

Cornelius Castoriadis, sociologue ?

Critique sociologique de l'ontologie de la création imaginaire sociale

Par Mathieu Noury¹

Résumé

La diversité de l'œuvre de Cornelius Castoriadis fait de lui un penseur à multiples facettes. Économiste, philosophe, psychanalyste, ses écrits vont de la Grèce antique aux sociétés *postmodernes*. Parmi l'hétérogénéité de ses réflexions, la problématique de l'institution de la société occupe toutefois une place privilégiée. S'attaquant à *la* grande question de la théorie sociologique, Castoriadis y apportera une réponse des plus originales en introduisant l'*imaginaire* au cœur du social. Cet article aura ainsi un double objectif. D'une part, présenter sa théorie de l'institution imaginaire de la société. D'autre part, en faire le bilan critique en montrant ses limites d'un point de vue sociologique.

Mots-clés : Cornelius Castoriadis, imaginaire social, action, praxis, autonomie, ontologie

¹ Doctorant en sociologie à l'Université de Montréal et en philosophie à l'Université Paris Ouest. Ma thèse s'intéresse à la question du futur dans les politiques scientifiques de développement des nanotechnologies.

Cornelius Castoriadis, sociologue ? Critique sociologique de l'ontologie de la création imaginaire sociale

La diversité et la consistance de l'œuvre de Cornelius Castoriadis font de lui un penseur à multiples facettes. Économiste, philosophe, psychanalyste, il a abordé dans ses écrits nombre de questions allant de la Grèce antique aux sociétés dites *postmodernes*. Parmi l'hétérogénéité de ses réflexions, la problématique de l'institution de la société occupe toutefois une place privilégiée. S'attaquant à *la* grande question de la théorie sociologique, Castoriadis y apportera une réponse des plus originales en introduisant l'*imaginaire* au cœur du social, attirant depuis déjà plusieurs années l'intérêt des sociologues. Cet article aura ainsi pour double objectif de présenter sa théorie de l'institution imaginaire de la société et d'en faire un bilan critique en montrant les limites d'un point de vue sociologique.

Dans un premier temps, j'essaierai de montrer que l'originalité de la pensée de Castoriadis trouve sa source dans une rupture avec le déterminisme historique du marxisme et, plus largement, avec les théories fonctionnalistes du social. Rupture qui lui permettra de construire l'originalité de sa pensée en opposant au fonctionnalisme une théorie de l'*autonomie* et de l'*imaginaire radical*. J'aborderai ainsi, dans un second temps, sa conception de l'institution imaginaire de la société dont nous verrons qu'elle doit avant tout être considérée comme une *ontologie* fondée sur une *psychologie*, mais non une *sociologie*. Ce qui m'amènera, dans un troisième temps, à réfléchir sur les conséquences d'une psychologisation excessive de la création et de l'autonomie en pointant du doigt ses effets négatifs quant à la problématique de l'action ou de la *praxis*.

I – La rupture avec le marxisme. Critique de la conception « fonctionnaliste » du social-historique

Genèse d'une critique de l'inéluçabilité

L'originalité de la pensée de Cornelius Castoriadis débute par une rupture : celle avec le marxisme. A cet égard, *La société bureaucratique* (Castoriadis, 1973) apparaît comme un ouvrage-étape. Influencé par les analyses de Max Weber, Castoriadis avait pour objectif premier de développer une analyse critique de l'institution bureaucratique fondant la structure d'exploitation dans les régimes soviétiques. Critique qui n'est d'ailleurs pas nouvelle chez Castoriadis puisqu'il créa *Socialisme ou barbarie* (1949-1965), avec Claude Lefort, en réaction au PCI (Parti Communiste Internationaliste) qu'il quitta en 1948 (Prat, 2007). Or, sa réflexion l'emmènera à déceler le même mécanisme d'exploitation en URSS et dans l'Occident capitaliste. Structurée autour du concept de *capitalisme bureaucratique*, son analyse, nous dit le philosophe Nicolas Poirier, peut se résumer ainsi :

« [...] l'antagonisme capitalistes/prolétaires qui avait structuré la société bourgeoise au siècle précédent n'était plus adéquat pour rendre compte de la division intrinsèque à cette nouvelle forme de régime. Le concept de *capitalisme bureaucratique*, développé alors par Castoriadis, permettait au contraire une analyse fine et rigoureuse de l'opposition dirigeants/exécutants comme fondement du procès de production bureaucratique. L'introduction de cette nouvelle notion devait surtout permettre à Castoriadis de faire ressortir les traits communs aux régimes politiques/économiques dominants en Europe au sortir de la Seconde Guerre mondiale, qu'ils se proclament *socialiste* (Europe de l'Est) ou *libéraux* (Europe de l'Ouest). Car le bloc *socialiste* et le bloc *capitaliste* avaient au fond accompli les mêmes objectifs : la nationalisation de l'industrie, la planification de la production, le monopole du commerce extérieur – soit l'étatisation complète de l'économie et de la politique » (Poirier, 2003 : 385).

La structure d'exploitation de la planification d'État soviétique comme celle de l'entreprise bureaucratifiée capitaliste sont donc les manifestations d'une même forme sociale : le capitalisme bureaucratique (Martuccelli, 2002 : 287). Pour Castoriadis, ce mode d'exploitation trouve ses racines au cœur des sociétés modernes. Plus précisément, il émerge du projet de maîtrise rationnelle propre à la modernité (Wagner, 2001 : 4). Mais, plus encore, il exprime la contradiction inhérente, la lutte incessante entre les deux pôles de significations imaginaires qui forment le projet propre à la modernité : la maîtrise rationnelle illimitée du monde et l'autonomie (l'émancipation). En effet,

l'analyse du capitalisme bureaucratique révèle que si les ouvriers sont réduits à un pur rôle d'exécutants dans la machine bureaucratique, ils ne sont jamais de simples exécutants aliénés. Au processus d'asservissement bureaucratique résiste toujours ce que Castoriadis appelle une *organisation spontanée du travail*. « Aucune usine moderne, nous dit-il, ne pourrait fonctionner pendant vingt-quatre heures sans cette *organisation spontanée* du travail qu'effectuent les groupes d'ouvriers indépendamment de la direction officielle, en parant aux imprévus et aux défaillances régulières du matériel, en compensant les erreurs de direction » (Castoriadis, 1973 : 291-292). A la thèse marxiste de l'aliénation de la classe ouvrière, Castoriadis oppose la contradiction moderne entre autonomie et maîtrise.

Sortant de l'opposition capitalisme/socialisme, Castoriadis jette les bases d'une déconstruction de la pensée philosophique occidentale moderne qui trouve sa genèse dans une critique ontologique du marxisme. Sa critique du marxisme est donc plus qu'une simple remise en cause de certaines analyses ou concepts de Marx, mais une rupture totale dont le point de départ est la réévaluation de l'interprétation marxiste de la société, de l'histoire et de la politique, c'est-à-dire de ses présupposés philosophiques et, plus exactement, de la philosophie de l'histoire sous-jacente au matérialisme historique. En déconstruisant cette philosophie, Castoriadis allait nous montrer avec force que « Marx n'avait finalement fait qu'extrapoler à l'ensemble de l'histoire les schèmes de pensée propres à l'imaginaire de son époque ; en faisant du développement de la technique le moteur de l'histoire » (Poirier, 2003 : 387). Castoriadis n'aura dès lors de cesse de critiquer le déterminisme et l'essentialisme de cette philosophie. Il rejettera vivement le réductionnisme de la téléologie hégélienne de l'inéluctabilité historique qui servira de fondement à la pensée marxiste et reflète, plus largement, le rationalisme déterministe propre à la pensée occidentale moderne soucieuse de dégager des lois universelles et rationnelles. A cette pensée de l'inéluctabilité, pour laquelle les Hommes ne font que subir l'histoire, Castoriadis voudra opposer une pensée véritablement *révolutionnaire*. Il élaborera une philosophie s'articulant autour du postulat d'une créativité absolue de

l'action humaine et tentera de construire une conception du social-historique fondée sur l'autonomie créatrice des collectifs humains.

*Critique de l'ontologie social-historique du fonctionnalisme*¹

C'est donc une réflexion sur l'ontologie du social-historique que Castoriadis amorce dans *La société bureaucratique*. Cette réflexion, qu'il développera au fil de ses articles et ouvrages, débute par un questionnement simple, mais exprime toute l'ambition de son projet philosophique : « Comment considérer le social-historique ? » (Castoriadis, 2002 : 17). Poser cette question, c'est se demander : qu'est-ce qu'une société ? Comment s'institue-t-elle ? Qu'est-ce qui rend possible sa création ? D'où émerge cette création ? Mais c'est aussi se demander : qu'est-ce qui permet le passage d'une société à une autre ? Comment appréhender les changements historiques ? Quel est l'étant de l'historicité ? Cependant, avant d'aborder plus en profondeur sa propre théorie du social-historique et de l'institution de la société, il me faut présenter ce à quoi Castoriadis s'oppose. En effet, toute sa théorie se construit en opposition aux conceptions *fonctionnalistes* qui ont, selon lui, dominé le champ de la problématique sociale-historique. Il serait donc impossible de saisir pleinement sa pensée sans en rendre compte et, notamment, sans aborder la critique qu'il adresse au structuralisme et au marxisme, dont je vais approfondir la présentation des critiques entamée plus haut.

Par *fonctionnalisme*, Castoriadis entend un raisonnement au cœur duquel le social-historique est pensé en termes de déterminisme fonctionnel et englobe aussi bien le darwinisme social, la pensée de l'*ordre du marché* (Hayek), le marxisme que le structuralisme. Il définit cette conception ainsi : « Une conception fonctionnaliste suppose que toutes les institutions sociales et tous les actes des individus composant une société sont là pour réaliser une certaine fonction ; et il faut prendre le mot au sens strict : fonction du système circulatoire dans un organisme, etc. Toutes les institutions d'une société réaliseraient une certaine fonction et tous les individus seraient dressés pour l'accomplir. Toutes ces fonctions doivent être coordonnées en vue de quelque chose – on

est donc obligé de poser une *finalité suprême* de laquelle ont été posées, ont lieu, se déroulent toutes ces fonctions » (Castoriadis, 2002 : 17)².

Dans le cas du marxisme, cette *finalité suprême* est la production et la reproduction de la vie matérielle. Les institutions ont pour finalité de produire et de reproduire les conditions matérielles d'existence. Or, en poussant à l'extrême cette logique, il y a un paradoxe dans cette finalité : il n'est pas possible d'expliquer le changement social. Ce qui contrevient à toute logique historique puisque les sociétés occidentales ont effectivement subi des transformations profondes à travers les siècles. Pourtant, en vertu de cette finalité, il n'y aurait pas de transformation possible des conditions matérielles. C'est pour cette raison, nous dit Castoriadis, que la finalité de la société pour le marxisme n'est pas tant la production et la reproduction de la vie matérielle que la « production et [la] reproduction de la vie matérielle *toujours plus élevée* » (Castoriadis, 2002 : 18). S'appuyant sur le déterminisme historique hégélien, Marx envisage ce *toujours plus élevée* non comme une amélioration constante de la production et de la reproduction de la vie matérielle en soi, mais comme *le perfectionnement d'une domination illimitée sur la nature*. En ce sens, comme nous l'avons vu plus haut, les fondements ontologiques du marxisme ne divergent pas avec ceux du libéralisme ou du capitalisme, contrairement à ce que l'on pourrait penser. Ils se fondent sur une même ontologie déterministe du social-historique propre aux sociétés modernes, c'est-à-dire une ontologie fonctionnaliste impliquant une finalité fonctionnelle des institutions qui transcende les conditions réelles (matérielles) d'existences et qui les déterminent, soit *la maîtrise rationnelle de la nature*. Et effectivement, « lorsqu'on pousse cette idée dans ses derniers retranchements et que l'on demande pourquoi finalement il doit y avoir cette reproduction toujours plus élevée, cette expansion continue des forces productives, on voit apparaître l'imaginaire capitaliste : la maîtrise rationnelle, etc. » (Castoriadis, 2002 : 19). Autrement dit, le capitalisme et le communisme se fondent sur une même ontologie, sur les mêmes schèmes de penser fonctionnels et rationnels qui font la spécificité de la pensée occidentale moderne³ ou,

plutôt, nous dirait Castoriadis, de son *imaginaire*. Et c'est précisément ce même imaginaire fonctionnel et rationnel que l'on retrouve au fondement du structuralisme.

Dans le cas du structuralisme, l'élément clé est le concept de *structure*. Avec ce concept, le structuralisme « a voulu éliminer l'histoire » pour des considérations strictement synchroniques (Castoriadis, 2002 : 19). Le principe est simple et bien connu : à la base de chaque société se trouve une *structure universelle* à partir de laquelle les sociétés *choisissent* leurs éléments de base et organisent leur culture. Or, un nouveau paradoxe : comment expliquer le changement historique ? Pour Castoriadis, le structuralisme ne le permet pas car en considérant que chaque société se fonde sur le même *alphabet élémentaire*, partout identique, interchangeable, il dissout le changement historique dans les probabilités matricielles d'agencement structurel. Se fondant sur une mathématique ultra-élémentaire, le structuralisme reproduit les *patterns* conceptuels de l'ontologie fonctionnaliste qui a pour principal conséquence, non seulement, de produire un paradoxe quasi schizophrénique, niant l'évidence des différences profondes entre les périodes historiques et les sociétés, mais aussi d'évacuer la question de l'*autonomie* individuelle. En effet, qu'il s'agisse du marxisme ou du structuralisme, l'individu s'efface derrière l'histoire ou les structures⁴. Évacuant l'héritage humaniste des Lumières, ces deux théories se fondent littéralement sur un *antihumanisme* théorique ayant pour conséquence d'abandonner la notion fondamentale à la base du *projet politique des Lumières*⁵ qu'est l'*autonomie*, laquelle sous-tend l'idée de la *finalité humaine des actes* (les actions humaines ne dépendent pas de Dieu, ni d'un quelconque pouvoir qui les dépasse).

Autrement dit, pour Castoriadis, une analyse de la société et de l'historicité ne peut pas évacuer la question de l'autonomie et, plus particulièrement, celle de l'activité créatrice des êtres humains et des collectifs humains en termes de liberté d'action. L'être humain n'est pas un être ou un *animal* social fonctionnel déterminé par des structures profondes ou par une direction inéluctable que suivrait le déroulement de l'histoire. « [L]e monde humain, nous dit Castoriadis, est caractérisé dès le départ par *quelque chose* qui crée un abîme avec la naturalité et l'animalité [...], c'est-à-dire l'apparition

chez les humains de l'imaginaire aussi bien au niveau de l'être humain singulier (imagination) qu'au niveau social (imaginaire social ou imaginaire instituant) » (Castoriadis, 2002 : 20)⁶. Ce *quelque chose*, c'est précisément ce que Castoriadis va essayer de théoriser en s'attardant à l'étude des profondeurs de la création. Autrement dit, comme le résume très clairement Danilo Martuccelli, à partir d'une « réflexion philosophique radicale sur la nature de la praxis humaine et les implicites de l'autonomie [...], il va s'efforcer de cerner, du côté de la créativité individuelle, les origines ultimes de l'initiative irréductible de l'acteur qu'il a su bien repérer au cœur même du projet de rationalisation moderne » (Martuccelli, 2002 : 290). En plaçant les origines ultimes de l'initiative de l'acteur du côté de la créativité individuelle, Castoriadis se tourne vers des considérations d'ordre psychologique et, dans son cas, d'ordre psychanalytique ; et nous verrons plus loin les critiques que la sociologie peut adresser à une théorie qui place la *praxis* et l'autonomie créative du côté de la psyché et de l'imaginaire. Mais, pour l'instant, je vais présenter une synthèse de ce qui constitue le cœur de cette théorie de *l'imaginaire radical* en m'attardant, tout d'abord, à la question du sujet humain et, ensuite, à celle de l'institution imaginaire de la société.

II – L'imaginaire, l'individu et la société

L'être-psychique et l'imagination radicale

Afin de rompre avec une conception fonctionnaliste du social-historique et de l'être humain, Castoriadis se tourne vers Freud. Plus précisément, vers la conception psychanalytique de la subjectivité ou de *l'être-psychique*. Il reprend les thèses de l'ontologie psychanalytique qui, nous le verrons plus loin, peut poser un problème au sociologue puisqu'elle évacue *a priori* le rôle du social de la constitution de la société et donc la *praxis*. Il souhaite en effet élaborer une ontologie *dé-fonctionnalisée* ou *a-fonctionnelle* afin de remettre la puissance de création des sociétés entre les mains d'êtres autonomes dont l'autonomie résulte *avant tout* d'une autonomie subjective, c'est-à-dire individuelle, qui se caractérise par *l'imagination radicale* de la psyché - condition nécessaire à l'institution de la société, mais, nous le verrons, non suffisante.

Pour Castoriadis, l'être humain s'oppose donc à l'automatisme fonctionnelle de l'animal organisée logiquement autour d'une fonction : la conservation de sa propre vie et de son espèce. Ce qui caractérise, selon lui, l'être humain de la logique du vivant est avant tout qu'il est un *être-psychique* inapte à la vie. L'être humain, nous dit-il, est « un animal monstrueux, construit au départ à partir d'une monade psychique fermée sur elle-même et vivant dans son propre monde phantasmatique et s'en satisfaisant » (Castoriadis, 2002 : 21). Castoriadis présentera à plusieurs reprises l'exemple de l'anorexie infantile où l'enfant se satisfait de l'hallucination du sein de la mère et où « la présence réelle du sein apparaît comme perturbation » (Castoriadis, 2002 : 21). Rien de tel chez l'animal dont l'automatisme détourne celui-ci d'activités *a-fonctionnelles*. Autrement dit, cette logique fonctionnelle est *cassée* chez l'être humain car la logique de l'être-psychique est *contradictoire*, ce que démontrerait l'activité de l'inconscient lors des rêves. Cette activité phantasmatique est une instance psychique originaire ; elle est un *flux original* nécessaire à la représentation ou à la création du symbolique. « A la satisfaction biologique animale, l'*imagination radicale* substitue chez l'homme la satisfaction hallucinatoire, qui présuppose non pas tant la capacité de voir des images ou de se voir en tant qu'images dans un miroir, mais bien plutôt l'aptitude à poser *ce qui n'est pas*, plus précisément à voir *dans* quelque chose *ce qui n'y est pas* » (Poirier, 2003 : 400).

Flux original d'activités hallucinatoires, l'imagination radicale ne peut toutefois pas constituer une condition suffisante à l'institution de significations imaginaires sociales, c'est-à-dire à l'institution d'un imaginaire social, d'une ossature symbolique, d'une société. En effet, cette monade psychique originaire représente un flux d'imagination nécessaire à la création de symbolique, mais étant de l'ordre d'une activité *a-rationnelle* et *a-sociale*, elle produit un flux d'imagination ou une activité phantasmatique ne faisant pas de différence entre réalité et désir. En conséquence, l'imagination radicale de l'être-psychique est « d'une part *a-rationnelle*, dans la mesure où elle ignore le temps et la contradiction, donc la réalité du monde extérieur ; d'autre part, *a-sociale*, puisque totalement égocentrée, elle ignore les autres et refuse tout délai dans la satisfaction de son désir » (Poirier, 2003 : 401).

Ainsi, si l'imagination radicale apparaît comme étant une condition de possibilité à l'institution d'un imaginaire social, elle ne peut expliquer à elle seule la possibilité de sa création ; et, cela, pour la raison que l'être-psychique *arationnel* et *asocial* est une monade psychique fermée sur elle-même. Un être humain vivant dans cette imagination radicale vivrait dans un univers psychotique. C'est pour cette raison que Castoriadis distingue l'imagination radicale de l'*imaginaire social instituant* qui se rapporte au flux créateur permettant d'établir un *imaginaire social institué* préexistant toujours à l'individu et qui est la condition nécessaire à la constitution d'un autre niveau d'être : l'*être-social-historique*.

L'être-social-historique et l'imaginaire social instituant

Ancrée au fondement du vivant, l'imagination radicale apparaît comme source de création première ; elle est un imaginaire qui crée *ex nihilo* des images et des formes. L'imagination radicale se rapporte ainsi à l'aspect individuel (psychique) de l'imaginaire. Comme nous venons de le voir, il est un imaginaire nécessaire, mais non suffisant à la création d'un champ social-historique puisque la psyché est fondamentalement *arationnelle* et *asociale*. D'où la nécessité de socialiser l'être-psychique afin de l'arracher à son monde et de fabriquer un individu social, un *être-social-historique*. Dans le chapitre six de *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis est très clair quant à la nécessité de cet *arrachement* :

« Mais il faudra *toujours*, sans lui demander un avis qu'il ne peut pas donner, arracher le nouveau-né à *son* monde, lui imposer – sous peine de psychose – le renoncement à sa toute-puissance imaginaire, la reconnaissance du désir d'autrui comme aussi légitime que le sien, lui apprendre qu'il ne peut pas faire signifier aux mots de la langue ce qu'il voudrait qu'ils signifient, le faire accéder au monde tout court, au monde social et au monde des significations comme monde de tous et de personne » (Castoriadis, 1999, 1975 : 453).

Pour reprendre la métaphore de Janus, on pourrait dire que le concept d'*imaginaire*, d'après la signification que Castoriadis en donne, est à double face. Il réfère, à la fois, à l'*imaginaire social instituant*, résultant de et permettant la production

et la reproduction d'un *imaginaire institué* (l'ossature symbolique d'une société donnée), et à l'*imagination radicale* qui offre, par sa radicalité imaginative, la possibilité d'auto-altérer l'imaginaire institué. « C'est parce qu'il y a imagination radicale et imaginaire instituant qu'il y a pour nous *réalité* tout court et telle réalité », nous dit-il (Castoriadis, 1997, 1988 : 228). La réalité demande donc l'*imagination radicale* de l'être-psychique (individuel), mais elle est un lieu immergé dans un imaginaire institué *toujours déjà là* qui le dépasse et lui préexiste : l'*imaginaire social instituant* (collectif), permettant la création de l'être-social-historique.

Ainsi, selon Castoriadis, nous pouvons être certains d'une chose : la société préexiste toujours à l'enfant. « L'individu n'est pas un fruit de la nature, mais tropicale, il est création et institution sociale » (Castoriadis, 1999, 1975 : 454). Plongé dans un champ social-historique, il est immergé (confronté) à et par la collectivité à des *traits génériques*, c'est-à-dire des règles générales - on parle, on ne tue pas les autres ou pas n'importe quels autres, on ne choisit pas n'importe quelle femme, etc. - ou des règles plus spécifiques – comment on mange, comment on se marie, etc.

« Il y a donc cette altérité des sociétés déjà instituées, et le fait générique de l'institution humaine de la société en général, comportant des règles de l'interdit et du permis, du licite et de l'illicite, des manières certes de *produire* et de *reproduire* la vie matérielle » (Castoriadis, 2002 : 23)⁷.

Le social-historique définit donc « un nouveau mode d'être en tant qu'il désigne une forme ontologique que l'on ne rencontre ni dans l'ordre du vivant en tant que tel ni dans l'ordre de la *psyché* « pure » puisque celle-ci renvoie à un univers « présocial » : une totalité tenue par des institutions et par les significations que ces institutions incarnent (« sociale ») nécessairement engagée dans un processus d'auto-altération temporelle (« historique ») » (Poirier, 2003 : 402). Pour Castoriadis, la société, en tant que totalité créant un champ social historique particulier, c'est-à-dire une forme ontologique, s'institue toujours elle-même. Elle est *auto-institution*, *autocréation*, mais aussi *auto-altération*.

« chaque société particulière est un automate de type différent, puisque (et pour autant que) elle pose un *univers de discours différent*, c'est-à-dire puisque l'institution de la société pose chaque fois ce qui, pour la société considérée, est et n'est pas, ce qui est pertinent et ce qui ne l'est pas, le poids, la valeur, la « traduction », de ce qui est pertinent – et la « réponse » correspondante » (Castoriadis, 1999, 1975 : 345-346)⁸.

L'imaginaire social institue, dans et par le langage, les conditions instrumentales de sa propre existence social-historique par la production - et la reproduction - de significations sociales imaginaires constituant l'ossature symbolique d'une société donnée, en tant que forme ontologique spécifique. Créant un champ social-historique particulier (autocréation) par la production d'un univers de discours et donc d'une réalité socialement instituée (auto-institution) qui lui est propre, cette forme ontologique n'est jamais fixée définitivement (auto-altération) du fait de la puissance créatrice de l'imagination radicale. Il n'y a donc pas *une* institution de la société donnée une fois pour toutes ; cette institution est à chaque fois autre.

« Non seulement elle est autre dans l'espace mais elle s'altère dans le temps. Elle n'est pas donnée une fois pour toutes : autoaltération de la société qui est l'histoire et son histoire, sa temporalité créatrice propre et destructrice » (Castoriadis, 2002 : 23).

Si chaque époque a son propre potentiel d'aliénation, elle a aussi son propre potentiel d'auto-altération perpétuelle. S'instituant par elle-même, la société n'est pas hétéronome. Elle ne résulte pas de Dieu, ni d'une dialectique historique ou de structures universels qui détermineraient sa constitution. Sa création se fait dans et par elle-même. Mais, considérer *la* société en *elle-même*, n'est-ce pas refaire surgir par la porte de derrière le spectre de la transcendance et du déterminisme ? En effet, répondre à la question de l'institution de la société à partir d'un point de vue ontologique peut mener à cette impasse. Pourtant, cela n'est pas le cas chez Castoriadis car, pour lui, la société n'est instituée qu'en vertu d'un collectif humain dont les sujets sont autonomes. Et c'est ce collectif qui s'auto-constitue grâce à l'autonomie de ses sujets qui repose *a priori* sur leur imagination radicale. Or, réside ici un *a priori* qui peut embarrasser le sociologue. Si

Castoriadis évite le piège d'une ontologie de l'hétéronomie du social-historique (fondé par Dieu, la Raison,..) en faveur d'une ontologie psychanalytique de la créativité, ce qui constitue d'ailleurs un des grands intérêts de sa pensée, il apporte cependant une réponse qui n'est pas véritablement sociale ou historique, mais plutôt ontologique. C'est de l'inconscient ou, plutôt, de l'imagination radicale que *surgit* la créativité à même de (re)produire ou d'altérer le social-historique et non du social lui-même.

III – Critique sociologique de l'ontologie de l'imaginaire radical

Si la société n'est instituée qu'en vertu d'un collectif humain autonome, il faut toutefois préciser que Castoriadis prend ses distances avec l'idée d'un contrat social ou d'une coopération originelle. Où ? Quand ? Nous ne pourrions jamais établir les origines historiques précises du *faire social*. Cela est vrai. Mais Castoriadis ne souhaite pas non plus tomber dans une explication accordant au seul psychique l'origine de l'institution de la société. La question du faire-social n'a, selon lui, rien à voir avec une causalité résultant d'une disposition au faire-social ; elle serait plutôt une question de circularité ou d'intersubjectivité créatrice. Comme nous l'avons vu, Castoriadis postule une société qui préexiste toujours aux êtres humains, continuellement en interaction avec des êtres *toujours déjà* fabriqués/socialisés. Au-delà de pures déterminations essentialistes, Castoriadis considère la société comme étant le fruit de collectifs humains autonomes doués, ce qui est pour le moins paradoxal avec sa tentative de rompre avec une causalité de la prédisposition, d'une *faculté créatrice*. Pour lui, un champ social-historique est une création résultant d'une activité, d'une *praxis* qui trouve sa source dans une conception prométhéenne de l'action, situant celle-ci au seul niveau de la créativité des acteurs (Martuccelli, 2006 : 432).

« Nous sommes donc obligés de postuler une *faculté créatrice* du champ social-historique, à savoir des collectifs humains anonymes, qui *font être* des institutions leur permettant d'exister en tant que collectivités » (Castoriadis, 2002 : 24)⁹.

Cette citation de Castoriadis est particulièrement intéressante car elle exemplifie tout à fait une judicieuse remarque de Martuccelli : « le véritable objet de cette pensée

n'est pas ainsi la praxis, mais plutôt l'imagination radicale. En fait, c'est sur l'explication du mode d'être de l'inconscient comme source inépuisable de l'« idée » d'imaginaire radical que sera calquée, à terme, l'« idée » d'imaginaire social instituant » (2002 : 294). C'est-à-dire que « c'est dans la psyché singulière que se trouve la garantie ultime de la possibilité de création dans l'histoire » (2002 : 295). Et, en effet, à terme, remarque lui-même Castoriadis dans la citation précédente, comme pour souligner cette limite, on est bien obligé de postuler qu'il considère la création d'un champ social-historique comme étant un surgissement inconscient, mystérieux ou encore un flux indéterminable d'une « faculté créatrice » que « font être » les individus. On voit ici les limites et même les contradictions d'une pensée de la créativité collective qui ramène en dernière instance l'institution du social à la production d'un imaginaire radical fondamentalement *asocial* et *ahistorique* puisque surgit des profondeurs innommables de l'inconscient.

L'idée qui peut ici déranger les sociologues n'est donc pas tant de ramener la créativité à une activité inconsciente que de réduire la *praxis* à des dimensions purement psychiques primant sur le social. Face à un monde social *toujours déjà là*, qui donne l'aspect d'une monade certes imaginaire mais fortement cohérente, qui prend même l'aspect d'une « structure » si décrite par Castoriadis, seul pourrait s'ériger une liberté dont on est bien obligé de reconnaître qu'elle se fonde sur une conception de l'autonomie en profond désaccord avec la théorie sociologique puisque, lorsqu'on la pousse dans ses derniers retranchements, *asociale*. Autrement dit, l'ontologie de la création imaginaire sociale de Castoriadis oppose une autonomie créatrice à un monde social rigide dont elle est *a priori* détachée. Ayant pour conséquence perverse d'évacuer le politique comme lieu de construction collectif de la liberté et de l'autonomie au profit de la psyché individuelle. Et cela, à l'inverse totale de l'ambition animant le projet intellectuel de Castoriadis, lequel se retrouve dans la même impasse que Sartre dont la conception existentialiste de la liberté trouve sa source dans une autonomie directement puisée au cœur même du problème : la représentation libérale du sujet¹⁰ dont la liberté ne résulte pas *a priori* d'un construit politique collectif, mais d'un individualisme essentialiste.

Conclusion

Ainsi à terme, nous pouvons constater qu'il n'y a pas tant une *sociologie* de la création et de l'action chez Castoriadis qu'une *ontologie* de la création et de l'action se fondant sur un concept d'imaginaire radical difficilement traduisible *tel quel* dans la théorie sociologique au risque de trop se rapprocher d'une *psychologie*. Si la théorie sociologique a souvent pêché par une ontologisation excessive de la société, des classes ou des structures sociales et, plus récemment, du réseau, Castoriadis en voulant éviter l'essentialisation fonctionnaliste a glissé, à l'inverse, vers l'autre extrême : la psychologisation. Dès lors où placer l'autonomie et la liberté sans les réduire à l'une de ces deux extrêmes ? Peut-être en commençant par opposer à l'individualité libérale une représentation de l'autonomie *véritablement* moderne, c'est-à-dire en déliant une fois pour toute la transcendance de la liberté au profit d'une représentation de l'autonomie comme construction politique collective, comme *praxis* ancrée *stricto sensu* dans un monde *social* ?

Ceci dit, pour conclure, j'aimerais ajouter que si cet article visait à présenter une synthèse de la théorie castoriadienne et à essayer d'en souligner certaines limites d'un point de vue sociologique, il n'avait absolument pas pour objectif de remettre en cause la portée critique de celle-ci. Bien au contraire. En situant l'imaginaire et l'autonomie comme modalités constitutives des sociétés humaines, cette pensée d'une incroyable profondeur et fécondité intellectuelle offre une base de réflexion théorique non seulement à une critique radicale des sociétés contemporaines, mais également à l'action politique. Castoriadis remet entre nos mains la responsabilité de la production de l'histoire humaine (ce qui n'avait pas été le cas du marxisme) et nous incite ainsi à réfléchir sur notre propre capacité à imaginer de nouvelles normes collectives. Et si pour lui, la société est ce donné *toujours déjà là*, avec ses règles et contraintes normatives, elle est aussi la condition de possibilité de l'être-social-historique et génère donc les conditions de son propre renouvellement. Analysant le concept de vie humaine chez Canguilhem, le philosophe Guillaume Le Blanc écrivait que « l'homme n'est pas tant cet être qui rompt avec la vie

que celui qui renouvelle partiellement le sens de la vie par les normes qu'il élabore » (Le Blanc : 2002 ; 15). Rien ne nous oblige ainsi à accepter les normes telles qu'elles existent. Nous ne sommes jamais autant humain que lorsque nous imaginons *collectivement* de nouvelles normes de vie. Et bien que récemment dans son livre *Changer de société - Refaire de la sociologie*, Bruno Latour nous incitait à reconnaître, « qu'il n'y a pas de société, de domaine social ni de liens sociaux, mais qu'il existe des traductions entre des médiateurs susceptibles de générer des associations qui peuvent être tracées » (Latour, 2006 ; 157), la pensée de Castoriadis nous rappelle que seule une pensée ancrée dans l'épaisseur social-historique, et non dans un ensemble d'associations sans épaisseur autre qu'elles-mêmes, est susceptible de produire une action politique collective et de changer la société - sans refaire (de) la sociologie.

¹ Pour cette partie, je me base sur la publication des séminaires de 1986-1987 à l'EHESS. Particulièrement, sur le séminaire du 26 novembre 1986. Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002.

² C'est nous qui soulignons

³ Ici Castoriadis rejoint la réflexion d'Hannah Arendt dans *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Seuil, Paris, 2005 (1951).

⁴ Pour une analyse critique plus approfondie de l'épistémologie structuraliste voir : Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Seuil, Paris, 2004. Plus particulièrement, le chapitre « La colonisation 1. Le sujet structural », p.85 à 116.

⁵ Cette expression est utilisée par Tzvetan Todorov dans son livre *L'esprit des Lumières*, Robert Laffont, Paris, 2006.

⁶ C'est nous qui soulignons.

⁷ Italiques de nous.

⁸ Sur le terme d'« automate », Castoriadis nous avertit : « Rappelons qu'automate signifie tout autre chose que le « robot » ou la simple « machine » : automate veut dire ce qui *se* meut soi-même ». Note de bas de page in *L'institution imaginaire de la société*, p. 342. Nous soulignons.

⁹ Italiques de nous.

¹⁰ A ce sujet voir les pages très éclairantes de François Ewald à propos de la manière dont cette conception libérale du sujet a influencé le système juridique et politique en France au XIXe siècle, in *L'État providence*, Éditions Grasset, Paris, 1986.

Bibliographie

Arendt, H., *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Seuil, Paris 2005 (1951).

Castoriadis, C., *La société bureaucratique*, Union générale d'éditions, Paris, 1973.

Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1999 (1975).

Castoriadis, C., *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris, 1997 (1988).

Castoriadis, C., *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002.

Ewald, F., *L'état providence*, Éditions Grasset, 1986, Paris.

Lafontaine, C., *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Seuil, Paris, 2004.

Le Blanc, G., *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, PUF, Paris, 2002.

Latour, B., *Changer de société - Refaire de la sociologie*, coll. Armillaire, La Découverte, Paris, 2006.

Martuccelli, D., « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », in *Cahiers internationaux de sociologie*, n°113, 2002.

Martuccelli, D., *La consistance du sociale. Une sociologie pour la modernité*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2005.

Martuccelli, D., « Penser l'intermonde, ou comment oublier le problème de l'ordre social », in *Revue du MAUSS*, n°27, 2006.

Poirier, N., « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », in *Revue du MAUSS*, n°23, 2003.

Prat, J.-C., *Introduction à Castoriadis*, Éditions La Découverte, Paris, 2007.

Todorov, T., *L'esprit des Lumières*, Robert Laffont, Paris, 2006.

Wagner, P., « Modernity, Capitalism and Critique », in *Thesis Eleven*, n°66, 2001, p.1-31.

Bibliographie sélective des autres ouvrages de Cornelius Castoriadis

La série *Les carrefours du labyrinthe* :

Castoriadis, C., *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris, 1978.

Castoriadis, C., *Domaines de l'Homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris, 1986.

Castoriadis, C., *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, Paris, 1988.

Castoriadis, C., *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris, 1996.

Castoriadis, C., *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, Paris, 1999.

Autres ouvrages :

Castoriadis, C., *L'expérience du mouvement ouvrier*, Union générale d'éditions, Paris, 1973-1974.

Castoriadis, C., *Capitalisme moderne et Révolution*, 10/18, Paris, 1979.

Castoriadis, C., *Le contenu du socialisme*, Union générale d'éditions, Paris, 1979.

Castoriadis, C., *L'imaginaire comme tel*, Hermann, Paris, 2008.

Castoriadis, C., *Histoire et création. Textes philosophiques inédits, 1945-1967*, Seuil, Paris, 2009.