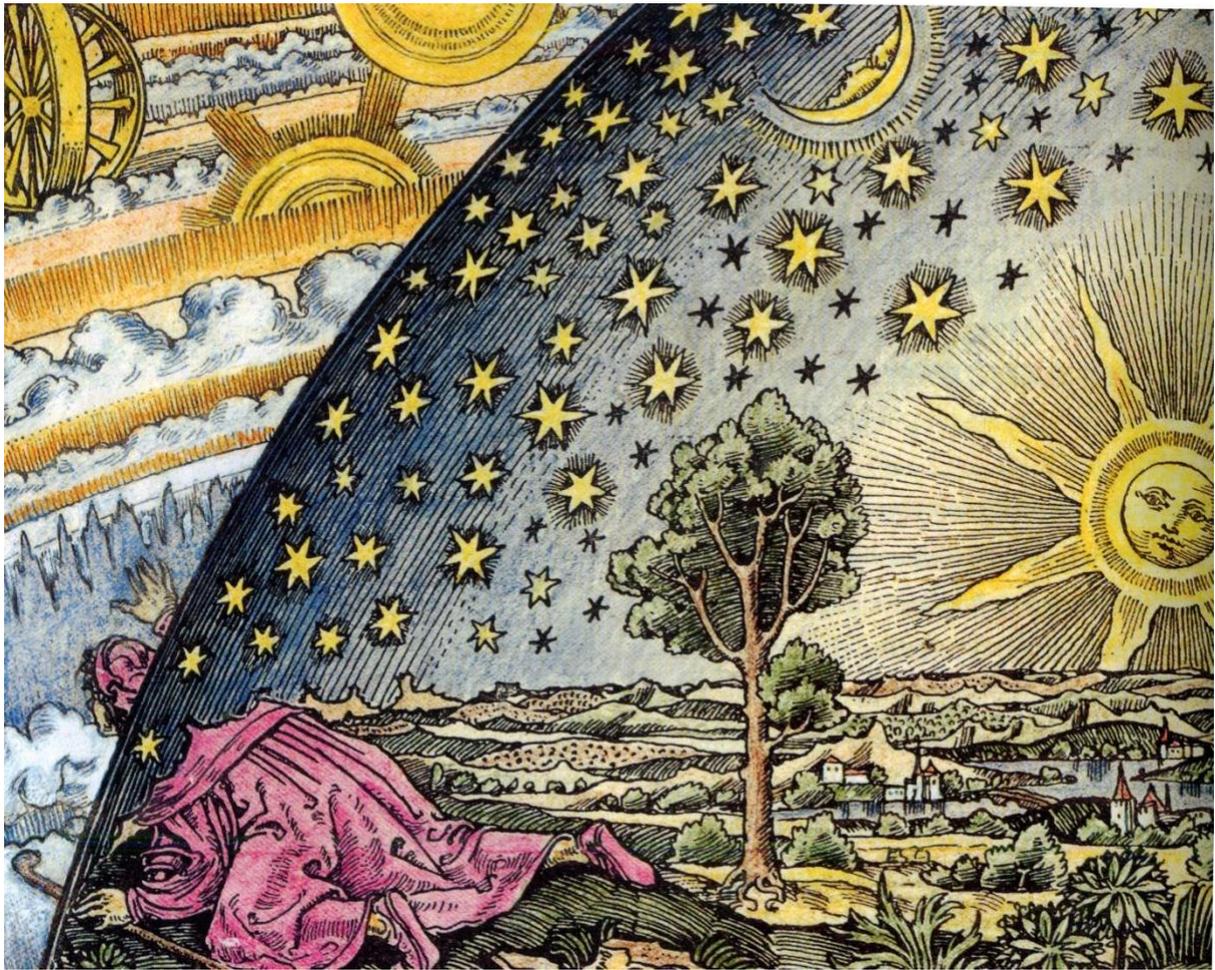


## L'opacité de l'Histoire

Révolution, autonomie et institution dans la pensée politique de Cornelius Castoriadis



« Gravure sur bois de Flammarion » artiste inconnu 1888

Bachelorscriptie Taal- en Cultuurstudies  
Par Jip Zant – 5982464

Sous la direction de Dr. Olivier Sécardin  
Deuxième lectrice : Dr. Michèle Kremers

## Résumé

Selon Cornelius Castoriadis, l'être humain ne sera jamais capable ni de saisir le monde (position philosophique et épistémique) ni même de déterminer précisément son action sur celui-ci (position pragmatique et morale). Du point de vue politique, cela n'implique toutefois pas l'impossibilité d'une société autonome et émancipée du capitalisme. En effet, une telle société, en plus d'être désirable, constitue un absolu en constante réévaluation. Ce mémoire examine donc la tangence qu'incarne la philosophie politique de Castoriadis, à la fois sceptique (si un savoir absolu n'est pas possible) et critique vis-à-vis du déterminisme (si le savoir est à portée de l'homme).

Mots-clés : Cornelius Castoriadis, Marx, révolution, autonomie, institution.

## Table de matières

Introduction.....	4
Chapitre 1 : La révolution .....	9
1.1 Concept général .....	9
1.1.1 L'interconnexion de la théorie et de la praxis.....	9
1.1.2 Désaccord sur le savoir absolu.....	11
1.2 La révolution de l'autonomie.....	12
1.2.1 : La crise actuelle .....	12
1.2.2 : La révolution de l'autonomie.....	13
Conclusion .....	14
Chapitre 2 : autonomie et aliénation .....	16
2.1 Autonomie individuelle .....	16
2.2 Réinterprétation de l'adage de Freud.....	17
2.3 L'autonomie provisoire.....	18
2.4 La dimension sociale de l'autonomie .....	19
2.5 L'hétéronomie instituée .....	19
Conclusion .....	20
Chapitre 3 : L'institution et son symbolisme.....	22
3.1 L'institution.....	22
3.1.1. Définition .....	22
3.1.2. Une conception antifonctionnaliste de l'institution .....	22
3.1.2. L'institution comme outil dans le projet révolutionnaire .....	23
3.2 Le symbolisme institutionnel.....	24
3.2.1 : Le rapport signifiant-signifié .....	24
3.2.2. La relation arbitraire du signifiant-signifié .....	27
3.2.3. L'opacité du symbolisme .....	27
3.2.4 : L'approche révolutionnaire du symbolisme institutionnel .....	28
Conclusion .....	28
Conclusion .....	29
Bibliographie.....	29

## Introduction

« Faire, faire un livre, un enfant, une révolution, faire tout court, c'est se projeter dans une situation à venir qui s'ouvre de tous les côtés vers l'inconnu, que l'on ne peut donc pas posséder d'avance en pensée mais que l'on doit obligatoirement supposer comme définie pour ce qui importe quant aux décisions actuelles. » (Castoriadis 1975, 130)

Cette citation du philosophe Cornelius Castoriadis décrit le processus d'un projet qui se développe à partir de circonstances externes inconnues à l'avance. En un sens, ce mémoire est un exemple d'un tel « projet » : le plan du début s'est modifié et pour ainsi dire concrétisé au cours de l'écriture, ouvert de « tous les côtés vers l'inconnu ». La première intention de ce mémoire fut d'étudier la critique du capitalisme dans la théorie critique/philosophie française contemporaine. C'est finalement Cornelius Castoriadis, philosophe et économiste grec, installé en France après ses études (Courtin 2014, 90 et Agora 1990, 4) qui est devenu le sujet principal de ce mémoire, en particulier en étudiant son essai *L'institution imaginaire de la société* (1975). Dans ce projet de mémoire, je me suis surtout concentré sur la première partie de ce livre, intitulé « *Marxisme et théorie révolutionnaire* ». Cette première partie a été publiée en 1964-1965 (dix ans avant la publication du reste du livre en 1975) dans la revue *Socialisme et Barbarie* (n°36 à 40) qui a d'ailleurs été fondée par Castoriadis et ses amis (Dardenne 1981, 133), trois ans après son déménagement de Grèce en France pour mener à bien son Doctorat (Courtin 2014, 90 et Agora 1990, 4). Bien que cette critique communiste de Castoriadis soit publiée à partir de 1964 et même avant, c'est seulement après les années 70 que la notoriété de Castoriadis s'impose progressivement en France (Khilnani 1993, 130). Cependant, jusqu'à aujourd'hui encore, l'œuvre entière de cet auteur reste relativement ignorée par le monde académique, aussi bien français qu'europpéen (Khilnani 1993, 130 ; Dosse 2014, introduction). Ainsi, Castoriadis n'est ni édité ni traduit aux Pays-Bas. D'où l'intérêt particulier, pour nous, d'étudier *l'opus magnum* de cet auteur relativement peu étudié et peu commenté.

Dans la première partie de *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis critique le projet révolutionnaire de Marx en actualisant la question centrale de sa philosophie politique : comment résoudre les problèmes de la société actuelle ? Comment résoudre l'aliénation de la société moderne ? Comment fonder une société plus juste ? Comme Marx, Castoriadis critique l'aliénation inhérente à l'organisation sociale de la société qui « demande aux hommes... de

rester passifs » (Castoriadis 1975, 141). Depuis ce diagnostic, Castoriadis va chercher les moyens de rendre effective l'autonomisation de la société. Il écrit :

ce que je veux... c'est que la loi ne me soit pas simplement donnée, mais que je me la donne en même temps à moi-même... Ce que je veux c'est que la société cesse enfin d'être une famille... qu'elle acquière sa dimension propre de société, de réseau de rapports entre adultes *autonomes*. (Castoriadis 1975, 139, voir aussi chapitre 1).

Or, selon le philosophe, cette transformation est conditionnée par la transformation des institutions aliénantes en institutions autonomes (Castoriadis 1975, 188 ; voir aussi chapitre 3). Comment promouvoir une telle autonomie consentie (une action sur elle-même) et fondée entre adultes eux-mêmes autonomes ? Comment faire advenir une auto-institution dans ces conditions ? L'approche de Castoriadis a ceci d'intéressante que selon lui, c'est par « l'imaginaire » que cette transformation des institutions peut avoir lieu, d'où d'ailleurs aussi le titre de son essai, *L'institution imaginaire de la société*. Contrairement à la solution marxiste et aux réponses de la sociologie critique (Bourdieu) ou pragmatique (Boltanski), Castoriadis introduit l'imaginaire au cœur même du processus révolutionnaire et du développement institutionnel.

Dans la première partie de *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis accuse Marx de nourrir une vision trop déterministe du monde dans sa solution marxiste (Dardenne 1981, 133-137). Selon lui, l'homme n'est pas un être déterminé, mais un être autonome ayant la capacité de transformer les institutions aliénantes en institutions autonomes. En revanche, contrairement à Marx qui pense le changement « une fois pour toutes » (Dardenne 1981, 138), la métamorphose des institutions n'est jamais achevée chez Castoriadis. D'ailleurs Castoriadis reproche également à Marx de penser une révolution de façon trop universelle et prétendument capable de résoudre toute forme d'aliénation dans toutes les sociétés et dans toutes les époques : pour Castoriadis, cette conception du progrès historique est erronée. Selon lui, la révolution socialiste n'est jamais qu'une solution provisoire et seulement capable de répondre à certains problèmes ou défis spécifiques posés à un certain moment donné pour une certaine société (Castoriadis 1975, 113 ; voir aussi chapitre 1). Contrairement à Marx, Castoriadis tient donc une position plutôt sceptique à partir de notre accès à un savoir exhaustif du monde.

Cette position sceptique de Castoriadis, et les implications sur son projet révolutionnaire occupera une place centrale dans ce mémoire. En effet, nous explorerons les limites du scepticisme et de l'anti-déterminisme de Castoriadis dans son projet révolutionnaire. Notre question de recherche sera donc la suivante : à quel point le monde et l'Histoire sont-ils saisissables selon Castoriadis ? Autrement dit, quel projet politique est-il possible de réaliser dans un monde en perpétuelle évolution ? Afin de répondre à cette question, nous nous concentrerons surtout sur la première partie du livre, qui parle de la critique sceptique de Castoriadis au sujet du déterminisme de Marx (Dardenne 1981, 133-137). Afin de structurer notre discours, les trois notions cardinales de cette partie du livre à savoir la révolution, l'autonomie et l'institution seront au cœur des trois chapitres respectifs de ce mémoire.

Qu'est-ce que la révolution ? Est-ce un savoir théorique ou pratique ? Quelque chose de définitif ou de changeable ? sont quelques-unes des questions que la première partie du premier chapitre aborde. Cette partie est consacrée à une comparaison entre les théories de la révolution chez Marx et Castoriadis. On verra que Marx et Castoriadis la conçoivent tous deux comme appartenant à la fois à la théorie et à la pratique. Cependant, le scepticisme de Castoriadis semble quelque peu s'opposer au déterminisme de Marx : selon le premier, la révolution ne peut être qu'un projet provisoire et changeant, tandis que Marx pense une révolution universelle et définitive. Dans le cadre de sa philosophie politique, Castoriadis essaye de penser la notion d'autonomie comme clé de voute de la révolution. Mais qu'entend-t-il au juste par autonomie ? Et comment se rapporte-t-elle à son pendant qui serait l'aliénation ou l'hétéronomie ? Le deuxième chapitre de notre recherche montre comment Castoriadis aborde cette notion d'autonomie depuis la psychanalyse de Freud. À partir du célèbre adage de Freud : « *Wo Es war, soll Ich werden* » traduit comme suit : « Ou était Ça, Je dois devenir », Castoriadis formalise sa conception de l'autonomie individuelle et c'est à partir de cette autonomie individuelle qu'il élabore sa conception de l'autonomie sociétale ou collective. Comment atteindre et prétendre pour une société à cette autonomie collective ? Cette autonomisation de la société est dépendante d'une pensée des institutions. C'est dans le troisième chapitre qu'on abordera cette notion importante dans la philosophie de Castoriadis.

Bien que *L'institution imaginaire de la société* ait été publié il y a plus de cinquante ans, la critique du capitalisme reste plus que jamais pertinente, tant du point de vue social, politique, économique, écologique. La crise écologique actuelle impliquée par le capitalisme semble poser comme une limite à l'expansion infinie du capitalisme dans un monde aux ressources finies. Le peu d'audience des thèses de Castoriadis invite aussi à relire le travail de ce philosophe et psychanalyste qui bien que longtemps ignoré par le monde académique

(Khilnani 1993, 130 ; Dosse 2014, introduction) se présente lui-même aujourd'hui comme une ressource critique importante pour penser le monde contemporain.



Peinture à l'huile, 260 × 325 cm, Paris, Musée du Louvre.

Une visualisation de la révolution par Eugène Delacroix (1830) dans « *La Liberté guidant le peuple* ».

## Chapitre 1 : La révolution

Qu'est-ce que la révolution ? Est-ce un projet théorique ou pratique ? Un acte définitif ou un processus ? Dans ce chapitre on parlera de la conception de la révolution de Castoriadis. Le paragraphe 1.1 abordera la révolution en tant que concept général ; le paragraphe 1.2 abordera plus spécifiquement le concept de révolution proposée par Castoriadis, lequel serait apte à résoudre les problèmes de la société actuelle selon son auteur.

### 1.1 Concept général

#### 1.1.1 L'interconnexion de la théorie et de la praxis

Selon Castoriadis, la révolution n'est ni un projet complètement théorique, ni un projet pratique. Il affirme ingénument que la révolution n'est pas simplement une « théorie » ou une « pratique » mais qu'elle est à la fois un « savoir » et un « faire » (Castoriadis 1975, 111). Castoriadis décrit significativement le projet révolutionnaire comme une technique, acte ou action dont l'objet ou le résultat est un savoir, mais dont le processus est un faire : « La théorie comme telle est un faire, la tentative toujours incertaine de réaliser le projet d'une élucidation du monde » (Castoriadis 1975, 110). Il ne s'agit pas simplement de renverser un certain ordre et de proposer un nouveau modèle de société mais bien « d'élucider le monde » : le concept de révolution, chez Castoriadis, porte donc une certaine ambition épistémique, au sens le plus large. Cependant, cet enthousiasme est modéré par le fait que cette « élucidation » sera toujours approximativement rationnelle, « parce qu'un savoir exhaustif ne peut pas exister » (Castoriadis 1975, 107). En effet, « une révolution consciente [théorique] présupposerait le savoir absolu » (Castoriadis 1975, 106). En ce sens, toute « révolution » est et restera d'abord un projet inachevé.

Le fait qu'un savoir exhaustif ou absolu ne peut pas exister implique donc que la révolution ne s'appuie que sur un savoir provisoire qui « émerge constamment de l'activité elle-même » (Castoriadis 1975, 113). C'est à cause du monde changeant que la théorie change elle-même : « la praxis elle-même fait surgir constamment un nouveau savoir » (Castoriadis 1975, 113). Pourtant, ce n'est pas seulement le monde qui change la théorie, mais aussi la théorie qui change le monde. Castoriadis parle d'un « conditionnement réciproque » entre théorie et pratique (Castoriadis 1975, 113). Pour élucider cette relation réciproque entre théorie et praxis, Castoriadis propose une analogie fondée sur la relation entre l'éducateur et l'enfant, entre le poète et son poète :

[le] sujet lui-même est constamment transformé à partir de cette expérience ou il est engagé et qu'il fait mais qui le fait aussi. « Les pédagogues sont éduqués », « le poème fait son poète ». Et il va de soi qu'il en résulte une modification continue, dans le fond et dans la forme, du rapport entre un sujet et un objet qui ne peuvent pas être définis une fois pour toutes. (Castoriadis 1975, 114)

Autant l'image du pédagogue éduqué est simple à comprendre, autant celle du poème faisant son poète semble plus obscure. Qu'importe, on retient ici une chose, qui vaut aussi bien pour la théorie que pour la praxis : comme l'enfant et son éducateur ou le poème et son poète, théorie et praxis s'influencent mutuellement selon la ligne d'une « modification continue ».

Selon le psychiatre Gerassimos Stephanatos c'est par cette conditionnement réciproque ou modification mutuelle entre théorie et pratique que Castoriadis fait éclater la distinction Aristotelienne entre *praxis* et *poiésis* (Stephanatos 2013, 183). Cette distinction de l'Antiquité distingue les activités intrinsèques ou pratiques des activités instrumentales ou poïétiques. En effet, Castoriadis refuse de suivre cette distinction puisqu'il conçoit la politique, la pédagogie et la psychanalyse comme des activités « pratico-poïétiques » contenant un composant à la fois pratique et poïétique (Stephanatos 2013, 184). Le composant pratique de ces activités se manifesterait dans la coïncidence de la fin et du moyen de l'autonomisation. Le composant poïétique se manifesterait dans l'aspect créatrice de ces activités sous forme d'une transformation de son objet.

Selon le philosophe Etienne Balibar, Marx aussi a unifié cette ancienne distinction entre praxis et poiésis (Balibar 2017, 42). En effet, son nouveau matérialisme concernerait une coïncidence de la poiésis et de la praxis. Selon Balibar, Marx pose avec son nouveau matérialisme : « la thèse révolutionnaire selon laquelle la praxis passe constamment dans la poiésis, et réciproquement » (Balibar 2014, Balibar 2017, 42). Selon cette thèse, chaque activité concerne à la fois une transformation matérielle (poiésis), et une transformation du Soi (praxis) (Balibar 2017, 42). La sociologue Geneviève Gendreau et le philosophe Thibault Tranchant affirment qu'il ne faut donc pas concevoir la rupture de Castoriadis avec Marx comme une rupture avec la philosophie de la praxis (Gendreau & Tranchant 2019, 4). En effet, nous avons vu que concernant la philosophie de la praxis, Marx et Castoriadis se rejoignent dans leur affirmation qu'il la révolution concerne une activité pratico-poïétique.

### 1.1.2 Désaccord sur le savoir absolu

La différence entre Castoriadis et Marx tient surtout au fait que Marx présuppose un savoir absolu quand Castoriadis avoue qu'un tel savoir est inaccessible : « Dire que nous possédons enfin le secret de l'histoire passée et présente (et même, jusqu'à un certain point, à venir) n'est pas moins absurde que dire que nous possédons enfin le secret de la nature » (Castoriadis 1975, 48). Castoriadis adopte une position plus modeste en avouant ne pas être certain que sa solution révolutionnaire soit une solution effective puisqu'elle demanderait un « savoir exhaustif » du monde qui selon Castoriadis « ne peut pas exister » (Castoriadis 1975, 107). Sa position est donc celle d'un certain réalisme sceptique. Castoriadis aménage une position prudente ou sceptique qui avance que la vérité générale est inatteignable (Grand Robert 2020). Ce scepticisme concernant l'inaccessibilité de la vérité générale est d'ailleurs indiqué à plusieurs reprises : « [la révolution] s'appuie sur un savoir, mais celui est toujours fragmentaire et provisoire » (Castoriadis 1975, 113 ; en ce qui concerne son « scepticisme », voir aussi page 107 et page 133). En ce sens, ce scepticisme de Castoriadis s'oppose au déterminisme de Marx qui soutient une solution universelle applicable à toutes les époques et pour tous les peuples (Castoriadis 1975, 48).

C'est à partir de cette position sceptique que découle le statut provisoire de la révolution – jamais définitive donc jamais achevée, radicalement dépendante d'un savoir disponible lui-même en constant changement. Si la théorie de la révolution est indissociable de sa praxis, Castoriadis solidarise encore davantage ces deux termes : « (la révolution) émerge constamment de l'activité elle-même » (Castoriadis 1975, 113) mais c'est aussi à partir du monde changeant, que la théorie change aussi : « la praxis elle-même fait surgir constamment un nouveau savoir » (Castoriadis 1975, 113).

Une telle conception de la révolution, on le comprend aisément, critique le déterminisme de Marx pour deux raisons : premièrement, Castoriadis affirme que « le projet révolutionnaire exige de dépasser, voire d'abandonner, [ce] déterminisme classique » parce que le déterminisme réduit la politique à une technique c.à.d. une action purement rationnelle (Coutu 2019, 201 ; Castoriadis 1975, 111).

Exiger que le projet révolutionnaire soit fondé sur une théorie complète, c'est donc en fait assimiler la politique à une technique [activité purement rationnelle], et poser son domaine d'action – l'histoire – comme objet possible d'un savoir fini et exhaustif... Mais la politique n'est ni concrétisation d'un Savoir absolu, ni technique [activité purement

rationnelle], ni volonté aveugle d'on ne sait quoi ; elle appartient à un autre domaine, celui du faire, et à ce mode spécifique du faire qu'est la *praxis*. (Castoriadis 1975, 111)

Deuxièmement, un tel déterminisme historique ignore la créativité humaine qui est responsable de l'imprévisibilité de l'Histoire : « L'Histoire ne peut pas être pensée selon le schéma déterministe... parce qu'elle est le domaine de la *création* » (Castoriadis 1975, 65). L'être vivant « peut donner des réponses nouvelles à des situations nouvelles », mais surtout « parce qu'il peut donner des réponses nouvelles aux mêmes situations ou créer de nouvelles situations » (Castoriadis 1975, 65).

## 1.2 La révolution de l'autonomie

### 1.2.1 : La crise actuelle

Quel serait le contenu d'une révolution contemporaine ? Selon Castoriadis, une révolution améliorerait la capacité de la société de faire face à ses propres problèmes » (Castoriadis 1975, 134). Selon lui, le problème de la société actuelle serait que les hommes ne sont pas conçus comme des acteurs autonomes qui peuvent décider d'eux-mêmes par eux-mêmes. Leur autonomie est une illusion : la loi n'est pas décidée *par* les individus mais imposée *aux* individus : « la Loi vous est donnée sans rien, sans plus, sans discussion possible » (Castoriadis 1975, 139). Plus généralement, selon Castoriadis, la société actuelle conçoit les hommes « comme des choses » traitées « à partir de leurs réactions supposées connues » (Castoriadis 1975, 115). Comme Castoriadis, Marx parle d'une crise du capitalisme qui évoque une « réification » ou une « chosification » des relations sociales : « C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles » (Marx 1867). Castoriadis et Marx font donc la même problématisation des rapports sociaux « chosifiés » dans leurs sociétés actuelles respectives.

Selon Castoriadis cette chosification des relations sociales provient d'une aporie interne au capitalisme : « l'organisation capitaliste se présente, depuis ses débuts, comme dominée par un conflit central ». Ce conflit central serait causé par le fait que les travailleurs sont moins impliqués dans le processus de production que les dirigeants : « Les travailleurs n'acceptent qu'à moitié, n'exécutent pour ainsi dire que d'une seule main les tâches qui leur sont assignées ». Cela provoque un double conflit, à la fois externe entre travailleurs et dirigeants, et interne, au sein de chaque travailleur et de chaque dirigeant. Le conflit interne des travailleurs se produit quand ces derniers « ne peuvent pas participer effectivement à la production et ne

peuvent pas ne pas y participer » (Castoriadis 1975, 119). Un tel conflit interne vient donc du fait que les travailleurs ne sont ni véritablement complètement ignorés ni véritablement impliqués non plus. Pour les dirigeants, le conflit interne consiste aussi dans le fait paradoxal qu'ils ne peuvent pas vraiment inclure ni exclure leurs travailleurs (Castoriadis 1975, 119).

### 1.2.2 : La révolution de l'autonomie

Selon Castoriadis, la révolution devrait motiver une autonomie générale :

Ce que je veux, c'est tout le contraire ... C'est que la Loi ne me soit pas simplement donnée, mais que je me la donne en même temps à moi-même ...  
Ce que je veux c'est que la société cesse enfin d'être une famille, fausse de surcroît jusqu'au grotesque, qu'elle acquière sa dimension propre de société, de réseau de rapports entre adultes *autonomes*. (Castoriadis 1975, 139)

Ce désir de Castoriadis « de rendre autonome » la société par la révolution est un désir manifeste chez Marx aussi. Cependant, leur manière d'atteindre ce but commun est différent. Marx vise la violence étatique - « *öffentliche Gewalt* » (Balibar 2017, 121). Cette violence permettrait d'abolir l'État et permettrait de rendre autonome une société jusqu'alors aliénée (Balibar 2017, 74 et 121). La révolution de Castoriadis au contraire ne comprend pas de violence étatique. Selon lui, la révolution devrait concevoir son objet de la société comme un objet vivante :

Son objet [la société] n'est pas chose inerte dont elle devrait assumer le destin total. Il est lui-même agissant, il possède des tendances, il produit et il s'organise... 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. (Castoriadis 1975, 134)

Castoriadis illustre cet aspect en proposant une comparaison pseudo-vitaliste avec l'éducation d'un enfant et le traitement d'un malade :

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-organisation. (Castoriadis 1975, 134).

Castoriadis sous-entend donc qu'on peut soigner la société seulement en tenant compte de la manière dont cette société se produit et se gouverne. Selon lui, le « médicament » contre les

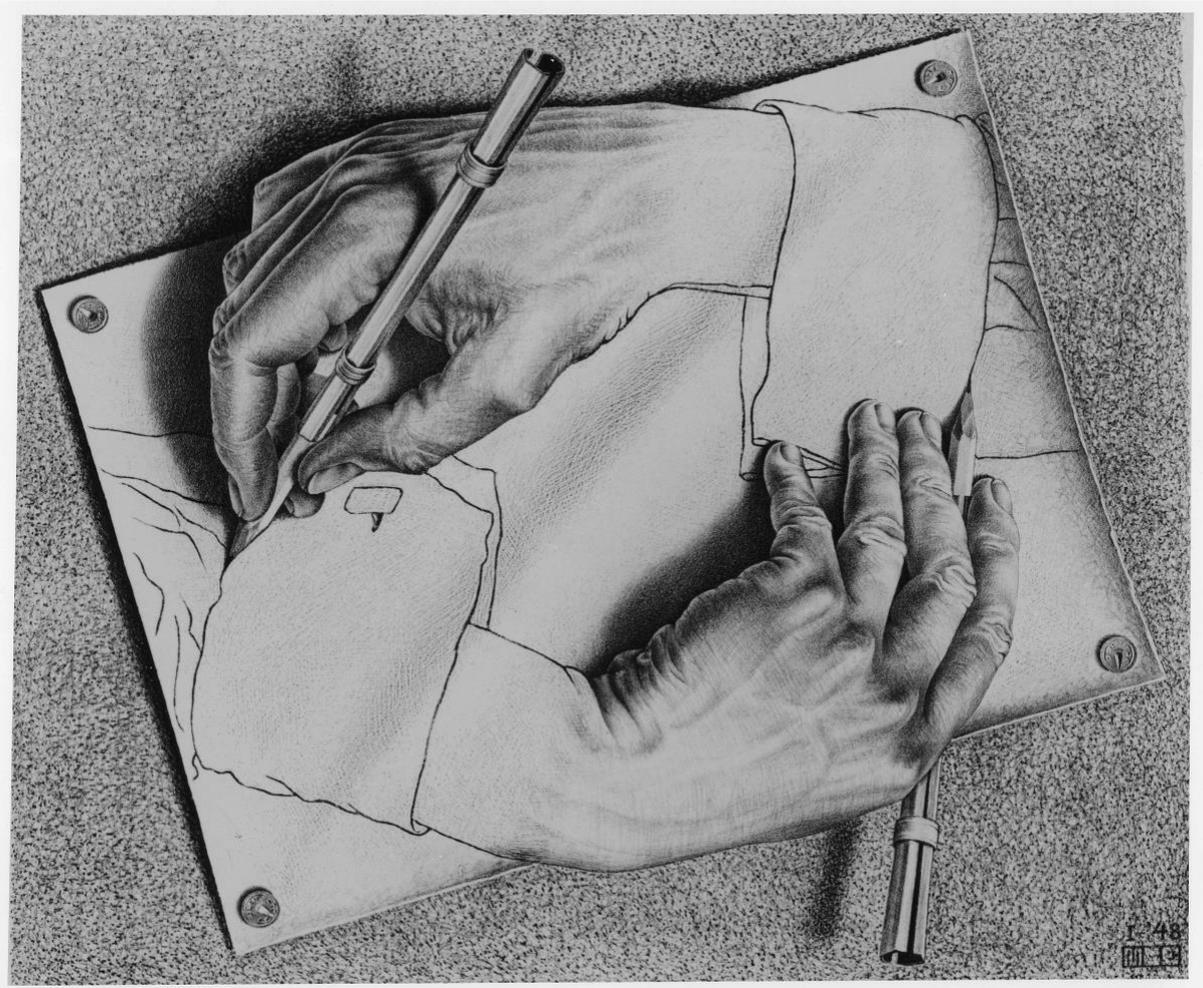
maladies et pour la santé de la société actuelle se trouve dans l'autonomisation de cette société. Il propose donc que le révolutionnaire se focalise sur l'autonomisation de la société, de la même façon que l'éducateur devrait favoriser l'auto-éducation de l'enfant et de la même façon que le médecin devrait favoriser l'auto-guérison de son patient.

Ce concept d'autonomie fera l'objet du chapitre 2 en tant que concept pivot de la philosophie de Castoriadis (considérant qu'on abordera cette notion de plus près dans le deuxième chapitre, nous nous limitons ici à son rapport à la révolution). Selon Castoriadis, l'autonomie de la société et de tous les hommes est à la fois le moyen et la fin de la révolution :

[la révolution] se donne comme objet l'organisation et l'orientation de la société en vue de l'autonomie de tous et reconnaît que celle-ci présuppose une transformation radicale de la société qui ne sera, à son tour, possible que par le déploiement de l'activité autonome des hommes. (Castoriadis 1975, 115)

## Conclusion

Comme Marx, Castoriadis conçoit la révolution comme un projet à la fois théorique et pratique ou pratico-poïétique. Selon Castoriadis, ce double fondement de la révolution provient de l'interconnexion ou du conditionnement réciproque de la théorie et de la pratique. Contrairement à Marx, Castoriadis tient une position sceptique, affirmant que le savoir absolu n'est jamais accessible et dépend toujours de la pratique en constante évolution. C'est cette inaccessibilité du savoir absolu qui fait de la révolution un projet toujours provisoire. Si la révolution est nécessaire, c'est que justement le capitalisme empêche l'auto-institution des hommes.



Lithographie 39,2 cm x 44,3 cm © erven Maurits Cornelis Escher.

Une visualisation de l'autonomie par Maurits Cornelius Escher (1948) dans « *Drawing Hands* ».

## Chapitre 2 : autonomie et aliénation

Qu'est-ce que l'autonomie ? Et quelle est sa place dans le projet révolutionnaire de Castoriadis ? Dans ce chapitre on abordera cette notion qui vient du mot grec ancien « *αὐτονομία* » signifiant être gouverné par ses propres lois (autos = soi, et nomos = loi) (Adams 2014, 1) ou « la législation ou la régulation par soi-même » (Castoriadis 1975, 151). Cette législation ou régulation par soi-même peut concerner un individu mais aussi un peuple. Castoriadis formalise sa conception de l'autonomie à partir de l'autonomie individuelle (cf. les sections 2.1, 2.2 et 2.3) qu'il utilise ensuite pour expliquer sa conception de l'autonomie sociale c'est-à-dire la construction d'une société autonome (cf. section 2.4). À l'autonomie (supposée) s'oppose l'hétéronomie venant du grec « *ετερονομία* » signifiant être gouverné par la loi de quelqu'un d'autre (etero = autre et nomos = loi) ou « la législation ou la régulation par un autre » (Castoriadis 1975, 151). Comme l'autonomie, l'hétéronomie aussi comprend une dimension individuelle et sociale. Cette hétéronomie sociale se manifeste en particulier dans des institutions aliénantes (cf. section 2.5).

### 2.1 Autonomie individuelle

Dans sa définition de l'autonomie individuelle, Castoriadis s'appuie sur la théorie psychanalytique de Freud. Il illustre sa conception de l'autonomie par sa propre interprétation du fameux adage de Freud affirmant : « *Wo Es war, soll Ich werden* » signifiant : « Ou était Ça, Je dois devenir » (Castoriadis 1975, 150). La signification originelle de cet adage abstrait est que la conscience devrait remplacer les pulsions et les instincts, le « Es » ou le « Ça » représentant les pulsions, les instincts et l'inconscient, et le « Ich » ou le « Je » représentant la conscience et la volonté (Castoriadis 1975, 150). Cependant, Castoriadis reformule la signification de cet adage sur la base de son inversion affirmant : « *Wo Ich bin, soll Es auftauchen* » signifiant « Ou Je suis, Ça doit surgir » (Castoriadis 1975, 155). Cette inversion de l'adage freudien implique une distinction beaucoup moins radicale entre conscient et inconscient que celle de Freud, au profit d'une *considération* de l'inconscient par le conscient (Castoriadis 1975, 155). En effet, le conscient et l'inconscient ne sont pas strictement séparables selon Castoriadis. Aussi il affirme que le discours de l'Autre n'est jamais supprimable du sujet puisque c'est « un discours étranger qui est en moi et me domine : parle *par* moi » (Castoriadis 1975, 152). Par conséquent, le remplacement Freudien ne sera pas possible puisque l'objet, l'Autre ou l'inconscient a un rôle déterminant dans l'activité du sujet :

« jamais mon discours ne sera intégralement mien » parce que l'activité du sujet est toujours « codéterminé par ce qu'elle se donne comme objet » (Castoriadis 1975, 156). Une suppression totale de l'inconscient et de ses désirs n'est donc ni possible ni désirable selon Castoriadis. Au contraire, un sujet autonome serait un individu qui accepterait son inconscient et ses désirs : « le désir, les pulsions... c'est moi aussi » (Castoriadis 1975, 155). Selon Castoriadis, une personne autonome correspond à un individu qui accepte à la fois sa volonté consciente et son désir provenant de son inconscient : « Un sujet autonome est celui qui se sait fondé à conclure : cela est bien vrai [conscient] et cela est bien mon désir [inconscient] » (Castoriadis 1975, 155).

Le sujet et l'objet (ou le conscient et l'inconscient) sont donc si fortement liés que Castoriadis parle d'une « inhérence réciproque » entre les deux. Selon lui, cette inhérence s'exprime dans le conscient du sujet qui est formé par l'environnement et par le passé du sujet : « un regard dans lequel il n'y a pas déjà du regardé ne peut rien voir ; une pensée dans laquelle il n'y a pas déjà du pensé ne peut rien penser » (Castoriadis 1975, 156). En effet, c'est à partir de ce regard et de ses pensées antérieures que la vue et les pensées se composent. L'histoire et l'environnement d'une personne fonctionneraient donc comme *support* de son autonomie puisque c'est seulement à partir de l'Autre qu'un individu peut construire sa voix autonome : « Ce n'est que par le monde que l'on peut penser le monde ». Dans une pensée, « il y a toujours l'autre et les autres, directement et indirectement » (Castoriadis 1975, 157).

En un sens, si l'on peut se permettre cette illustration personnelle, cette inhérence réciproque entre sujet et objet est illustrée par la lithographie de Maurits Cornelius Escher intitulée « *Drawing hands* » (voir page 15). L'image montre deux mains qui doivent leur vie à la création dessinée de l'autre main. L'inhérence réciproque entre sujet et objet se révèle par la dépendance réciproque des deux mains affichées. Bien que chacune des mains soit autonome et libre dans leur mouvement, chacune doit aussi son existence à la création de l'autre. Chaque main est donc comme le sujet, conscient et autonome, mais codéterminé par son objet sous la forme de « l'autre main ».

## 2.2 Réinterprétation de l'adage de Freud

Il faut cependant remarquer que Castoriadis ne spécifie pas toujours clairement qu'il est en train de réinterpréter l'adage de Freud, au lieu de suivre l'intention de Freud lui-même. Au lieu de spécifier l'intention de ce dernier, il commence par une « fausse » conception de l'adage freudien qu'il rejette et résout tout à la fois en proposant l'interprétation suivante : « Mon discours doit prendre la place du discours de l'autre... si l'adage de Freud, sous cette

interprétation, était pris absolument, il proposerait un objectif inaccessible. Jamais mon discours ne sera intégralement mien au sens défini plus haut. » (Castoriadis 1975, 154). En rejetant la première interprétation, sans spécifier qu'il s'agit bien ou non de la thèse freudienne, Castoriadis joue fin et fait apparaître son interprétation comme la seule interprétation plausible, sans indiquer dans quelle mesure sa propre interprétation diffère de celle de Freud.

Le philosophe allemand Theofanis Tassis confirme que Castoriadis critique Freud sans l'admettre. Dans sa thèse de Doctorat sur Castoriadis, il compare le rapport de Castoriadis à Freud avec le rapport de Castoriadis à Marx. Selon Tassis, Castoriadis critique et s'appuie sur Freud, de la même manière qu'il critique et s'appuie sur Marx. La seule différence est que contrairement à sa critique Marxiste, Castoriadis ne formule pas explicitement sa critique à l'égard de Freud (Tassis 2007, 30 ; Tassis 2013, 237-238). La critique freudienne de Castoriadis correspondrait surtout, selon Tassis, à une intention de politisation de la psychanalyse, considération politique qui n'appartient ni au cadre de référence freudien ni à son intention (Tassis 2013, 238). Selon Tassis, c'est donc l'application de la psychanalyse à la sphère politique qui sous-tend l'intention critique masquée du rapport de Castoriadis à Freud.

### 2.3 L'autonomie provisoire

L'interprétation de Castoriadis de l'adage freudien ressemble un peu à sa conception de la révolution en ce qui concerne le statut provisoire de l'identité. En effet, celui-ci propose de concevoir la maxime freudienne de la même façon qu'il conçoit le projet révolutionnaire, c'est-à-dire comme « renvoyant non pas à un état achevé, mais à une situation active » qui ne cesse de se transformer (Castoriadis 1975, 154). C'est pourquoi il affirme que la considération de l'inconscient par le conscient est un processus interminable. N'est-ce pas justement le cœur de la formalisation révolutionnaire que l'on retrouve ici ? Une personne autonome devrait toujours reconsidérer son Je à partir des circonstances changeantes et des objets différents qu'il rencontre. Un tel individu « n'arrête pas son mouvement de reprise de ce qui était acquis, qui est capable de dévoiler ses phantasmes et ne se laisse pas finalement dominer par eux » (Castoriadis 1975, 154). Afin de devenir autonome, les deux composantes de l'individu (le conscient et l'inconscient) devront donc être acceptés en même temps et sans plus tarder, de sorte qu'à partir de l'inconscient, de l'objet et du regard de l'Autre on puisse considérer le conscient et l'ensemble des opinions autonomes.

L'autoréflexion fonctionnerait ainsi comme condition préalable au maintien de l'autonomie (Adams 2014, 6). Car c'est le processus de toujours « regarder, objectiver, mettre à distance,

détacher et finalement transformer le discours de l'autre en discours du sujet » (Castoriadis 1975, 155) qui témoigne de la capacité réflexive. Par conséquent, l'autonomie individuelle est donc un processus pour lequel il faut toujours continuer à travailler et qui risque de se décomposer si on ne le maintient pas : « Le Je de l'autonomie n'est pas Soi absolu... il est l'instance active et lucide qui réorganise constamment les contenus en s'aidant de ces mêmes contenus » (Castoriadis 1975, 158). En ce sens aussi, l'autonomie est inachevable selon justement « l'inhérence réciproque » entre le Je et le Ça, le Ich et le Es, entre sujet et objet, entre conscient et inconscient : « la vérité propre du sujet est toujours participation à une vérité qui le dépasse, qui s'enracine et l'enracine finalement dans la société et dans l'histoire, lors même que le sujet réalise son autonomie » (Castoriadis 1975, 158). À cause (ou à partir) de cette détermination changeante de l'autonomie qui est l'histoire, l'autonomie reste donc un projet interminable et inachevable, mais toujours actualisable.

#### 2.4 La dimension sociale de l'autonomie

C'est à partir de sa conception de l'autonomie individuelle basée sur la psychanalyse de Freud que Castoriadis dérive sa conception de l'autonomie sociale. Castoriadis voit l'autonomie non seulement comme un processus individuel mais aussi comme un problème social puisque l'autre fait partie de l'inconscient du sujet autonome : « l'autonomie n'est pas l'élimination pure et simple du discours de l'autre mais élaboration de ce discours, ou l'autre n'est pas matériau indifférent mais compte pour le contenu de ce qu'il dit » (Castoriadis 1975, 159). « Compter pour le contenu de ce qu'il dit » : magnifique expression de la considération portée à l'autre dans sa dimension d'« intersubjectivité » pour laquelle il faut « se dépenser sans compter » : « le problème avec l'autonomie est que le sujet rencontre en lui-même un sens qui n'est pas sien et qu'il a à le transformer en l'utilisant » (Castoriadis 1975, 159).

#### 2.5 L'hétéronomie instituée

À l'autonomie collective ou sociale, s'oppose l'hétéronomie instituée : « la législation ou la régulation par un autre » (Castoriadis 1975, 151). Castoriadis parle d'une hétéronomie *instituée*, puisque cette régulation par un autre serait « lourdement conditionnée par les institutions » (Castoriadis 1975, 163). Selon Castoriadis, ce conditionnement des institutions causerait une double aliénation. D'un côté, les institutions sont aliénantes en évoquant « une division antagonique de la société » entre prolétaires et capitalistes. De l'autre côté, les institutions sont aliénantes à cause de leur dysfonctionnement : « l'institution une fois posée

semble s'autonomiser... qu'elle dépasse, dans sa survie et dans ses effets, sa fonction, ses fins et ses « raisons d'être » » (Castoriadis 1975, 164). Cette aggravation du dysfonctionnement des institutions irrite le sens premier du bien commun : « ce qui pouvait être vu au départ comme un ensemble d'institutions au service de la société devient une société au service des institutions » (Castoriadis 1975, 164). La double hétéronomie instituée provient à la fois de la division de la société et du dysfonctionnement des institutions.

Afin de résoudre cette hétéronomie institutionnelle, les communistes proposent l'abolition de toute institution dit Castoriadis (1975, 166). Cela n'est toutefois pas la solution que Castoriadis propose. Au contraire, il critique leur « rêverie incohérente » d'une société communiste transparente « ou les désirs de tous s'accorderaient spontanément... une société qui découvrirait, formulerait et réaliserait sa volonté collective sans passer par des institutions, ou les institutions ne feraient jamais problème » (Castoriadis 1975, 166). Contrairement aux communistes, Castoriadis pense qu'une société ne sera jamais dépourvu de tout conflit et de « toute opacité », de même qu'elle ne sera jamais transparente parce que « les individus qui la composent ne seront jamais transparents à eux-mêmes » puisqu'ils ne peuvent pas éliminer leur inconscient et qu'il y aura toujours une certaine distance entre le Soi et l'Autre (Castoriadis 1975, 166). À cause de cette opacité provoquée par le décalage entre Soi et l'autre, la société autonome n'est pas une société anarchiste : toute société a toujours besoin d'institutions comme autant de médiateurs capables de promouvoir l'autonomie collective. La fonction des institutions sera de maximiser la transparence et l'autonomie.

## Conclusion

C'est sur l'inversion de l'adage de Freud « *Wo Ich bin, soll Es auftauchen* » que Castoriadis élabore sa conception de l'autonomie. En politisant l'adage originel freudien, sans même indiquer qu'il s'agit d'une extrapolation ou d'une réinterprétation de Freud, Castoriadis est malin. Le scepticisme de Castoriadis se montre dans le statut provisoire qu'il donne à l'autonomie qui s'explique par l'impossibilité de se distancier complètement de l'influence de l'autre. Chez lui, l'autonomie doit sa dimension sociale à l'intersubjectivité déterminant l'inconscient du sujet. À l'autonomie sociale s'oppose l'hétéronomie instituée qui se présente tant dans la division de la société que dans le dysfonctionnement des institutions. Comment alors, dans ces conditions, pourrait-on éviter une telle hétéronomie instituée pour atteindre une certaine autonomie sociale autant désirée qu'inachevable ? La réponse à cette question se trouve dans le symbolisme institutionnel, abordé dans le prochain chapitre.



Peinture à l'huile (60 x 81cm) © Charly Herscovici/ARS

Une visualisation du symbolisme par René Magritte dans « *La Trahison des images* ».

## Chapitre 3 : L'institution et son symbolisme

Quelle est le rôle de l'institution dans le projet révolutionnaire en vue de l'autonomisation de la société ? Dans ce chapitre on abordera cette notion clé de *L'institution imaginaire de la société*. Faute d'une définition propre de l'institution formulée par Castoriadis, la première partie de ce chapitre sur l'institution commencera par deux définitions secondaires (3.1.1.). Ensuite, on abordera la conception antifonctionnaliste de l'institution (3.1.2) pour conclure sur son rôle dans le projet révolutionnaire de Castoriadis (3.1.3). Dans la deuxième partie consacrée au symbolisme institutionnel, on abordera le rapport signifiant-signifié qui sera expliqué à l'aide de deux tableaux de René Magritte (3.2.1). La relation arbitraire de ce rapport sera expliquée par la dimension logique et imaginaire du symbolique (3.2.2). Ensuite, on verra que l'aspect historique expliquera l'opacité du symbolique (3.2.3). Cette opacité n'enlève pas l'utilité du symbolisme institutionnel dans le projet révolutionnaire (3.2.4.).

### 3.1 L'institution

#### 3.1.1. Définition

Le mot institution vient du verbe latin *instituere* signifiant entre autres établir, fonder, régler et organiser (Dictionnaire Gaffiot latin-français, 2020). Considérant que Castoriadis ne définit pas *stricto sensu* la notion d'institution, plusieurs chercheurs ont tenté de formuler une définition de l'institution selon Castoriadis. Le sociologue Islandais Johan Pall Arnason et les économistes Christian Bessy et Olivier Favereau soulignent l'aspect social que Castoriadis attribue à l'institution. Selon Arnason (2014, 102), Castoriadis conçoit l'institution dans son *opus magnum* comme une entité régulatrice des interrelations social. Selon les Bessy et Favereau (2003, 120), Castoriadis conçoit l'institution comme un « réseau symbolique, socialement sanctionné, combinant une composante fonctionnelle et une composante imaginaire ». On abordera cette distinction entre la composante fonctionnelle et la composante imaginaire de l'institution dans la section 3.2.2.

#### 3.1.2. Une conception antifonctionnaliste de l'institution

La conception de l'institution de Castoriadis s'oppose à la conception fonctionnaliste pour laquelle les institutions sont un ensemble de règles tendant vers une fin, exerçant seulement leur fonction attribuée (Castoriadis 1975, 173). Castoriadis conteste cette appréhension parce qu'elle ne pose pas la question normative des besoins réels d'une société ni ne permet de

comprendre comment les institutions peuvent répondre à ces besoins : « Nous contestons la vue fonctionnaliste, surtout, à cause du vide qu'elle présente là où devrait être pour elle le point central : quels sont les besoins réels d'une société que les institutions sont supposées n'être là que pour servir ? » (Castoriadis 1975, 173). En ne demandant pas comment les institutions pourraient et devraient servir la société, la conception fonctionnaliste des institutions ne permet pas de comprendre l'autonomisation de la société par les institutions.

Selon les sociologues Allemands Hans Joas et Wolfgang Knöbl, une autre raison pour laquelle Castoriadis conteste la conception fonctionnaliste de l'institution vient du fait que celle-ci ignore sciemment la dimension symbolique et la créativité à l'œuvre au cœur des institutions. Un tel symbolisme est ignoré par les fonctionnalistes puisqu'il ne fait pas partie de la fonction de l'institution à proprement parler. Cette ignorance du symbolisme entraîne automatiquement une ignorance de la créativité humaine qui se manifeste continuellement dans le symbolisme institutionnel. Or cette manifestation continue de créativité dans le symbolisme, qui ne cesse de se transformer, rend impossible de déterminer le fonctionnement d'une institution une fois pour toutes comme l'affirment les fonctionnalistes (Joas & Knöbl 2009, 406).

### 3.1.2. L'institution comme outil dans le projet révolutionnaire

Selon Castoriadis il est important d'étudier la notion de l'institution dans le projet révolutionnaire : « mais l'aliénation apparaît comme une modalité du rapport à l'institution ... c'est cette modalité qu'il nous faut élucider, et pour cela, mieux comprendre ce qu'est l'institution » (Castoriadis 1975, 171). C'est donc la « modalité de l'institution » déterminant la différence entre une société autonomisante ou aliénante qu'il s'agit ici d'analyser. Les propos de Castoriadis sont assez abstraits : selon lui, une société est aliénante quand les effets institutionnels ne recouvrent plus les fins de la société : « L'aliénation se présente d'abord comme aliénation de la société à ses institutions, comme *autonomisation* des institutions à l'égard de la société » (Castoriadis 1975, 171). C'est donc l'autonomisation des institutions qu'il s'agit d'éviter à tout prix. Au lieu de l'autonomisation des institutions, il faut autonomiser les individus par le biais des institutions. Or, la notion clé déterminant si une institution est aliénante ou émancipatrice est selon Castoriadis *le symbolisme* (Castoriadis 1975, 188). À cause du symbolisme, il conçoit l'institution comme un outil de la révolution puisque c'est en utilisant son symbolisme d'une manière « lucide ou réfléchi » qu'on peut déterminer la

modalité des institutions et observer la différence entre société aliénée et société autonome (Castoriadis 1975, 188).

## 3.2 Le symbolisme institutionnel

### 3.2.1 : Le rapport signifiant-signifié

Afin de formaliser l'autonomisation des institutions, il faut selon Castoriadis comprendre la condition préalable des institutions qui est le symbolique : « Les institutions ne se réduisent pas au symbolique, mais elles ne peuvent exister que dans le symbolique, elles sont impossibles en dehors d'un symbolique au second degré, elles constituent chacune leur réseau symbolique » (Castoriadis 1975, 174). Castoriadis donne quelques exemples de cette dimension symbolique dans les institutions du droit, du pouvoir et de la religion. Dans toutes ces institutions, il distingue un système binaire consistant en des *signifiants* et des *signifiés*. Dans ce système symbolique, les signifiants réfèrent à des « représentations, des ordres, des injonctions ou incitations à faire ou à ne pas faire » qui sont donc des signifiés (Castoriadis 1975, 173). Cette dichotomie entre signifiant et signifié est au fondement de la notion de signe, défini en 1910 par le linguiste Ferdinand de Saussure dans son livre *Cours de linguistique générale* (Grand Robert s.d.). Dans la linguistique contemporaine, le signe est défini comme l'« unité linguistique formée d'une partie sensible ou signifiant (sons, lettres) et d'une partie abstraite ou signifié » (Grand Robert s.d.). Plus spécifiquement, le signifiant est la « manifestation matérielle du signe ; suite de phonèmes ou de lettres, de caractères, qui constitue le support d'un sens » (Grand Robert s.d.). Le signifié, à son tour, est défini comme le contenu ou le sens du signe (Grand Robert s.d.).

Après sa parution, cette notion de signe avec ses deux composantes (signifiant et signifié) a été introduit dans d'autres disciplines comme la littérature (on pense à certaines analyses de Roland Barthes), la philosophie (Roland Barthes et Derrida), la psychanalyse, (Jacques Lacan) et surtout l'anthropologie (Claude Lévi-Strauss) mais aussi l'histoire de l'art (Louis Marin) (pour un aperçu voir Harris 2001). Dans la peinture surréaliste de René Magritte intitulé « *La trahison des images* » (voir page 21) la distinction entre signifiant et signifié est visualisé par un jeu de contraste entre l'image et son sous-titre. Bien que l'image ressemble à une pipe, son sous-titre affirme qu'il ne s'agit pas d'une pipe. Cette différence montre la différence entre signifiant et signifié puisque les deux ne coïncident pas dans ou avec l'image : le signifiant ici n'étant seulement qu'une *représentation dessinée de la manifestation*

*matérielle* d'une pipe, alors qu'il réfère au signifié qui est bien *le concept* d'une pipe. Dans un article de l'histoire d'art de Jean David, le rapport entre *La Trahison des images* et la théorie saussurienne est décrit de la manière suivante :

La pipe est là, avec le grain de sa bruyère, le creux de son fourneau, la courbe de son tuyau. On croirait pouvoir la prendre en main. Mais... « Ce n'est pas une pipe ». Ce dessin est le signifiant du concept de pipe, tout comme l'est le bloc mal dégrossi de *La Pipe*. L'unité des deux tableaux est là : grossière ou élaborée, l'image renvoie toujours au même concept que sa nature purement psychique coupe de l'objet qu'il désigne... En tout cas, reproduit un peu partout, ce tableau trouverait parfaitement sa place dans une édition illustrée du *Cours de Linguistique générale* [de De Saussure], car aucune œuvre picturale ne visualise mieux que lui l'idée qu'il y a une barrière infranchissable entre le signe et l'objet qu'il désigne. (David 2008, 133).

Ici, la peinture de Magritte prend acte de l'impossibilité d'un cratylisme ou rapport naturel entre le mot et la chose, le mot et l'idée, le signifiant et le signifié. Correspondant à l'affirmation originelle de De Saussure dans son *Cours de linguistique générale*, la peinture montre la relation *arbitraire* entre les deux notions (Malaguarnera 2016, 418).

Cette relation arbitraire entre signifiant et signifié est encore plus clairement illustrée par le tableau « *La Clé des songes* » (1927) de Magritte, affichant des objets réels avec des sous-titres non correspondants aux concepts affichés (voir page 26). Cela a un effet surréaliste qui nous oblige à réfléchir sur le rapport entre les concepts et les mots, autrement dit à réfléchir sur le rapport signifiant-signifié. Selon David, un tel dispositif amène à considérer qu'il s'agit bien d'une relation arbitraire, surement non rationnelle :

... la représentation de l'objet correspond bien à cet objet, tandis que le nom de l'objet est remplacé par un autre pour faire prendre conscience de ce qu'a d'arbitraire le choix de tel ou tel signifiant. Le sac se voit dénommer le « ciel », le couteau se nomme « oiseau », le nom de la feuille est devenu la « table ». Pour finir, comme le hasard fait parfois bien les choses, l'éponge s'appelle tout simplement « éponge ». Ainsi lu, le tableau se prête parfaitement à illustrer la notion d'arbitraire du signe dans le cadre d'une approche linguistique. (David 2008, 130)



Peinture à l'huile (37.9 x 54.9 cm) © ADAGP, Paris and DACS, London 2018.

René Magritte (1927) « *La Clé des songes* ».

### 3.2.2. La relation arbitraire du signifiant-signifié

L'explication de cette relation arbitraire entre signifiant et signifié est expliquée par Castoriadis. Cependant, contrairement à De Saussure (David 2008, 129), celui-ci parle d'une relation partiellement arbitraire, et partiellement logique. Selon lui, la relation serait partiellement rationnelle, puisque les considérations pratiques jouent un rôle dans la naissance et le développement des symboles. Une considération pratique serait par exemple que « dans un temple fermé il faut des candélabres » (Castoriadis 1975, 176). Cependant, à côté de la logique et de la pratique, le symbolisme serait aussi déterminé par l'imaginaire et par toutes sortes d'oppositions rationnellement inexplicables : « aucun diamant n'est assez précieux pour la tiare du pape, mais le Christ a lavé lui-même les pieds des Apôtres » (Castoriadis 1975, 176). À partir de ces exemples Castoriadis conclut que « le « choix » d'un symbole n'est jamais ni absolument inéluctable, ni purement aléatoire ». Selon Castoriadis, la relation entre signifiant et signifié est donc partiellement arbitraire puisqu'elle est à la fois déterminée par la logique rationnelle et par l'imaginaire. En positionnant le point de vue de Castoriadis sur la relation entre signifiant et signifié, nous pourrions le considérer comme une sorte de synthèse (improbable) entre la tentation du cratylisme et le point de vue saussurien (Le Grand Robert s.d. ; Malaguarnera 2016, 148).

### 3.2.3. L'opacité du symbolisme

Outre ces deux déterminants de la logique et de l'imaginaire, le domaine symbolique serait aussi déterminé par l'historique (Castoriadis 1975, 188). Castoriadis explique la relation du symbolique à l'historique en la comparant à notre rapport au langage. Selon lui, le fait que tant le symbolique que le langage préexiste à l'individu fait que l'individu ne peut pas s'exprimer « dans une liberté illimitée mais doit s'emparer de quelque chose qui « se trouve là » (Castoriadis 1975, 180). Il en va de même pour la constitution de la société qui « n'est pas libre » mais qui doit aussi « prendre sa matière dans ce qui se trouve déjà là » (Castoriadis 1975, 181). Quant au symbolique, il « s'édifie sur les ruines des édifices symboliques précédents, et utilise leurs matériaux » (Castoriadis 1975, 181). La variabilité et la non-récurrence de l'Histoire ferait ainsi que « le signifiant dépasse toujours l'attachement rigide à un signifié précis » (Castoriadis 1975, 181). Cela a pour conséquence que le symbolisme social et historique ne connaît jamais de définitions « closes » et « transparentes » comme le symbolisme mathématique (Castoriadis 1975, 181). En effet, cette absence de transparence quant au

symbolisme social et historique empêche toute compréhension exhaustive du fonctionnement de l'institution puisque ses symboles ne sont jamais complètement transparents à l'homme.

#### 3.2.4 : L'approche révolutionnaire du symbolisme institutionnel

Malgré cette impossibilité de complètement saisir le symbolisme institutionnel, il reste un aspect pertinent du projet révolutionnaire de Castoriadis. En effet, c'est en utilisant le symbolisme présent dans les institutions qu'on peut déterminer la modalité de l'institution, et qu'on peut donc viser à l'autonomisation de la société. La réussite de cette autonomisation dépend selon Castoriadis de l'approche du symbolique présente dans les institutions : « Il y a un usage immédiat du symbolique ou le sujet peut se laisser dominer par celui-ci mais y en a aussi un usage lucide ou réfléchi » (Castoriadis 1975, 188). Une fois de plus, Castoriadis illustre les approches possibles du symbolique des institutions par une analogie avec le langage :

C'est une chose de dire que l'on ne peut choisir un langage dans une liberté absolue, et que chaque langage empiète sur ce qui est à dire. C'est une autre chose de croire que l'on est fatalement dominé par le langage et qu'on ne peut jamais dire que ce qu'il vous amène à dire. Nous ne pouvons jamais sortir du langage, mais notre mobilité dans le langage n'a pas de limites et nous permet de tout mettre en question, y compris même le langage et notre rapport à lui. Il n'en va pas autrement avec le symbolisme institutionnel – sauf évidemment que le degré de complexité y est incomparablement plus élevé. (Castoriadis 1975, 189)

Comme il ne faut pas se sentir emprisonné par le langage, il ne faut donc pas non plus se sentir emprisonné dans le symbolisme des institutions. Au lieu d'une approche aliénante, de la même façon qu'il faut voir les possibilités et la liberté dans le langage, il faut aussi considérer la liberté dans le symbolisme des institutions. C'est donc aussi en changeant les symboles institutionnels que le risque de l'aliénation pourrait être écarté et l'autonomisation réalisée.

#### Conclusion

Afin de pouvoir déterminer la modalité aliénante ou émancipatrice des institutions, il faut comprendre leur composante symbolique. Ce symbolique se compose d'un signifiant et d'un signifié qui sont liés d'une manière arbitraire, déterminé par la logique, l'imaginaire et l'histoire. Or, ces déterminants indiquent assez la position sceptique de Castoriadis puisqu'ils sont responsables de l'opacité de l'institution.

## Conclusion

Dans ce mémoire, nous avons examiné la position de Castoriadis sur la capacité de l'homme de pouvoir saisir le monde. Il s'est avéré que Castoriadis tient une position sceptique qui se manifeste d'abord dans la conviction que la possibilité d'un savoir exhaustif du monde serait inaccessible : aucune érudition ni aucune intelligence ne sont capables de comprendre définitivement un monde en perpétuelle transformation et donc par conséquent radicalement imprévisible. Cette impossibilité d'accéder à un savoir exhaustif et encyclopédique implique des conséquences notables pour les trois notions cardinales qui charpentent *L'institution imaginaire de la société*. Nous pourrions affirmer de façon générale que cette impossibilité d'un savoir fini implique une opacité générale du monde et plus spécifiquement, l'opacité de la révolution, de l'autonomie et de l'institution.

Dans le premier chapitre, cette position sceptique de Castoriadis se manifeste dans la critique de la conception déterministe de la révolution de Marx. Contrairement à Marx, Castoriadis conçoit la révolution comme un projet toujours à la fois provisoire et « actualisable ». Cependant, en dépit de cette critique marxiste, Castoriadis s'inspire de Marx quand il formalise l'idée de la révolution comme n'étant ni un savoir ni un faire, mais un projet à la fois théorique et pratique ou « pratico-poïétique ». De plus, il s'appuie aussi sur Marx quand il cherche à comprendre les mécanismes aliénants du capitalisme. Ensuite, il rejoint aussi Marx dans son désir de transformer une société capitaliste aliénée en société autonome. Comment ? Par la révolution, fut-elle provisoire et jamais achevée. Dans le deuxième chapitre, le scepticisme de Castoriadis donne aussi un statut provisoire à l'autonomie qui s'explique par l'impossibilité de se distancier complètement de l'influence de l'autre. C'est pourquoi, Castoriadis propose de renverser l'adage déterministe de Freud affirmant qu'une telle « autonomie » n'exigerait pas un remplacement de l'inconscient par le conscient mais une simple considération du conscient pour l'inconscient. Dans le troisième chapitre finalement, le scepticisme de Castoriadis se manifeste dans l'impossibilité de déterminer une fois pour toutes le symbolisme institutionnel. Selon Castoriadis, cette opacité de l'institution implique qu'une maîtrise autonome des institutions exigerait une remise en cause continue du symbolisme institutionnel existant. Malgré le scepticisme de Castoriadis sur l'opacité du monde, sa philosophie transmet quand même un message positif : selon lui, l'autoréflexion peut aider à réaliser une société autonome.

## Bibliographie

- Adams, S. (Ed.). (2014). *Autonomy*. Dans: *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. Bloomsbury Publishing.
- Agora International (1990). *Entretien d'Agora International avec Cornelius Castoriadis au Colloque de Cerisy (1990)*. Réperé de : <http://agorainternational.org/fr/CCAIINT.pdf>
- Arnason, J. P. (2014). *Institution*. Dans S. Adams, (ed.), *Cornelius Castoriadis : Key Concepts* (pp. 101-108). Bloomsbury Publishing.
- Balibar, É. (2014). *La philosophie de Marx*. La Découverte.
- Balibar, É. (2017). *The Philosophy of Marx*. Verso Books.
- Castoriadis, C., & Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société* (Ed. 13). Paris: Seuil.
- Courtin, C. (2014). François Dosse, Castoriadis. Une vie. *Revue Projet*, (1), 90-91.
- Coutu, B. (2019). Idée de révolution et faire révolutionnaire chez Cornelius. *Cahiers Société*, (1), 193–205.
- Dardenne, L. (1981). L'institution imaginaire de la société (Esprit).
- David, J. (2008). René Magritte, illustrateur du cours de Linguistique générale de Ferdinand de Saussure. *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*.
- Dosse, F. (2014). *Castoriadis, une vie*. La découverte.
- Gendreau, G. & Tranchant, T. (2019). Introduction. *Cahiers société*, no 1., 3-17.
- Harris, R. (2001). *Saussure and his Interpreters*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Instituer. (2020). Dans *Dictionnaire Gaffiot Latin Français (1934)* Repéré de : <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?q=instituer>
- Joas, H., & Knöbl, W. (2009). XVI - French anti-structuralists (Cornelius Castoriadis, Alain Touraine and Paul Ricoeur) Dans *Social theory: twenty introductory lectures*. Cambridge University Press.
- Khilnani, S. (1993). CHAPTER FIVE Revolution Exorcised: 1968–1981 in: *Arguing revolution : the intellectual left in postwar france*. Yale University Press. Repéré de : <https://www-jstor-org.proxy.library.uu.nl/stable/j.ctt211qxfk>
- Malaguarnera, S. (2016). *Dictionnaire de neuropsychanalyse*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Marx, K. (1867). Le caractère fétiche de la marchandise et son secret. Dans: *Le capital*. Repéré de : <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/kmcapI-I-4.htm>

- Scepticisme. (2020). Dans : Grand Robert de la langue Française. Repéré de : <https://grandrobert-lerobert-com.proxy.library.uu.nl/robert.asp>
- Signe, signifiant, signifié, cratylisme. (s.d.). Dans *Le Grand Robert de la langue Française*.  
Repéré de : <https://grandrobert-lerobert-com.proxy.library.uu.nl/robert.asp>
- Smyrl, M. (2005). Vers un retour du politique dans le néo-institutionnalisme. *Pôle Sud*, 23(2), 115-130. doi:10.3917/psud.023.0115.
- Stephanatos, G. (2013). Se réfléchir ou l'effort pour briser la clôture. *Topique*, 124(3), 177-192. doi:10.3917/top.124.0177.
- Tassis, T. (2007). Allgemeine Einleitung. Dans : *Cornelius Castoriadis : Disposition einer Philosophie* (Doctoral dissertation).
- Tassis, T. (2013). Re-entering the labyrinth: An attempt towards a politics of bios. Dans : Klimis, S., & Caumieres, P. (Ed.) *L'autonomie en pratique (s)*. Presses de l'Université Saint-Louis.