

[collectiflieuxcommuns.fr](http://collectiflieuxcommuns.fr)

## Un nouveau philosophique

Lieux Communs

*Article de V. Descombes paru dans « Autonomie et auto-transformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis », Droz, 1989, Genève, pp. 69-85*

Non sans malice, Castoriadis fait remarquer que des philosophes de profession ont annoncé la « fin de la philosophie » au moment même où « tout appelle un nouveau philosophique » [1], Ce tout comprend notamment l'état présent des sciences et celui de la politique.

L'état présent des sciences : nous ne pouvons plus ignorer l'effondrement du programme d'une Science Unifiée des Phénomènes, d'une même discipline méthodique qui rendrait compte de tout ce qui se passe, depuis le comportement des électrons jusqu'à la visitation de la conscience par le rêve, en passant par ces mouvements divers que sont le choc des boules de billard ou ces autres agitations terrestres nommées *bataille, foire, messe de mariage, piquenique ou soutenance de thèse*.

L'état présent de la politique : ce qui caractérise la politique contemporaine (prise dans son sens majeur), c'est le conflit incertain opposant le mouvement démocratique de la culture moderne et son mouvement technologique (ou, si l'on préfère, l'aspiration à l'autonomie et la recherche démesurée d'un contrôle de toute chose).

Castoriadis est connu pour ne pas hésiter, c'est le moins qu'on puisse dire, à s'engager à *contre-courant*. Pour une fois, le courant semble le rattraper. Pendant plusieurs décades, à gauche comme à droite, le nihilisme métaphysique l'avait emporté : il ne fallait rien attendre de la philosophie, rien sinon plus encore de la même chose, systèmes ou improbables « raisons ». Aujourd'hui, l'esprit du temps est à la restauration de la philosophie dans sa charge essentielle, qui est de poser les questions radicales. Non seulement de les poser, mais d'en traiter.

Si Castoriadis réclame un nouveau philosophique, c'est apparemment qu'il ne saurait se contenter d'un retour à une philosophie éprouvée. Pour en finir avec le nihilisme métaphysique, on

nous invite de tous côtés à embrasser de nouveau une doctrine respectable, une doctrine qui nous rendrait la confiance qu'avaient nos grands-parents dans leurs axiomes et leurs grands principes. Depuis plus d'un siècle, les retours philosophiques sont des « retours à Kant ». Par quoi il faut entendre, non le retour à la lettre de Kant, mais l'intention de formuler une philosophie critique plausible, acceptable par tous les esprits de bonne volonté, sur le modèle kantien. Aujourd'hui, il s'agit de rétablir, à l'appui des grands principes que nous voulons honorer (démocratie, *civil rights*, etc.), l'axiome initial du rationalisme classique :

*Un résultat est rationnel s'il peut être (re)trouvé ou (re)construit par tout être capable de conduire sa pensée en observant les premiers principes de tout raisonnement.*

On réputera *arbitraire* ou *irrationnel*, c'est-à-dire, selon les cas, insignifiant ou inadmissible : 1) ce qui ne peut qu'être trouvé, mais jamais retrouvé par une reconstruction « rationnelle » (dans le sens ci-dessus) ; 2) ce qui ne peut qu'être présupposé, ou accepté sans plus, sans pouvoir jamais être fondé sur quelque chose de plus immédiatement certain.

Le retour à Kant « pour cause de démocratie » est ainsi le retour à un « individualisme rationaliste » [2] qui restreint le champ de ce qui est rationnellement acceptable par moi à cela seul qui peut être dérivé par n'importe qui faisant appel aux seules ressources cognitives, éthiques, politiques, etc., dont il dispose en tant qu'il est, non pas soi, mais n'importe qui. Un tel rationalisme, à la différence des rationalismes spéculatifs des Grands Ancêtres, laisse surgir deux poches d'arbitraire aux limites de l'intelligible-par-moi assimilé à l'intelligible-par-quelqu'un-sans-plus d'un côté les faits premiers (par exemple, le fait qu'il y ait une langue dans laquelle on puisse reconstruire un résultat valide pour quiconque comprend cette langue), de l'autre les « valeurs ultimes » (parmi lesquelles la « valeur de rationalité »).

Comme tout philosophe digne de ce nom, Castoriadis [*pardon Castoriadouze, on ne coupe pas les noms propres (ni les sales) mais ça fait de trop grands blancs*] ne marchand pas son admiration pour le génie de Kant, ainsi d'ailleurs que pour celui de Platon, Aristote ou Hegel. Il n'en

commence pas moins par s'écarter de l'orientation néo-kantienne lorsqu'il récuse toute solution dualiste au problème de la philosophie. Ce problème n'est pas tout à fait contenu, selon lui, dans la « question de l'être », à moins de préciser que cette question s'adresse à nous et trouvera chez nous sa réponse : Que *devons-nous* penser de ce qui est ou de ce qui peut être [3] ? Le dualisme serait ici d'instaurer un régime de la double vérité : la vérité selon la science et la vérité selon l'autre source irrécusable de révélation sur nous-mêmes, nos devoirs et notre destination. Le néo-kantien accepte bien volontiers que tout soit, du point de vue des sciences, inflexiblement prédéterminé. Il s'est en effet accordé la possibilité de doubler le royaume des phénomènes d'un royaume des fins où nous retrouvons, avec nos devoirs, la libre disposition de nos personnes [4].

Castoriadis ne croit pas qu'on puisse conserver un sens (« éthique ») au concept de liberté si on doit renoncer à lui trouver un point d'application dans les mouvements physiques qui ont lieu dans l'ordre naturel des choses. C'est ici le moment « grec » de sa pensée. Pour les philosophes les plus représentatifs de l'âge moderne, formés par des siècles d'examen de conscience et de controverses sur la nature et la grâce, la question de la liberté est aussitôt traduite en question de la libre décision, ou « libre arbitre ». L'enquête porte sur le caractère prédéterminé (ou non) de l'acte de volonté. Mais pour Castoriadis, la liberté est d'abord le caractère qu'a mon action d'être déterminée, dans son existence et son contenu, par moi (autonomie), tandis que l'absence de liberté tient dans le fait que ma conduite est déterminée par d'autres que moi (hétéronomie).

Autrement dit, le royaume de la liberté ne saurait commencer là où finissent les données naturelles et les motivations empiriques, au delà de la nature. La philosophie de la liberté doit reconnaître les conditions anthropologiques et cosmologiques de l'autonomie personnelle.

### **Les conditions anthropologiques de l'autonomie**

La première de ces conditions peut être dite « anti-matérialiste ». Les esprits formés dans la tradition allemande parleront d'« idéalisme ». Mais, comme on va le voir, les « matérialistes » eux-mêmes doivent inclure un idéalisme local

dans leurs explications. Le vrai problème est alors de savoir de quelles sortes d'idées cet idéalisme fait usage.

Il n'est pas possible de parler sérieusement d'une autonomie humaine si nous devons chercher en dehors des « idées » (terme qui reste à éclaircir), à savoir : dans les circonstances matérielles, le *primum movens* qui explique la conduite des agents humains, leurs façons de faire, leurs institutions, etc. On sait que l'anthropologie matérialiste (qu'elle s'affiche ou non marxiste) s'accommode d'un certain idéalisme local. Elle accepte volontiers que la conduite humaine ne s'explique pas intégralement par les urgences matérielles de l'heure, telles que peut les déterminer un regard lucide (climat, démographie, puissance technique, etc.). A côté de ces facteurs « objectifs », il faut tenir compte de l'inadéquation des représentations que les agents se font (et doivent se faire dans telles conditions) de leur monde et des tâches nécessaires à leur survie. Faute de pouvoir former une représentation adéquate (une connaissance du « troisième genre »), ces agents sont confrontés à des problèmes « imaginaires » (dans le sens de « irréels ») auxquels ils donnent des solutions dont on ne sait trop s'il faut les dire « imaginaires » ou « réelles ». Elles sont bel et bien réelles du point de vue économique : elles consistent à dépenser du temps, de l'énergie et des ressources. Elles sont irréelles si on les mesure aux problèmes qualifiés de « réels ». Mais, même de ce point de vue, elles ne sont pas sans réalité : on ne peut pas dire qu'un sacrifice rituel ou une cérémonie de couronnement ne servent à rien. Ces dépenses assurent la perpétuation d'un système globalement « faux » puisqu'il ne cesse de transcrire les « vrais problèmes » en « faux problèmes » et qu'il préside à une adjudication irrationnelle des ressources.

Une telle idéologie anthropologique, il faut le souligner, n'est pas spécifiquement marxiste, même si c'est sous sa version marxiste que la plupart d'entre nous l'ont rencontrée pour la première fois. Aussi n'est-il pas suffisant de critiquer le dogme marxiste, si c'est pour échanger *l'homo œconomicus* de Marx-Engels contre *l'homo œconomicus* de J.-P. Sartre ou des libéraux.

Les écrits critiques de Castoriadis, autour de 1965, témoignent de ce que l'incitation à réviser

le marxisme est souvent venue, intellectuellement, de la sociologie historique et de la littérature ethnographique. (Il y a des marxistes « wébériens » et des marxistes « levi-straussiens », mais aucun marxiste n'a paru pouvoir digérer à la fois *l'Éthique protestante* et les *Tristes Tropiques*.) Il reste à traduire philosophiquement les motifs de la révision radicale. C'est ce que fait Castoriadis en s'attaquant à la distinction admise de *l'imaginaire* et du *réel* [5]. Par un mouvement qui, cette fois, fait plus penser à Fichte et à Coleridge qu'aux Grecs, il nous invite à retrouver, derrière les divisions historiquement variables du réel et de l'imaginaire, une même imagination primordiale.

Voici comment je comprends ce mouvement. Le paradigme de ce qui a cessé d'être posé comme existant peut être fourni par le panthéon grec. A l'âge d'Offenbach, tout le monde est d'accord pour dire que les dieux grecs sont « imaginaires ». Par là, on veut dire qu'en effet ils n'existent pas. Mais le sens dans lequel on entend cette inexistence est peut-être insuffisant, mystificateur. On veut dire que la statue représentant Zeus existe, alors que Zeus, lui, n'existe pas. Jusque-là, aucun problème à suivre. Mais pourquoi y a-t-il une statue de Zeus ? Il ne suffit pas de dire : parce qu'on a *cru* à l'époque qu'il y avait un être immortel tel que Zeus, alors qu'on l'avait seulement *imaginé* ou inventé. Le partage ontologique serait alors : le dieux grec n'existe pas (c'est une invention), alors que son temple existe, au même titre qu'une usine de voitures ou un grand magasin (ce sont des réalités). Ce qui conduit bientôt à poser le faux problème : comment se fait-il que les gens se rendent au temple et pas seulement au grand magasin ? Pourquoi vont-ils au temple, ou tout ce qu'il y a est une statue (mais non le dieu) ? Pourquoi pas seulement au grand magasin, où il y a précisément les choses qu'on s'attend à y trouver ? D'où finalement la grande question, commune aux théories anthropologiques de Marx, de Freud et de bien d'autres : les gens rêvent, ils se nourrissent de fictions, quelles sont donc les lacunes de leur vie réelle (« réellement réelle ») qu'ils tentent ainsi de combler ? C'est ici la conception dominante de l'imaginaire comme (fausse) *compensation* et *reflet* (impuisant).

Le dieux grec est une invention, mais le grand magasin est, lui aussi, une invention. En fait, toute institution humaine est inventée sans le moindre modèle naturel. Une institution humaine n'a d'autre soutien ontologique que l'activité instituante du groupe. Le mot *imaginaire* fait penser à une doctrine psychologique des facultés : mais je crois qu'il faut voir dans la théorie de Castoriadis une thèse sur la nature des institutions. Il veut dire que nous ne pourrions jamais comprendre les institutions si nous persistons à concentrer notre attention sur le contraste aveuglant : un dieu grec n'existe pas, alors qu'une voiture existe. Castoriadis nous invite à prendre les choses par l'autre bout. A titre d'exercice dialectique, pour se former la tête, il est utile d'essayer l'autre hypothèse, et de se dire que la voiture est tout aussi imaginaire. Admis que le dieu grec n'existe pas : il ne s'agit pas ici de chercher de fausses portes de sortie (en lui attribuant une « existence imaginaire »). Pourtant, la cité grecque a existé. Or qui a dit que le dieu pouvait exister *sans* la cité ? Certainement pas les poètes. L'idée que les dieux soient « loin de nous » est tardive, c'est une idée « impie » et « apolitique », une pensée épiciurienne. C'était donc peut-être une erreur de poser la question de l'existence à propos d'« entités » qu'on croit pouvoir isoler. Mais laissons de côté les dieux, et considérons plutôt la voiture. Il est hâtif de dire que la voiture existe, qu'elle satisfait tous les critères d'existence d'un robuste réalisme. En réalité, ce qui existe isolément est une ferraille, laquelle est tout ce qui reste de la voiture si on prive cette dernière de *l'Umwelt* qu'elle requiert. La voiture n'existe comme voiture que s'il y a autour d'elle un réseau routier, des pompes à essence, etc., mais aussi toutes les institutions humaines sans lesquelles les pompes ne seraient pas approvisionnées, ni les routes en état d'être utilisées. Or ce système institutionnel ne requiert sans doute pas comme sol nourricier une religion polythéiste, mais il suppose à tout instant le respect d'entités « fictives » telles que *ma voiture* (qui est plus que : ce véhicule que je viens d'« abandonner » le long du trottoir) ou *ma priorité de passage au carrefour* (à distinguer, par exemple, de la plus grande puissance de mon véhicule utilisé comme un bulldozer) [6].

La conclusion à tirer de cet exercice n'est pas que les dieux grecs sont, « en dernière analyse », les

personnifications de notions morales et juridiques, donc de simples figures de style. Le but n'est pas de réduire la religion à autre chose, par exemple au droit, mais plutôt de souligner que la question portant sur la « réalité » des dieux grecs : Y a-t-il des dieux grecs et où sont-ils ? ressemble plus à la question : Y a-t-il des lois grecques et où sont-elles ? qu'à la question : Y a-t-il des olives grecques et où sont-elles ? Derrière le temple comme derrière le grand magasin, Castoriadis trouve l'invention par l'« imagination » d'un système d'institutions. Si « idéalisme » il y a, il consiste à faire ressortir le rôle d'une puissance d'imaginer (ou d'inventer) plutôt que d'une puissance de concevoir (de représenter). Dire que les institutions reposent sur *l'imaginaire* veut dire qu'elles fournissent à chaque fois un ordre au sein duquel certaines activités sont pleines de sens, et que ce sens ne peut pas être rapporté aux circonstances extérieures. Pour un observateur inhumain situé sur la planète Mars et qui n'aurait pas le moyen d'anthropomorphiser son regard, le spectacle d'une foule se pressant un samedi après-midi chez Bloomingdale serait aussi peu intelligible que celui d'une foule célébrant la fête des Panathénées. Dans les deux cas, la source de toute l'activité, y compris celle des constructions matérielles à chaque fois requises, reste invisible au regard positiviste.

La première condition anthropologique d'une autonomie humaine est donc que la racine des institutions humaines soit l'imaginaire, la puissance d'invention radicale, plutôt que les besoins. A cette première condition, négative, il faut en joindre une seconde, positive. Tous les types d'humanité sont inventés. Aucun ne s'explique par le climat, pas plus que par le niveau des forces productives. Il se trouve que parmi les types d'humanité inventés au cours de l'histoire, il en est un qui tranche sur les autres par la priorité qu'il donne à l'épanouissement des capacités personnelles plutôt qu'à l'excellence dans la conformité aux archétypes fixés par le groupe en fait de vertus et de réussite. Notre culture se distingue par la place qu'elle donne à l'idéal du *self-government*, de l'autonomie (et du même coup, le moindre cas qu'elle fait d'autres principes de moralité, tels que l'honneur, la piété, le respect des anciens, la connaissance des Bonnes Choses de ce monde, etc.). En somme, notre culture

n'exalte pas seulement, comme toute culture, sa puissance collective de constituer un univers habitable par les humains, mais aussi la puissance personnelle des individus. Puissance de s'y faire une place, d'y laisser sa marque : c'est l'impératif d'une réalisation de soi, d'où résulte l'aspect conquérant et « prométhéen » de l'Occident. Puissance d'y faire respecter son autonomie personnelle avec celle des autres : c'est l'exigence démocratique. Notre temps a dû finir par reconnaître que le projet « prométhéen » n'était pas forcément compatible avec le projet démocratique, contrairement à ce qu'avait cru l'humanisme progressiste issu des Lumières. Pourtant, les deux projets sont culturellement indiscernables l'un de l'autre. Du point de vue de la culture, le droit à une existence autonome ne se distingue pas aisément d'une sorte de droit au bonheur » (dont chacun détaillera à son gré les articles : droit à la voiture, aux diplômes, à la transplantation d'organes, etc.). Il appartient au philosophe de dissocier ce que la culture confond, de faire la preuve que deux « idées » sont *logiquement* indépendantes lune de l'autre même si elles sont historiquement associées. Il va de soi que la contribution du philosophe à la solution du problème politique majeur est plus critique que constructive. Je souscris pleinement à la thèse la plus constante du propos de Castoriadis : la théorie d'une pratique ne peut jamais dépasser l'intelligence des praticiens eux-mêmes. Toujours la praxis précédera la théorie. Ce n'est donc pas dans les séminaires de philosophie que les sociétés modernes résoudre leurs problèmes politiques. Il serait stupide d'en conclure que ces séminaires sont vains, ne servent à rien : ils servent à éclaircir et à discuter, sous une forme évidemment très conceptuelle, des problèmes qui ont *déjà* été posés par les gens qui les ont rencontrés dans leurs pratiques, ainsi que les solutions diverses, inchoatives, peut-être incompatibles entre elles, qu'ils sont *déjà* en train d'inventer pour y faire face,

### **Les conditions cosmologiques de l'autonomie**

Il y a également des conditions de l'autonomie du côté du monde. On ne dira pas : du côté de l'objet, car nous venons justement de nier qu'un être autonome puisse se présenter comme un pur sujet de volonté rationnelle. Ce sujet, qui est d'ailleurs un sujet d'action plutôt que de volonté, doit être

assigné à un type anthropologique de façon à être doté de *l'imaginaire* propre à soutenir le projet d'autonomie. Tout de même, le monde de cet être autonome ne peut pas être quelconque. Ici encore, la tâche du philosophe est aujourd'hui de lever l'emprise de certains préjugés ancestraux sur nos esprits. Parmi ces préjugés, il en est un que la tradition philosophique véhicule avec une belle constance. C'est le préjugé de *l'ontologie formelle*. Cette tradition nous place devant une alternative en matière de cosmologie :

1 – ou bien le monde est *chaos*,

2 – ou bien le monde est *ordre* [7]

Si nous n'avons le choix qu'entre ces deux possibilités cosmologiques, il semble bien que notre décision doive être dialectique. Je veux dire que nous embrasserons un parti moins pour lui-même, pour ses mérites philosophiques, que parce que l'autre parti nous paraîtra par trop incroyable ou détestable. Le partisan de l'ordre est d'abord un adversaire du chaos, et vice-versa.

Les deux thèses cosmologiques, étant formulées à un tel degré de généralité, ont une portée ontologique. En effet :

1) Si le monde n'est pas totalement déterminé (toute chose étant à une seule place, la sienne), alors il faut bien qu'il soit chaotique, ce qui veut dire inconstant et inconsistant ; la conséquence est qu'il n'y a d'ontologie que négative : il est impossible de rien dire des êtres considérés comme tels, sinon qu'on ne peut les concevoir d'avance selon une quelconque « table des catégories » ;

2) Si le monde n'est pas pure indétermination, alors il faut admettre qu'il est pleinement organisé, entièrement déterminé dans sa composition et ses états passés, présents et futurs ; par conséquent, nous disposons d'une ontologie formelle : on peut dire ce qui doit caractériser tout être quel, qu'il soit, on peut dresser la « table des catégories » selon laquelle l'objet quelconque = x est forcément déterminable.

Je viens de formuler l'alternative classique sur le terrain de l'ontologie : il y a, ou bien il n'y a pas, certaines vérités portant sur tout être quel qu'il soit, et qui suivent du concept même d'être. Mais cette alternative nous est plus souvent présentée dans une version mixte, en partie ontologique, en partie épistémologique. La raison en est sans

doute que les deux thèses du chaos universel ou de l'organisation totale paraissent trop extrêmes. Pour les tempérer, les philosophes ont le plus souvent essayé de répartir l'ordre et le désordre entre le monde comme Représentation et le monde comme Chose en soi. Sans quitter le terrain de l'ontologie formelle, on voit tout de suite que deux formules de compromis s'offrent à nous, par appel à la distinction entre les choses telles qu'elles sont (ontologie) et les choses telles qu'elles doivent nous apparaître compte tenu de notre mode de représentation (épistémologie) :

3) Ontologie du chaos corrigée par une épistémologie déterministe : le monde est en effet un chaos (comme nous nous en apercevons dans de rares moments d'illumination), mais notre mode de représentation exige que nous le tenions pour ordonné et partout déterminé ;

4) Ontologie de l'ordre corrigée par une épistémologie indéterministe : les choses sont et ne peuvent être que déterminées (comme nous le savons par les premiers principes de la philosophie), c'est notre représentation qui est affligée de maux tels que le vague, l'indétermination, l'indécidable.

On peut donc rendre compte de la différence entre le monde tel que le définit notre ontologie et le monde tel qu'il nous apparaît par la misère humaine. Tantôt elle tiendra à une manie de classer et de déterminer en vue d'avoir affaire à des situations bien tranchées. C'est l'aventure de la chauve-souris répondant aux belettes binaristes, sinon déjà structuralistes : N'êtes-vous pas souris ? *Je suis oiseau : voyez mes ailes* — N'êtes-vous pas oiseau ? *Je suis souris : vivent les rats !* Tantôt cette misère de l'esprit humain est de ne pas pouvoir égaler la précision des choses : nous employons l'article indéfini, mais la nature ne connaît que l'article défini.

Castoriadis souligne que l'ontologie déterministe domine largement la tradition philosophique, et donc aussi toutes les traditions théoriques, de l'Occident. « Depuis vingt-cinq siècles, la pensée gréco-occidentale se constitue, s'élabore, s'amplifie et s'affine sur cette thèse : être, c'est être quelque chose de déterminé (*einai ti*), dire, c'est dire quelque chose de déterminé (*ti legein*). » [8] Il accorderait donc volontiers que la formule n° 3, version tempérée d'un empirisme radical, et à

plus forte raison cet empirisme radical lui-même, sont des pensées minoritaires. Il est d'ailleurs difficile d'en donner un énoncé pleinement satisfaisant : si tout est indéterminé, pourquoi excepter les représentations ? Et si les représentations sont elles aussi indéterminées, que dit exactement la thèse ? On notera que le courant de pensée connu sous l'étiquette *structuralisme français* s'est présenté, tantôt comme s'appliquant à tout, tantôt aux seules représentations. Dans ce dernier cas, on parle aujourd'hui de *post-structuralisme*. Les affinités des auteurs ainsi classés avec Nietzsche sont bien connues : et c'est en effet chez Nietzsche qu'on trouverait l'expression la plus heureuse d'une ontologie du chaos associée à une épistémologie de l'ordre [9].

Mais il est plus avisé de refuser tout simplement l'alternative. Castoriadis nous donne deux raisons de le faire : d'abord, cette alternative ne tient pas compte de l'action (or *il y a* des actions) ; ensuite, elle repose sur le postulat que, positive ou négative, l'ontologie doit être formelle.

### Le monde de l'action

Que la seule théorie ait une portée ontologique, c'est le premier préjugé qui commande la formulation même de l'alternative classique. Le monde est un spectacle, un jeu de phénomènes que nous observons. Ce jeu nous paraît réglé plutôt que « rapsodique » (pour parier comme Kant). Il s'agit de savoir si l'ordre que nous y trouvons vient de notre façon de regarder ou s'il est dans la chose même. Le spectacle *pourrait* être totalement rapsodique. Il pourrait aussi être réglé comme un papier à musique.

Mais tel n'est pas le monde dans lequel nous vivons. Ce monde ne *pourrait* pas être pure indétermination ou pure détermination. Autrement dit, l'action dans le monde devient inconcevable dans les deux cosmologies que l'alternative classique offre à notre choix.

Le monde dans lequel nous vivons est un monde où nous agissons. Dans ces actions, c'est tantôt l'aspect instrumental qui prévaut, tantôt l'aspect libéral (Castoriadis réserve le nom de *praxis* à ces dernières) [10].

Il est facile d'énoncer les conditions d'impossibilité de l'action instrumentale. Deux cas se présentent, qui répondent justement aux hypothèses

du déterminisme et de l'indéterminisme. Il est impossible d'utiliser quelque chose comme un instrument si les mouvements et les opérations de cette chose sont *déjà déterminés* par l'état antérieur de la chose ou du système dont cette chose fait partie. Je ne puis opérer avec une chose que si mes intentions peuvent affecter son comportement. Inversement, une chose est à tous égards inutilisable si ses mouvements possibles et ses pouvoirs sont totalement indéterminés. Dans un univers conforme à l'ontologie de l'empirisme radical, on ne pourrait pas planter un clou, cueillir une pomme, traire une vache, etc. Bref, le monde dans lequel il est possible de se livrer à des activités instrumentales ne doit être ni trop dur, ni trop mou. Mais c'est un fait que nous nous servons de choses comme d'instruments. Donc le monde est assez déterminé pour que nous puissions concevoir les choses comme des instruments, mais il n'est pas déterminé au point de rendre vaines nos tentatives d'intervention dans le cours des choses.

Quant aux actions de type libéral, telles que l'éducation, le conseil, la discussion, l'entretien thérapeutique, on croit parfois qu'il est possible d'en rendre compte en des termes qui les logent dans le royaume de *l'inter-subjectivité*. On n'aurait à prendre en compte que des sujets (les agents libres concernés, qui sont volontiers décrits comme des *coïncidences*), des relations entre eux (égalité, subordination, réciprocité, etc.) et des actes à finalité éthique (libérer ou opprimer, reconnaître l'existence de l'autre ou la refuser, etc.). Ici, l'empire de l'objet ne figurerait qu'à titre métaphorique, comme dans l'expression : traiter quelqu'un comme une *chose* et non comme une personne.

En réalité, tous ces actes libéraux ont encore une condition extérieure aux divers sujets engagés dans le scénario. Pour qu'il y ait praxis, il ne suffit pas qu'un sujet adopte une attitude envers un autre sujet, il faut encore qu'il existe des *institutions* pour donner un contexte à ce que ce sujet dit et fait. Ces institutions n'ont pas forcément la forme visible d'une école, d'une famille, d'une assemblée. On doit aussi considérer comme des institutions (ou règles collectives de conduite) des choses telles que le contrat ou le statut d'autorité. Sans contrat, pas de cure analytique. Sans autorité, pas de *paideia*. L'action de type *praxis* requiert donc cette sorte de monde qu'on appelle

une société. Et de nouveau, nous ne pouvons concevoir ce monde ni comme entièrement déterminé, ni comme entièrement indéterminé. La société doit être telle que les rapports des uns et des autres soient définis, mais elle doit aussi être telle que des changements puissent être introduits par les intéressés dans leurs rapports mutuels. La seule intersubjectivité ne définit qu'une situation sociale d'anarchie, de vide institutionnel : mais alors, ces sujets sont indifférents les uns des autres, indifférents les uns aux autres du point de vue des fins que peut viser une praxis. Entre eux, on peut concevoir que naissent des sentiments et même qu'il y ait des échanges, mais non ces actions qui visent à modifier le *statut* qu'a l'un des partenaires envers l'autre. C'est ainsi que le médecin vise à faire passer quelqu'un du statut (social) de malade au statut (social) de bien portant, tandis que l'éducateur reçoit quelqu'un ayant dans la société le statut de mineur et doit l'aider à accéder à sa majorité. A l'inverse, dans une société de totale programmation, des procédures bureaucratiques auraient été substituées aux praticiens de façon à accomplir plus « rationnellement » ces transitions difficiles d'une identité sociale à une autre.

### Critique de toute ontologie formelle

En fait, la tradition philosophique contient, à côté du « platonisme » largement dominant, une mise en garde contre la passion excessive pour l'Un et le Bien Défini. Le premier à nous avertir en ce sens est, bien sûr, Platon lui-même, dans un passage célèbre du *Philèbe* où il raille l'ineptie des dialecticiens juvéniles qui se jettent trop vite du multiple dans l'un (« tout est en ordre ») ou de l'un dans le multiple (« tout est n'importe comment »). Castoriadis traduit ainsi ce passage décisif :

*(...) que tout ce qui peut jamais être dit être est fait d'un et de plusieurs, et possède, poussant avec lui dès le départ (symphyton), la détermination (peras) et l'indétermination (apeiron) [11],*

Mais si telle est la bonne façon d'aborder la « question de l'être », il s'ensuit que le programme d'une ontologie formelle était malavisé. Il n'y a pas lieu de chercher une caractérisation positive des êtres en tant qu'êtres, ni une table unique des catégories fixant d'avance les différents aspects sous lesquels un être quel qu'il soit,

pourvu qu'il soit, est déterminable. S'il n'y a pas de science positive de Fens qua ens, il est également exclu que l'on puisse formuler une vérité négative à ce propos. Bien plutôt faut-il poser que les choses ayant à la fois l'aspect du *Peras* et l'aspect de l'*Apeiron*, elles ne donnent lieu qu'à des ontologies régionales.

Pour le dire autrement : les choses ne sont pas déterminées ou indéterminées *en soi*, comme telles. Elles sont l'un ou l'autre en fonction des questions que nous posons. A certains types de question (ou « types d'attribution », « catégories »), les choses nous autorisent à donner des réponses déterminées. D'autres types de question ne reçoivent que des réponses indéterminées.

Par exemple, ma position actuelle, mon « lieu », est pleinement déterminé. Mais ma position demain à la même heure est largement indéterminée (dans la mesure où il peut arriver mille choses entre aujourd'hui et demain, qui bouleverseront plusieurs fois mon programme). C'est le signe qu'on ne peut pas appliquer à mon être de demain, qui est un « futur contingent », les mêmes catégories qu'à mon être d'aujourd'hui. Il n'y a pas une même ontologie pour l'être et pour le pouvoir-être.

Autre exemple : je suis resté aujourd'hui à la même place de telle heure à telle heure, et j'y ai réfléchi aux problèmes dont je suis en train de traiter. Mon lieu et mon activité sont donc pleinement déterminés du point de vue du temps : de telle heure à telle heure. Pourtant, ils ne le sont pas de la même façon. On peut demander où j'étais précisément à tel instant, à savoir, au moment même où l'aiguille de l'horloge marquait telle heure. Mais on ne peut pas demander quel était précisément l'état de ma réflexion à tel instant, ni à quel instant j'ai « commencé » à m'orienter dans telle direction intellectuelle. Il ne saurait donc être question d'utiliser la même catégorie de temps pour toutes nos activités (physiques et mentales).

En un mot, il faut deux fois diversifier notre ontologie : selon les catégories (il y a des relations et il y a des actions et il y a des sujets, mais tout cela n'existe pas de la même façon) et selon les régions (il y a des électrons et il y a des organismes et il y a des sociétés, mais le mode d'être est à chaque fois différent). Cette conclusion

s'oppose à la tradition dominante, particulièrement à celle des Écoles, mais il est permis de lui trouver un air aristotélien :

*(...) Ce que l'on a appelé la 'différence ontologique', la distinction de la question de l'être et de la question des étants, est impossible à soutenir (...) Car il n'existe pas de catégories transrégionales (...) Ce qui n'est, encore, qu'une autre façon de dire que l'être n'est jamais qu'être des étants, et que chaque région des étants dévoile une autre face du sens de : être [12].*

Jusqu'à ce point de mon exposition, je n'ai eu aucune peine à suivre Castoriadis dans les révisions métaphysiques auxquelles il nous invite. Pour conclure, je signalerai certains aspects plus problématiques de son propos. Il ne s'agit d'ailleurs que d'esquisser une discussion qui, pour être menée de façon satisfaisante, demanderait un espace considérable.

### **Ensembles, structures et magmas**

Selon Castoriadis, les insuffisances de l'ontologie et de la logique traditionnelles deviennent flagrantes si on considère leur plus incontestable rejeton : la théorie des ensembles. A l'origine de ses réflexions dans ce domaine, il semble qu'il y ait les deux échecs successifs, en ce siècle, du programme épistémologique de l'unification des sciences. Le dogmatisme marxiste appartient encore à l'âge épistémologique du premier projet : l'unification se fera par une réduction, d'inspiration évidemment métaphysique, à la science naturelle. On peut dire que ce genre de tentative a connu sa dernière grande heure, et sa défaite, avec le Cercle de Vienne. Ce n'est pas dire que les philosophies « physicalistes » aient disparu. Mais elles se contentent d'annoncer qu'on va « bientôt » réduire la psychologie, et éventuellement la linguistique, à la physiologie. Il n'est plus question d'énoncer des lois du développement historique de l'espèce humaine.

La plus récente tentative aura été largement française : c'est le projet d'une unification par un formalisme, sur le modèle de l'unification « structuraliste » des différentes mathématiques. Ce projet, en fait, n'a été essayé que sur le terrain anthropologique. Les auteurs français sont connus pour confondre volontiers science, rigueur de la pensée et présentation axiomatique de résultats formali-

sés à outrance. Les vieilles sciences morales et politiques devaient faire un bond en avant grâce à telle ou telle branche des mathématiques, que ce soit la théorie des groupes, l'algèbre ou la topologie. L'arrière-pensée du structuralisme semble avoir été que les mathématiques donnent le moyen de traiter (« rigoureusement ») de toute espèce de multiplicité. Il devait donc être possible de formuler la théorie mathématique d'une combinaison de mots (dans un poème), d'un cycle de prestations (dans un échange), d'une suite d'images (dans un rêve), d'une alliance matrimoniale, d'une association d'idées, etc. C'était oublier que Cantor avait écrit cette phrase, que Castoriadis aime à citer :

*Toute multiplicité, ou bien est une multiplicité inconsistante, ou bien est un ensemble [13].*

Il y a donc, outre les multiplicités « consistantes » auxquelles s'applique la théorie des ensembles, d'autres multiplicités pour lesquelles cette théorie ne vaut pas. Castoriadis donne à ces dernières le nom de « magma ». Sont des *ensembles* les multiplicités dont l'organisation peut être décrite par la théorie des ensembles. Cette dernière est conforme à la logique qu'il appelle « identitaire » et dont le principe fondamental est l'équivalence entre *propriété* et *classe*. « Posséder une propriété définit une classe, appartenir à une classe définit une propriété. » [14] Sont des *magmas* les multiplicités dont l'organisation n'est pas représentable dans les formes canoniques de la théorie des ensembles.

Pour saisir ce point, il faut se tourner vers les conditions (ontologiques et logiques) du dénombrement. Quelle différence y a-t-il entre les situations où nous pouvons compter et celles où nous ne le pouvons pas ?

A tous égards pratiques, et à presque tous égards théoriques, deux chèvres et deux chèvres font quatre chèvres. Mais *que* font deux représentations et deux représentations [15] ?

Les multiplicités du type « troupeau de chèvres » satisfont les conditions d'un recensement. La raison en est la suivante : nous savons comment faire la différence entre :

- 1) « voici une chèvre, et voici une *autre* chèvre » (= deux chèvres),
- 2) « voici une chèvre, et voici encore la *même* chèvre » (= une chèvre).

On peut aussi établir des sous-ensembles dans l'ensemble des chèvres du troupeau : Combien de chèvres brunes ? Combien de chèvres corses ?, etc. En revanche, nous ne savons pas combien font deux représentations et deux représentations parce que nous ne savons pas ce qui fait qu'une représentation en est *une*, à savoir ce qui fait qu'elle est à compter comme la même ou comme une autre que la précédente. Pour compter les représentations, il faut les attacher à des *phrases* ou à des *images*. On peut dire combien il y a de phrases différentes ou d'illustrations différentes dans un livre, mais non combien il y a de significations distinctes. Comme le note Castoriadis, cette considération explique la stérilité manifeste des programmes variés de « sémantique structurale ».

Comment convient-il donc de décrire l'organisation des multiplicités que Castoriadis appelle *magma* ? La question est d'importance puisque c'est justement cette sorte d'organisation qu'il faut s'attendre à trouver dans les systèmes capables d'une forme ou d'une autre de *self-government* : les êtres vivants, les sociétés humaines, les personnes.

Le problème est que le mot *magma* évoque plutôt une *absence* d'organisation qu'un autre mode d'organisation. Il ne peut s'agir d'une simple question de vocabulaire, car on en dirait autant des autres mots dont Castoriadis nous dit qu'il avait envisagé de les utiliser (*amas*, *conglomérat*) [16]. Je crois bien plutôt qu'il y a ici un problème de fond, où nous retrouvons l'opposition de tout à l'heure entre ordre et chaos. Si tous les termes signifiant l'organisation et l'ordre sont du côté du point de vue ensembliste et de la logique extensionnelle, nous devons renoncer à parler d'une « autre logique » correspondant à cette forme *d'organisation* qui requiert l'organisation de soi par soi (« auto-organisation »). Il serait plus clair de se déclarer partisan du chaos, « empiriste » ou « post-structuraliste », puisque la liberté ne pourrait être trouvée qu'en dehors de toutes les conditions connues d'articulation d'un ordre dans une multiplicité. L'« autre logique » devrait rester apophatique, ou bien s'enfermer dans le paradoxe.

Ma réponse est qu'il convient de dissocier le concept de *structure* de celui d'ensemble bien formé. Ce qui revient à soutenir ceci : la théorie

des ensembles, loin d'exprimer à merveille les aspects structurés de la réalité et les procédés architectoniques de notre entendement, ne le fait qu'imparfaitement. Soit l'exemple donné par Castoriadis lui-même :

*Il faudra toujours que l'ensemble des cases forme le village qui est ce village et notre village, celui auquel nous appartenons et auquel n'appartiennent pas ceux de l'autre village ni ceux d'aucun autre village* [17].

Cet exemple, dans la démonstration de l'auteur, veut illustrer le fait que l'organisation sociale s'appuie sur une mise en œuvre du point de vue ensembliste (étant entendu qu'elle ne saurait s'y réduire). Chaque habitant du village appartient à une maison. Les habitants de la même maison sont des « parents ». Chaque maison de ce canton appartient à un village. -Les habitants de maisons qui appartiennent au même village sont des « pays ». Et ainsi de suite.

Cette analyse n'est pas philosophiquement satisfaisante. La terminologie ensembliste peut rendre des services, mais elle échoue à articuler une analyse de notre concept de village. Je ne parle même pas du concept le plus riche, du village compris comme comportant à la fois une localité, des constructions, une population, une culture, une histoire. Même du point de vue du géographe ou du cartographe, un village n'est pas un ensemble de maisons. Il n'est certainement pas l'ensemble des maisons *actuellement existantes*. S'il était cet ensemble, on ne pourrait jamais ajouter des maisons au village, en abattre, en reconstruire. Les travaux qui modifieraient d'une seule unité la liste des maisons produiraient un autre village. (En revanche, on pourrait démonter toutes les maisons du village et les reconstruire en Californie : on aurait seulement déplacé le village.) Mais le village ne peut pas non plus être confondu avec l'ensemble des maisons qui *ont été, sont ou seront* construites dans un certain périmètre. Notre concept de village, s'il tolère nombre de modifications dans la composition de la liste des maisons, requiert malgré tout que soit respectée une certaine autarcie du groupement d'habitation. Si le village, sans être modifié en rien dans ses maisons constituantes, devenait le faubourg ou le centre d'une ville, nous ne parlerions plus de village. Pourtant, rien n'interdit d'utiliser des concepts structuraux (bien que non

mathématisables) pour spécifier le type d'unité que requiert un village, les conditions de son identité à travers les vicissitudes de l'histoire. Pour élaborer une théorie du village, ne serait-il pas plus naturel de dire qu'un village est une structure (mi-matérielle, mi-humaine) définie, comme toute structure, par l'invariance de certaines relations entre les éléments (hétérogènes) qui entrent dans sa composition ? On pourrait par exemple soutenir que deux relations doivent être conservées dans toutes les variations pour qu'un village soit toujours le même village :

1) Une relation à soi : il faut que le système matériel du village reflète l'élection par les villageois d'une même institution comme source de vie et centre d'identification collective ; peut-être trouverait-on qu'un village « méditerranéen » peut avoir plusieurs cafés, mais une seule église (complétée éventuellement de « chapelles »), tandis qu'un village « *Midwest* américain » peut avoir plusieurs églises, une par secte, mais une seule *Main Street* et un seul *Drugstore*,

2) Une relation au monde extérieur : il faut que le système matériel (routes, canalisations) reflète la constance du rapport entre le village et ce qui est fixé comme le repère urbain le plus proche (centre administratif, marché, etc.), de sorte que le déplacement consistant à « aller à la ville » reste le même déplacement.

Il y a une raison philosophique derrière cette idée que le village peut avoir une structure sans être pour autant représentable en termes d'ensemble. C'est que, tout simplement, un village ne peut pas être un ensemble de maisons. Un village est un objet concret, plus organisé qu'un hameau, moins explicitement gouverné qu'un paquebot transatlantique. Un *ensemble* de maisons est un objet abstrait, un être de raison construit par notre entendement dans l'opération de répondre à la question combien ce village a-t-il de maisons ?

Du même coup, il convient de restreindre grandement la portée de l'équivalence entre propriété et classe. Si deux relevés du cadastre donnent deux fois la même liste de parcelles et de constructions, il s'agit du même ensemble d'objets. Mais ces objets ne sont pas des *objets sans plus*, des « unités » simplement pensables comme identiques à soi et distinctes les unes des autres. Ce qui fait qu'une maison est dite *du village* est

qu'elle figure sur la liste des maisons du village. Donc la propriété a une priorité sur la classe : la liste n'est pas seulement une liste d'objets, ou même de maisons, c'est la liste *des maisons du village*. En outre, il peut se trouver qu'à une certaine date, toutes les maisons du village, et elles seules, figurent sur une autre liste (par exemple, la liste des maisons du département qui n'ont pas encore été ravalées). Les deux propriétés ont la même extension : mais, comme dirait Aristote, c'est par accident.

De tout ceci, je tire la leçon suivante. Il y a deux stratégies concevables pour limiter les prétentions de la « logique identitaire ». On peut recourir au paradoxe ou à la relativisation. Quand il adopte la stratégie du paradoxe – il y a une autre logique, mais on ne peut l'exprimer que dans celle-ci –, Castoriadis se montre soudain beaucoup plus proche des (post-)structuralistes qu'il ne le devrait et qu'il ne le souhaiterait lui-même, à en juger par ses orientations initiales. Je crois que rien d'essentiel à son propos ne serait affecté si on refusait d'abandonner le concept d'identité à l'« adversaire » (un peu fictif) qu'est la « logique identitaire ». Bien plutôt faudrait-il souligner que le concept d'identité tel que nous l'utilisons n'est pas celui que veulent saisir des formules du type « pour tout  $x$ ,  $x = x$  ». Nous avons un concept du village. Donc nous avons un concept de l'identité du village, à savoir, la notion que nous utilisons pour dire, le jour où nous « retournons au village » après vingt ans d'absence, que c'est bien le village ou que ce n'est plus du tout le même village. Ces phrases sont comprises, ont un sens. Par conséquent, les conditions d'identité pour une entité du genre « village » ne sont pas les mêmes que les conditions d'identité pour l'entité abstraite « ensemble des maisons d'un village ». Des genres d'être différents ont des conditions d'identité différentes.

Ce résultat s'accorde heureusement avec les raisons d'une philosophie qui refuse l'ontologie formelle. Le propos de Castoriadis gagnerait donc à retenir quelque chose des vues de ces philosophes de la tradition frégéenne qui ont traité du concept d'une identité relatives [18]. Le principe « toute chose est ce qu'elle est » ne dit rien d'intéressant. Le principe « toute chose est toujours ce qu'elle est » est manifestement faux. Mais le principe « toute chose est, tant qu'elle est, du même genre

de choses » est un principe fécond. Il signifie par exemple que *les mêmes maisons* peuvent, dans certaines conditions, cesser de former ce village, tandis que *le même village* peut, dans certaines conditions, être formé par d'autres maisons. Autrement dit, le concept d'identité (« le même ») ne fait sens qu'employé avec un prédicat (« le même village », « la même maison ») dont le sens nous indique quelle proportion de *peras* et *d'apeiron* caractérise le genre de chose en question,

## NOTES

- [1] *Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, 1978, p. 176.
- [2] « Individu, société, rationalité, histoire » (Esprit, 1988, n° 2, p. 103).
- [3] « Pouvoir, politique, autonomie » (Revue de métaphysique et de morale, 1988, n° 1, p. 96).
- [4] A l'époque de Kant, il était difficile d'échapper à la croyance que la possibilité de la science équivalait à l'impossibilité des « miracles ». Non que cela fût philosophiquement justifié, ou même justifiable, même à cette époque. Comme l'exprime Elizabeth Anscombe : au XVIIIe siècle, il était logiquement possible, mais culturellement difficile, de séparer la notion d'explication causale de celle d'un déterminisme universel ; aujourd'hui, c'est à la fois logiquement et culturellement possible (« Causality and détermination » *Philosophical Papers*, U. of Minnesota Press, t. II, 1981, p. 147). Pourtant, l'idée que la science (au moins naturelle) repose sur le postulat du déterminisme traîne encore dans les manuels.
- [5] Quelques avantages du mot *imaginaire* sur le mot *idée* : d'abord, on évite de suggérer que tout se joue dans la seule « représentation », à l'exclusion des désirs et des passions ; ensuite, on bénéficie de l'association que chacun fait entre avoir de l'imagination et être inventif.
- [6] On trouve ici une certaine inspiration « pragmatiste commune à Castoriadis, au Heidegger de *Sein und Zeit* et aux sociologues de l'École de Durkheim. Plus généralement, le renversement qui nous est ici demandé peut être replacé dans la grande opposition d'une approche *atomiste* (« newtonnienne ») et d'une approche *holiste* (« hegelienne ») des choses.
- [7] *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, pp. 458-459.
- [8] *L'institution imaginaire de la société*, cit., page 303.
- [9] Nietzsche écrit plaisamment : « La découverte des lois du nombre s'est faite en se fondant sur l'erreur déjà régnante à l'origine, qu'il y aurait plusieurs choses identiques (mais en fait il n'y a rien d'identique), au moins qu'il existerait des choses (mais il n'y a point de « choses »). (...) A un monde qui *n'est pas* notre représentation, les lois du nombre sont pleinement inapplicables : elles ne valent que dans le monde de l'homme. » (*Humain, trop humain*, § 19, tr. Desrousseaux et Albert).
- [10] *L'institution imaginaire de la société*, cit., p. 103.
- [11] *L'institution imaginaire de la société*, cit., p. 405 n. 32. citation de *Philèbe*] 16c.
- [12] *L'institution imaginaire de la société*, cit., pp. 252 et 253.
- [13] Lettre à Dedekind du 28 juillet 1899 (qu'on peut lire dans : Jean Cavailles, *Philosophie mathématique*, Hermann, 1962, p. 239).
- [14] *Les Carrefours*, p. 204.
- [15] Id., p. 57.
- [16] *Domaines de l'homme*, Seuil, 1986, p. 386.
- [17] *L'institution*, p. 311.
- [18] La notion d'une identité uniquement définissable relativement à un critère d'identité a été introduite par Peter Geach (cf. *Reference and Generality*, Cornell U.P. 3e éd., 1980, § 30). Elle est discutée par Michael Dummett dans *The Interpretation of Frege's Philosophy* (Duckworth, 1981, ch. XI). L'ouvrage de David Wiggins (*Sameness and Substance*, Blackwell, 1980) donne une vue d'ensemble du problème et propose une solution moyenne.