. Le conformisme généralisé transforme l’individu contemporain en consommateur, la société n’a rien d’autre à offrir à ce dernier que des objets à consommer, qu’une culture du divertissement, le tout conduisant à une destruction de l’héritage culturel et de la tradition vivante.

Gadamer, somme toute, n’a pas une vision aussi pessimiste que Castoriadis. En fait, contrairement à ce dernier, Gadamer ne croit pas d’emblée que la logique capitaliste de production et de consommation conduise la société contemporaine vers son autodestruction. Il relève cependant le fait que l’apathie et la passivité sont des états dans lequel l’individu contemporain peut facilement se laisser entraîner dans le contexte de la société de consommation. Il spécifie aussi : « Certes, la passivité constitue un immense danger pour la

²⁶² Cornelius Castoriadis, « Transformation sociale et création culturelle », *loc.cit*, p. 36.

civilisation humaine et elle s'infiltre partout où l'on utilise des multiplicateurs de la culture par trop commodes, et cela vaut avant tout et par-dessous tout des mass-médias²⁶³ ». De plus, selon lui, aucun objet dans le monde moderne et contemporain n'est à l'abri de la logique de production et de consommation : tout peut être produit, tout peut être consommé. Il ajoute que le monde industriel moderne

[...] n'a pas seulement rejeté les formes visibles du rite et du culte dans les marges de notre existence, mais il a détruit ce qui fait qu'une chose est une chose. Ce constat [...] ne fait que dire ce qu'il en est de la réalité que nous voyons autour de nous et que nous sommes bien forcés d'accepter si nous ne sommes pas des fous. Mais dire ce qu'il en est de cette réalité, revient à ceci : c'est qu'il n'existe plus de choses avec lesquelles nous soyons en rapport. Chacune est une pièce qu'on peut acheter aussi souvent qu'on le désire parce qu'elle est produite aussi souvent qu'on le veut : jusqu'à ce que la production de ce modèle s'arrête. C'est ainsi que sont la production et la consommation modernes. Il est tout à fait conforme à la nature des choses de ne plus fabriquer ces « choses » qu'en série, de ne plus les écouter qu'en recourant à une publicité largement diffusée et de les jeter lorsqu'elles sont cassées. Mais nous ne faisons plus l'expérience de quoi que ce soit à leur contact. Il n'y a plus rien en elles qui pourrait devenir réellement un présent et qui exclurait qu'on puisse le remplacer, il n'y a plus une parcelle de vie, plus une particule d'histoire. Ainsi en va-t-il du monde moderne²⁶⁴.

Précisons que pour Gadamer, cette description renvoie au monde moderne *et* contemporain. Ceci dit, alors que Castoriadis critique férocelement cet « état » de la société d'aujourd'hui et prétend qu'il faut le changer, Gadamer, de son côté, ne fait seulement qu'en rendre compte. Mais qu'est-ce que devient la création culturelle, pour Gadamer, dans le monde contemporain ? Nous savons que sa conception de l'art d'aujourd'hui est relativement la même que celle de l'art moderne, conception que nous avons exposée précédemment. Cependant, il serait pertinent d'y revenir pour approfondir les conséquences, aux yeux de Gadamer, de cette logique de production et de consommation sur l'art et la culture. En effet, l'auteur souligne que l'art n'est pas à l'abri de cette logique, que les artistes peuvent effectivement être victimes (ou complices!) de la commercialisation de leurs œuvres. Mais Gadamer, contrairement à Castoriadis, ne croit pas que cela soit en train de détruire l'art, que cela épouse nécessairement sa force et sa vitalité.

L'œuvre d'art pour Gadamer est une réflexion sur le monde (la société) – et non pas seulement un reflet de celui-ci ; cela veut dire qu'elle renvoie simultanément et au monde actuel – qui se transforme à un rythme effréné – et au monde passé, à la tradition qui perdure.

²⁶³ Hans-Georg Gadamer, 1992, *L'Actualité du Beau*, Éditions Alinea, p. 82.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 125.

Encore aujourd’hui, l’œuvre d’art est une source de reconnaissance – et de méconnaissance – de soi et du monde.

[...] l’art d’aujourd’hui qui nous tourmente tellement par les énigmes qu’il nous pose, demeure encore, lorsque nous regardons son visage muet, une manière de reconnaissance : ce que nous rencontrons en lui c’est la même méconnaissance que celle qui nous entoure²⁶⁵.

Aussi faut-il prendre en compte que, dans le monde contemporain, avec l’omniprésence des médias, avec la quantité d’objets et d’information consommés quotidiennement, etc., l’individu se blase facilement de tout et peut subir un émoussement de sa propre réceptivité. Gadamer affirme que c’est souvent à contre-courant de cela que l’artiste contemporain crée des œuvres d’art dont le sens est obscur, où la distance entre elles et le récepteur se veut plus grande²⁶⁶. L’auteur mentionne d’ailleurs que c’est ainsi que l’individu contemporain peut s’investir dans les œuvres, qu’il peut maintenir un dialogue avec l’art et avec son monde, la reconnaissance de soi pouvant ainsi être encore et toujours possible. Pour Gadamer, l’œuvre d’art dans la société contemporaine participe encore et toujours à une « construction constante du monde » :

Dans l’œuvre d’art, se produit en effet de façon exemplaire ce que nous faisons tous du seul fait de notre existence : une construction constante du monde. Au milieu d’un monde où se désagrègent les choses qui nous sont habituelles et familières, elle se tient là d’elle-même comme un gage d’harmonie et d’ordre²⁶⁷.

En d’autres termes, aux yeux de Gadamer, l’art et le monde humain n’ont pas fini de se former et de se transformer. Il nous fait comprendre aussi que, si l’œuvre d’art ne se présente pas dans le marché et dans les objets de consommation, c’est qu’elle se trouve ailleurs.

Pour conclure ce chapitre, voici ce que le dialogue entre la pensée de Castoriadis et de Gadamer a fait ressortir comme points importants. Premièrement, nous comprenons que la critique de Castoriadis de la culture contemporaine est liée à l’idée selon laquelle la culture doit avoir un « certain contenu », favorisant le projet d’autonomie (la démocratie) – qui est selon lui encore loin d’être réalisé. Autrement dit, chez Castoriadis le projet d’autonomie est non seulement un projet politique mais un « projet culturel ». N’oublions pas que le projet

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 128.

²⁶⁶ « La distanciation jusqu’à la limite de l’incompréhensible est la loi exclusive sous laquelle peut s’accomplir la force créatrice de l’art dans une époque telle que la nôtre. (...) Il s’agit maintenant d’insérer l’art dans l’existence terriblement fragmentée où se meut continuellement le monde actuel » (Hans-Georg Gadamer, 1996, « Fin de l’art ? », *loc.cit.*, p. 73).

²⁶⁷ Hans-Georg Gadamer, *L’Actualité du Beau*, *op.cit.*, 126-127.

d'autonomie de Castoriadis est ni plus ni moins un *projet de transformation radicale de la société*, visant à détruire l'« imaginaire capitaliste de l'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle », qui infecte l'imaginaire de l'autonomie (incarné dans la démocratie) et fait sombrer la société contemporaine dans une léthargie de la création. Et notons que lorsqu'il parle de léthargie, Castoriadis vise pratiquement toute la création culturelle et artistique d'aujourd'hui : la culture populaire et de masse, la contre-culture, l'art contemporain et le postmodernisme, le pop art, etc. En d'autres termes, pour Castoriadis les œuvres d'art « produites » par la société contemporaine n'ont rien « de plus » à nous faire comprendre, sinon que notre société est en pleine léthargie. Deuxièmement, en désignant la création humaine comme création *ex nihilo*, l'interprétation de Castoriadis nous semble marquée par un certain manque de reconnaissance de la tradition et de sa transmission, ainsi que par une certaine mécompréhension quant à la formation et à la transformation de la culture et de l'individu dans la société « démocratique » contemporaine – une dimension que la pensée de Gadamer nous a aidés à approfondir.

Nous tenons à préciser que l'objectif de notre recherche n'est pas, par exemple, de démontrer que la position de Gadamer est nécessairement « meilleure » que celle de Castoriadis. L'idée pour nous est d'offrir une perspective différente de la pensée de Castoriadis, de remanier certains de ses concepts que nous trouvons extrêmement riches (signification imaginaire sociale, autonomie et hétéronomie sociales, etc.), afin d'offrir d'autres avenues pour penser la création (culturelle, artistique, institutionnelle) dans la société contemporaine. Cela dit, ce dialogue entre Gadamer et Castoriadis a suscité chez nous quelques questionnements : pourquoi faudrait-il conclure que le conformisme généralisé, l'apathie sociale, etc., sont les preuves que la société contemporaine poursuit son chemin vers sa mort imminente ? Et au lieu d'interpréter le tout comme une « contamination » des significations imaginaires de l'autonomie par celles de la maîtrise rationnelle illimitée du capitalisme, ne pourrait-on pas parler d'un conflit ou d'une tension entre les deux ?

CONCLUSION

Tout d'abord, notre travail nous a fait constater que les termes de clôture et de rupture sont très importants dans la pensée de Castoriadis, et ce, autant dans sa conception de la société qu'au sein de sa conception de la psyché humaine. En effet, nous avons vu que, chez Castoriadis, il y a l'idée que la société (hétéronome) et la psyché (originale) existent au départ dans une clôture ontologique, une clôture qui peut – et qui doit – être rompue grâce à la création humaine (sociale et psychique). Plus précisément, dans le chapitre 2, à travers le dialogue entre Castoriadis et Ricœur, nous avons montré que l'idée chez Castoriadis d'un « état » monadique de la psyché humaine (c'est-à-dire d'une psyché qui originaiement s'auto-suffit), et d'une rupture radicale de cet état, étaient une position difficile – voire impossible – à tenir ; en tenant compte de ce que dit Ricœur, nous croyons plutôt que la psyché humaine est « prise » dès le début dans un procès continu de socialisation, procès qui s'achève seulement lorsque l'organisme meurt. Bref, contrairement à ce qu'affirme Castoriadis, selon nous il n'y a pas, chez l'*infans*, de *clôture totale* de la psyché, et il n'y a donc pas de rupture avec un tel état psychique.

Dans le chapitre 3, il a été question de la société comme monde, et de l'humanité comme monde. Nous avons compris que pour Castoriadis la société est avant tout une autocréation d'un monde singulier. En faisant dialoguer la pensée de Gadamer avec celle de Castoriadis, nous avons pu confronter ce dernier à une conception du monde humain comme monde de langage, une conception qui insiste sur la dimension universelle du monde humain. Ainsi, nous avons compris que Castoriadis traite très peu de l'importance de l'intercompréhension dans la formation du sujet et de la société, et qu'il mise plutôt sur – non pas ce qui est à comprendre mais – ce qui est à *faire* (collectivement et politiquement) pour vivre dans une société plus juste, plus libre et plus égalitaire. De plus, comme dans sa conception de la psyché humaine, les termes de rupture et de clôture sont primordiaux dans sa compréhension de ce qu'est la société. Or, nous avons remis en question cette idée chez lui de la société hétéronome (religieuse, mythique) comme un monde de significations

totallement clos sur lui-même. En sachant que l'hétéronomie sociale, c'est aussi le « sens prédonné », selon nous il faut alors comprendre qu'il n'y a pas de rupture radicale entre la société autonome (démocratique) et hétéronome, et que c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il existe toujours des conflits et des tensions au sein de la société « démocratique » contemporaine entre le régime de l'autonomie (la société instituante) et celui de l'hétéronomie (la société instituée).

Dans le chapitre 4 nous avons vu que, chez Castoriadis, la compréhension et l'interprétation de la société « démocratique » contemporaine ont toujours été imprégnées de l'idée selon laquelle nous devons renouer avec un projet d'autonomie qui nous permettra, en tant que sociétés et/ou civilisation, de créer de nouvelles valeurs, de nouvelles significations imaginaires sociales, de nouvelles institutions, etc., qui réaliseront une société plus juste, plus libre et plus égalitaire. C'est en ce sens qu'il dit que nous devons *détruire* la culture dominante, les valeurs dominantes, etc., pour *créer* et réaliser collectivement un monde meilleur. Bref, pour Castoriadis le projet d'autonomie est (aussi) un projet culturel, un projet d'autotransformation radicale des valeurs dominantes de la société. Dépourvue d'un tel projet, la société « démocratique » contemporaine, d'après lui, produit une culture et des œuvres majoritairement insignifiantes et vides de toute tradition vivante.

Or, contrairement à ce que dit Castoriadis, en suivant Gadamer nous croyons qu'il y a encore aujourd'hui une transmission de la tradition. Gadamer affirme que la tradition est toujours présente aujourd'hui, mais que le travail de la conscience historique et de la conscience esthétique dans la modernité a fait en sorte que la société (moderne et contemporaine) entretient un nouveau rapport avec celle-ci. Gadamer offre donc une interprétation de la culture contemporaine qui est beaucoup moins pessimiste que celle de Castoriadis.

De notre côté, nous concluons qu'il y a chez Castoriadis une certaine mécompréhension de la transmission du sens et de la tradition dans la création humaine. Sa mécompréhension s'explique, selon nous, de par sa propre conception de la création humaine qui, en étant conçue comme *ex nihilo*, ne permet pas de comprendre la nouvelle création humaine autrement que comme une forme radicalement nouvelle, comme ce qui crée une

rupture ontologique avec les formes précédentes, faisant donc en sorte qu'il néglige les liens entre les anciennes et les nouvelles formes.

En fait, nous croyons nécessaire de considérer le fait que la création humaine n'est jamais en rupture totale avec ce qui fut, ou autrement dit, que l'humain et la société créent toujours des « choses » à l'intérieur d'une certaine compréhension du monde *déjà là* – c'est-à-dire à l'intérieur d'un monde de significations imaginaires sociales déjà instituées. Parce qu'une création humaine surgit dans un monde de significations imaginaires déjà là, elle conserve donc toujours des liens avec celui-ci ; mais cela dit, nous croyons qu'il faut reconnaître aussi qu'elle excède toujours (un peu) ce qui est ; bref, c'est en ce sens que, selon nous, il faut reconnaître que la création humaine est toujours (une) interprétation (du monde, d'une idée, d'un sentiment personnel et/ou collectif, d'un événement, etc.). C'est pourquoi nous croyons que la création d'une œuvre d'art, par exemple, qu'elle soit jugée comme étant géniale et singulière, ou encore comme une pâle imitation, s'avère en fait toujours aussi un acte d'interprétation, c'est-à-dire un acte qui à la fois conserve, actualise et transmet la tradition.

Bref, nous voulons insister ici sur le fait qu'aucune création humaine nouvelle ne peut être en rupture totale avec ce qui fut – pas même la création de la démocratie et de la philosophie dans la Grèce ancienne. Selon nous, c'est la raison pour laquelle, à la limite, on peut affirmer que le « projet de compréhension » dont parle Castoriadis était en quelque sorte déjà là dans la poésie d'Homère, dans la mythologie grecque, et dans tous les autres mythes qu'ont créés les sociétés afin de donner sens au monde.

Par ailleurs, il faut rappeler que ce qui fait croire à Castoriadis que l'avenir ne réserveraient à la société « démocratique » contemporaine qu'une crise des significations ainsi que toujours plus d'injustices et d'inégalités, est le fait que, selon lui, les deux significations imaginaires sociales dominantes – soit l'autonomie et la maîtrise rationnelle du capitalisme – sont totalement incompatibles et qu'elles se contaminent mutuellement. Or, sans que nous pensions que nous vivons dans le meilleur des mondes, nous rejetons ces spéculations. Comme Johann P. Arnason (un commentateur important de la pensée de Castoriadis), nous croyons que l'ensemble des significations imaginaires sociales dans la société moderne et contemporaine ne se réduit pas aux deux pôles dominants (la maîtrise rationnelle du

capitalisme et l'autonomie). La société moderne se prête à différentes interprétations, et ce notamment pour deux raisons : premièrement, ses deux pôles imaginaires dominants n'ont pas pris naissance dans la modernité, ils ont des origines pré-modernes, mythiques et religieuses ; et deuxièmement, ils fusionnent avec d'autres significations imaginaires sociales, comme la nation, la souveraineté, le totalitarisme, etc.²⁶⁸.

De sorte qu'il y a un énorme travail de recherche à faire concernant le contenu des significations imaginaires sociales dans la société « démocratique » contemporaine. Ce travail, à notre avis, ne peut être possible qu'en reconnaissant la tradition qui perdure en nous, ce qui nous demande entre autres de nous ouvrir à des mondes historiques qui nous sont absolument étrangers.

²⁶⁸ Johann P Arnason, 1989, « The imaginary constitution of modernity », dans Giovanni Busino (sous la dir.). *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève, Librairie Droz, 1989, p. 323-337.

BIBLIOGRAPHIE

- Bachofen, Blaise, Sion Elbaz et Nicolas Poirier (sous la dir.). 2008. *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*. Paris : Éditions du Sandre, 289 p.
- Busino, Giovanni (sous la dir.). 1989. *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève : Librairie Droz, 520 p.
- Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions du Seuil, 538 p.
- , 1978. *Les carrefours du labyrinthe 1*. Paris: Éditions du Seuil, 413 p.
- , 1986. *Domaines de l'homme : Les carrefours du labyrinthe 2*. Paris: Éditions du Seuil, 570 p.
- , 1990. *Le monde morcelé : Les carrefours du labyrinthe 3*. Paris: Éditions du Seuil, 348 p.
- , 1996. *La montée de l'insignifiance : Les carrefours du Labyrinthe 4*. Paris: Éditions du Seuil, 292 p.
- , 1997. *Fait et à faire : Les carrefours du labyrinthe 5*. Paris: Éditions du Seuil, 336 p.
- , 1999. *Figures du pensable : Les carrefours du labyrinthe 6*. Paris: Éditions du Seuil, 364 p.
- , 2002. *Sujet et vérité dans le monde social-historique : Séminaires 1986-1987 (La création humaine, 1)*. Paris: Éditions du Seuil, 495 p.
- , 2004. *Ce qui fait la Grèce : Séminaires 1982-1983 (La création humaine, 2)*. Paris: Éditions du Seuil, 354 p.
- , 2005. *Une société à la dérive*. Paris: Éditions du Seuil, 306 p.
- , 2007. *Fenêtre sur le chaos*. Paris: Éditions du Seuil, 176 p.
- , 2007. *L'imaginaire comme tel*. Paris: Hermann Éditeurs, 162 p.
- , 2009. *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*. Paris: Éditions du Seuil, 301 p.
- , 2010. *Démocratie et relativisme : Débat avec le MAUSS*. Paris: Mille et une nuits, 141 p.

- Gadamer, Hans-Georg. 1982. *L'art de comprendre I. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris: Éditions Aubier/Montaigne, 295 p.
- , 1991. *L'art de comprendre. Écrits II : Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris : Éditions Aubier, 373 p.
- , 1992. *L'Actualité du Beau*. Aix-en-Provence: Éditions Alinea, 209 p.
- , 1996. *Vérité et méthode*. Paris: Éditions du Seuil, 533 p.
- , 1996. *L'Héritage de l'Europe*. Paris: Rivages, 157 p.
- Klooger, Jeff. 2009. *Castoriadis : Psyche, Society, Autonomy*. Boston: Brill, 346 pages.
- Poirier, Nicolas. 2004. *Castoriadis : L'imaginaire radical*. Philosophies. Paris: Presses Universitaire de France, 152 p.
- , 2011. *L'ontologie politique de Castoriadis. Crédit et Institution*. Critique de la politique. Paris: Éditions Payot et Rivages, 491 p.
- Ricœur, Paul. 1965. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Éditions du Seuil, 533 p.
- , 2008. *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, Paris: Éditions du Seuil, 329 p.

Articles de revues

- Adams, Suzi. 2011. « Arnason and Castoriadis' unfinished dialogue: articulating the world ». *European Journal of Social Theory*. vol. 14, no 1, p. 71-88.
- , 2005. « Interpreting creation : Castoriadis and the birth of autonomy ». *Thesis Eleven*, vol. 83, no 1, p. 25-41.
- Arnason, Johann P. 1989. « Culture and imaginary significations ». *Thesis Eleven*, vol. 22, no 1, p. 25-45.
- Rundell, John. 2001. « Imaginary Turns in Critical Theory: Imagining Subjects in Tension ». *Critical Horizons*, vol. 2, no 1, p. 61-92.