

RECEVOIR ET TRANSMETTRE DES MOMENTS DE PRESENCE

par Anne Vernet*

J'ai longtemps hésité sur le titre à donner à cette contribution, « enseigner » Castoriadis me paraissant largement présomptueux pour ce qui me concerne.

Existe-t-il une œuvre aussi fondamentalement interpellative que celle de Castoriadis ?

Interpellative d'abord par l'irréductible subjectivité qu'elle appelle chez le lecteur sincère et dont elle exige en retour l'engagement conscient – s'il veut réactiver en lui ce que Castoriadis nomme « l'imagination radicale » :

« A travers la fabrication sociale de l'individu, l'institution s'assujettit l'imagination singulière du sujet et ne la laisse en règle générale se manifester que dans et par le rêve, la fantasmatisation, la transgression et la maladie. Tout se passe comme si l'institution parvenait à couper la communication entre l'imagination radicale du sujet et sa "pensée" ».

Interpellative ensuite par son mépris de la spécialité – à l'encontre de la *doxa* actuelle en recherche privilégiant l'étude de détail qui prouve la maîtrise du chercheur sur sa parcelle.

Ce mépris de la spécialité si difficile à exercer aujourd'hui résonne aussi comme une récusation de l'autorité. En quel domaine précis Castoriadis ferait-il autorité ? De la maîtrise spécifique de quel pré carré la tirerait-il ? Economie, philosophie, philosophie « politique » (en existe-t-il une qui puisse mépriser la problématique), anthropologie sociale, psychanalyse... carrefours d'un labyrinthe qui signe la valeur d'une pensée pluridisciplinaire – une aberration aujourd'hui où « l'humilité » du chercheur, convaincu de la neutralité axiologique que la restriction de son expertise implique, est censée tenir lieu d'éthique personnelle. La clôture et le morcellement de l'expertise sévissent aujourd'hui dans le moindre regroupement politique.

Je n'ai pas connu Castoriadis – ayant intégré l'EHESS l'année où il y cessa ses enseignements – mais je suis sûre que l'humilité (vertu chrétienne opportunément resurgie des décombres staliniens) n'était pas vraiment « sa tasse de thé ».

La maîtrise du champ, voire celle du brin d'herbe, confère autorité au discours tant que subsiste l'intérêt d'une exploitation, idéologique ou mercantile, à tirer de spécialités dont l'étroite circonscription autorise aisément les applications aveugles et stimule la mise en concurrence : la pratique est ici subséquente à la construction théorique. Or, chez Castoriadis, pas d'allégeance à la clôture identifiante - voire propriétaire, chiche compensation à l'autocensure de la pensée. Mais une économie rigoureuse de la référence également impensable aujourd'hui. Et *la primauté d'une pratique* secondairement théorisée.

Cette liberté est toujours à prendre – et même plus que jamais - : pas de meilleure censure que l'amnésie dans un monde morcelé.

Parce qu'il lui faut recourir à une « transparence » de la langue instrumentalisée en outil de précision qui exclut toute polysémie, l'expertise conduit à un appauvrissement du langage. Par ailleurs topographique, fantasmatique et clôturante, elle bannit le temps. La « fluidité » des trouvailles jetables en simultané dissout la pensée dans ce nouvel avatar platonicien: l'éphémérité postmoderne. Jetables nous sommes. Ne conjure la mort que l'illusoire pérennité de la circulation du liquide. Cet océan merveilleux où la Fée Clochette tinte à chaque clôture des marchés voudrait dissoudre les consciences et leur autonomie. Raidie sous la contrainte de maîtriser sa parcelle autorisée au-delà de laquelle le ticket de l'intelligence n'est plus valable, mais submergée par la fluidité de l'éphémère « en flux tendu » (!), la liberté - de penser, de s'exprimer, de théoriser son expérience propre - est aussitôt non avenue. La submersion organisée rend le labyrinthe inconcevable, impensable : aveu de la frayeur des pouvoirs face à des gens capables de penser le labyrinthe et de prétendre surtout s'y orienter.

Qui pourrait enseigner Castoriadis ? En tant qu'individu, il travailla dans l'institution (OCDE,

EHESS). Mais son œuvre n'est pas celle d'un « institutionnel ». Sa résistance à l'identification structurelle – et pour combien d'intellectuels ne tient-elle pas lieu de structure même - signe une liberté qui était aussi largement plus praticable voici près d'un demi-siècle déjà. L'institution universitaire actuelle, de ses « discours sur la méthode » rétrécissant la vision au cloisonnement concurrentiel des spécialités, interdit à l'enseignant de transgresser les limites de son domaine d'autorité : pour enseigner Castoriadis, le psychanalyste serait obligé d'envisager l'économie (!), le philosophe d'élucider d'abord ses motivations et l'économiste de confronter ses visées à l'anthropologie. Inconcevable. Le tout dans une conscience effective du « social-historique », c'est-à-dire conscience de *l'autre* et du temps qui passe *ici et maintenant*, hors de laquelle la pensée devient *impraticable* : coupée des réalités vécues. L'institué actuel de l'enseignement ne peut enseigner Castoriadis – ou alors il faut changer l'institution.

Brecht définissait la pensée comme « ce qui succède aux difficultés et précède l'action ». *Expérimenter* : la production de Castoriadis est le fruit d'une vie engagée qui conjugua d'une part des expériences personnelles, professionnelles, politiques et sociales *a priori* hétérogènes et élabora d'autre part une *signification* rendant rigoureusement cohérent ce parcours. Le fil d'Ariane en est triplement tressé : exigence politique de la liberté – jamais renoncée -, critique constante de toute situation « gelée » expérimentée, quête rigoureuse des motivations.

Que le fil rouge de cette œuvre trilogique soit indubitablement l'engagement n'autorise pas à la réduire au seul politique – ou alors il nous faut changer le sens du politique.

Nombreux sont les penseurs de gauche, d'extrême gauche voire du mouvement libertaire à chercher dans l'œuvre de Castoriadis une nouvelle orthodoxie ou, plus pragmatiquement, quelques « trucs et ficelles ». Nombreux ceux qui s'en sont inspirés, de Bourdieu à Debray – faisant eux aussi l'économie de la référence. Sans parler de ceux qui voudraient, au prétexte d'une banalisation du concept de l'imaginaire instituant en « irrationalité », nous persuader que, puisque la foi procède de la liberté individuelle, eh bien l'hétéronomie religieuse participerait de l'expression même de notre autonomie... Or, selon Piera Aulagnier :

« Le terme d'imaginaire signifie que la *définition* concernant la réalité de la chose nommée cède le pas à la fonction de valeur identificatoire qu'elle va tenir ».

Autrement dit, ceux pour qui le religieux n'apporte aucune fonction de valeur identificatoire supérieure à celle qu'apporte son absence ont le devoir de s'en passer. On a affaire, dans cette argutie fondant sur « l'autonomie » de la foi personnelle une hétéronomie religieuse se dotant aussitôt elle-même « d'autonomie » en tant qu'institution dogmatique, à un processus d'auto-mutilation – tant de mythes en sont le violent écho – dont, sur le plan psychique individuel, la psychose serait l'équivalent. Une telle confusion est donc un contresens absolu.

Castoriadis distingue radicalement le processus d'auto-création et la résistance « ensembliste identitaire » qui, pour se maintenir *dans l'ensemble humain tel qu'il est*, élabore un fondement hétéronome justifiant son autorité. Or la violence est consubstantielle au processus :

« Toute société privilégie ce qui favorise un *statu quo* de ses modèles, *statu quo* d'abord défendu par ceux que ces modèles privilégient. Mais il faut bien comprendre qu'aucune société n'y parviendrait si elle ne pouvait jouer sur le forçage et sur la violence (et de la plus ou moins grande réussite de cette violence dépendra sa stabilité) qu'elle exerce afin de rendre illusoirement conforme à ce qui répond à des exigences de la structure psychique ce qui, de fait, est au service de sa visée conservatrice » (Aulagnier)

Ces deux mouvements contradictoires - l'autocréation et la résistance ensembliste identitaire - sont nécessaires à l'institution *dans le temps* de significations sociales capables de maintenir une organisation collective assez stable de sens (ne serait-ce que pour éduquer les individus et

permettre la transmission) *et* de se mettre en question, voire de se « renoncer », pour produire de nouvelles significations aptes à de nouveaux modes d'organisation qui éviteront le repli dans l'archaïsme ou la réification. Ils sont bien sûr également nécessaires, selon la même économie et en vue de la même finalité, sur le plan individuel, à la vie psychique. Mais ils ne sont pas – ou pourraient ne pas être – en eux-mêmes pathogènes : forcé par le recours à la violence, c'est le détour par le déni – la captation hétéronome – qui l'est.

[On se rappellera que le *renoncement* oedipien n'est pas mutilant – au contraire, la mutilation psychique est signe d'un échec du renoncement. Ce dernier opère, via le refoulement, *l'inversion* du vœu oedipien. Ce qui, selon Aulagnier, permet la transmission. C'est-à-dire qu'au lieu que l'enfant désire le père ou la mère il puisse à son tour désirer « *devenir* père ou mère, qu'il puisse désirer avoir un enfant ». Autrement *dit s'incorporer le temps* et avec lui *l'innovation*.]

De même l'institution de l'imaginaire n'est pas « en soi » pathogène – quoique ce plan de l'auto-représentation soit lui-même à dépasser par et à inclure dans ce qu'Aulagnier nomme le plan idéique, c'est-à-dire la capacité de se rendre intelligible. Ici une question se pose : l'hétéronomie est-elle constitutive de l'imaginaire ou bien peut-on envisager que l'imaginaire fonctionne sans avoir *besoin* du détour – de la castration – hétéronome ?

Considérons donc pour l'instant l'institution de l'imaginaire comme (et cet « instant » s'entend dans sa pesanteur anthropologique) nécessaire à la vie sociale comme à la vie psychique, que l'hétéronomie y prenne part ou non. Le « refoulement » en participe – et Castoriadis insiste :

« Quoi qu'il puisse imaginer, et le sachant ou pas, le sujet ne pensera et ne fera que ce qui est socialement obligatoire de penser et de faire. C'est le versant social-historique du même processus qu'est, psychanalytiquement parlant, le refoulement ».

Là aussi, ce qui serait pathogène, ce n'est pas le refoulement – qui ouvre le temps et l'ordre du langage – mais la rupture hétéronomique qui, pour justifier l'autorité de l'institué, renvoie son fondement à l'inaccessible. Or, quelle « autorité » politique et intellectuelle ne saliverait-elle pas de convoitise à l'idée *délirante* de domestiquer des S.I.S. qui pourtant « ne sont ni représentations, ni figures ou formes, ni concepts » - quitte à en opérer la réduction aux « identités » culturelles ? Et quelle révolution n'a-t-elle pas commencé d'abord, comme le capitalisme qu'elle prétend combattre, par produire son propre fondement hétéronome afin d'être *légitimée une fois accomplie* – et donc très convenablement échouer à son tour ?

« Le capitalisme est contradictoire exactement au sens où l'individu névrosé l'est: il ne peut réaliser ses objectifs que par des moyens qui les contrarient constamment » (CC).

A qui « enseigner » Castoriadis ? Interpellative, l'œuvre appelle chaque individu en tant que construction sociale autant que conscience et volonté *libres*. Entendre au fond de soi sa propre liberté s'é mouvoir à cet appel *signe déjà la transmission*.

Mais l'œuvre de Castoriadis est interpellative parce qu'elle est aussi une œuvre « interpellée ». J'entends là que ce prodigieux travail d'élucidation est également le produit d'échanges, de confluences et de permanentes confrontations praticiennes : politiques (économiste à l'OCDE, Castoriadis anime le groupe *Socialisme ou barbarie*), thérapeutiques et pédagogiques (il exerce en tant qu'analyste, collabore avec Aulagnier tout en enseignant à l'EHESS).

En tant qu'œuvre interpellée le travail mené par Castoriadis ne peut se présenter comme la parole d'un individu génial qui dirait et éclairerait pour nous le monde et que le disciple transmettrait à son tour comme un discours « total ». D'un tel discours (dans sa description du discours de la mère à *l'infans* qui modélise la relation de celui-ci au langage, à l'ensemble des autres et au sens), Aulagnier en dit :

« Plus [la mère] revendique un savoir et un pouvoir exhaustifs sur cet autre, plus elle est dans l'obligation de tout transformer en dicible. Et plus elle transforme en dicible la totalité de ce

qu'elle affirme percevoir, plus elle se trouve pris au piège, sauf si elle est elle-même délirante, de l'écart qui va apparaître entre la signification que son discours prétend véhiculer et la signification que les autres locuteurs peuvent lui en renvoyer. Plus un discours se veut sans faille, sans ambiguïté et sans interrogation et tente de se présenter comme une construction achevée, plus apparaît à l'œuvre ce que nous appellerons l'autonomie de la logique propre au système linguistique [...] Le pouvoir autonome et autonomisé du langage est d'autant plus agissant que l'énonçant prétend posséder la totalité des énoncés se référant au champ de signification de ce qu'il veut démontrer ».

La « maîtrise » d'une pensée par des héritiers patentés qui en possèderaient le sens pour le diffuser est totalement illégitime – j'emploie sciemment le mot sur le plan de la légitimité du savoir. Il est vain de parler de Castoriadis si nous ne croisons pas à notre tour démarches, méthodes et expériences, si nous n'identifions ou n'ouvrons pas d'autres « carrefours », si nous ne mettons pas en partage cette expérimentation pour en prolonger l'analyse et éventuellement modifier ou ajouter certains termes en regard de sa confrontation aux réalités. Aussi nous laisse-t-elle libres en nous renvoyant inéluctablement à l'action, à l'investigation créatrice : pour le praticien, il n'existe pas de savoir qui ne passe par le corps. Et ce savoir-là ne « s'enseigne » pas. Tout au plus peut-on en conforter *l'attitude* nécessaire.

Autrement dit nous ne pouvons morceler l'oeuvre en applications théoriques abstraites de son contexte pratique. Or, ce contexte est celui du diagnostic – diagnostic de nos sociétés malades autant que de nos psychismes individuels surmenés et malmenés. Avant d'être philosophie, l'oeuvre castoriadisienne est thérapeutique - Avant d'être révolutionnaire, elle est cathartique.

On ne peut, dans l'absolu, établir si le concept de l'imaginaire instituant constitue ou non l'horizon définitif du mode d'auto-représentation des sociétés humaines. En est-il « en soi » le générateur ou doit-il être compris comme un moindre mal - à la manière dont le délire maintient tant bien que mal un « ordre » dans la psychose ?

Autrement dit encore, rien n'autorise quiconque à se saisir du concept de l'imaginaire « auto-créant » comme d'une vérité toute bonne, clé magique de manipulation des masses pour leur bien ou loi définitive du *bios* social humain. **C'est l'autonomie qui est auto-créante.**

Pour le moins, cet imaginaire *exprimant une autonomie problématique* est clivé. Il ne semble subsister – vivre le temps – que dans la mesure où sa contradiction intrinsèque fonctionne et perdure. Pour le reste, nous ignorons ce qu'est de vivre en bonne santé dans une société bien portante.

L'oeuvre de Castoriadis ne prend sens qu'en tant qu'elle se conjugue à la praxis. La révolution est là : se conjuguer à la praxis ne signifie pas – surtout pas – une application plaquée sur le réel ou instrumentalisée en « outils » d'un nouvel ordre social, quel qu'il soit.

Ainsi le travail de Castoriadis exige-t-il non d'être enseigné mais d'être lui-même interpellé *dans la pratique*. C'est là le formidable cadeau que, pour ma part, j'en ai reçu. Ma visée de départ n'était qu'intuitive. Engageant une thèse à l'EHESS sur le lien entre les représentations sociales et les figures artistiques élaborées par la pratique scénique du théâtre (j'entends là non pas « les auteurs littéraires » mais le travail des *praticiens créateurs*), j'ai intuitivement misé sur l'effectivité *repérable et praticable* des concepts de l'imaginaire instituant et des SIS dans ces formes artistiques précises. C'était une gageure, d'autant plus que je choisisais là d'ouvrir un espace esthétique à l'écart des méthodes à la mode (sémiologie et anthropologie théâtrales, approche littéraire, histoire de l'art « pointilliste »). Ce « champ » méprisait aussi les ukases de la recherche en s'étendant d'une part du 15^e au 21^e siècle et d'autre part de la Russie à l'Angleterre en passant par l'Espagne, l'Allemagne, la France et l'Italie. La pratique de l'art imposait cette ouverture, au contraire de la *doxa* universitaire. Le but était de démontrer l'effectivité *significativement sociale* – au sens *désaliénant* du terme - de certains « outils praticiens » dans la création théâtrale, et cela au détriment des diverses théories et prescriptions esthétiques prétendant régler celle-ci (d'Aristote

à Ubersfeld en passant par Mairet et Lukacs).

Le parti pris praticien était, à mes yeux, la constitution esthétique rigoureuse de *l'égalité* entre tous les éléments concourant à l'œuvre théâtrale – quoi qu'en prétendent les « théories ».

Je me suis rapidement trouvée, devant cette conjugaison de figures esthétiques majeures aux concepts castoriadisens, face à une sorte d'alchimie stupéfiante : *ça fonctionnait dans les deux sens*. Le fait de rechercher quelles représentations sociales majeures (*participant* des SIS et bien sûr ne les constituant pas *in extenso*) « excitaient » leur mise en jeu (autrement dit leur *déjouement*) par les scènes m'a effectivement permis de formuler de nouveaux outils d'analyse du théâtre – confirmés par une expérience pratique de plus de vingt ans. Mais en retour, la validité des SIS, leur identification embryonnaire et leur dynamique – se démontraient opératoires.

Ainsi, par exemple, l'œuvre shakespearienne « met en jeu » une signification sociale majeure, diffuse dans toute l'Europe des 15^e et 16^e siècles mais explicitement formulée comme base théologique et juridique de l'ordre social anglais au tout début du 17^e siècle. Cette Signification (qui fonde l'identification humaine sur l'ostracisme des « ennemis du genre humain ») n'est absolument pas délétère : du nazisme à l'axe du mal en passant par le totalitarisme de « l'homme nouveau », on a hélas la preuve de sa vitalité. Or, c'est à la fin du 16^e siècle en Angleterre que cette Signification prend rang *d'institution*, non seulement théologique mais aussi symbolique, sociale et politique dans le *droit* anglais (*Common Law*) : le « sujet » se définit comme « non ennemi perpétuel de la chrétienté ».

C'est la première définition, en droit coutumier, civil, *négative* du sujet.

C'est aussi la première qui introduit *le temps* comme déterminant de l'identité, « l'ennemi perpétuel » du genre humain pouvant devenir humain... par la conversion.

Le théâtre shakespearien va jouer de cette négation et de la *temporalisation* de ces « valeurs », autrement dit de leur laïcisation. Ce faisant, il s'oppose à cette juridiction. Par la postérité de cette pertinence, il s'introduit lui-même (ainsi que bien d'autres créations) comme élément de cette Signification sociale qui, dès lors, devient contradictoire et *s'ouvre*.

D'une autre manière, et sensiblement à la même époque, on assiste en Italie à la formation d'une représentation collective tout à fait singulière : elle est portée par l'humanisme qui anime les créations de la *Commedia dell'Arte*. C'est le seul exemple, dans l'histoire occidentale, d'une élaboration esthétique qui va conférer par elle-même forme et visibilité à l'hétérogénéité sociale et politique d'un ensemble (l'Italie est alors un conglomérat d'Etats et de langues diverses) *sans recourir à l'hétéronomie* mais en privilégiant l'idée de *jeu* – c'est-à-dire *d'égalité* - au sein des conflits. Les conflits de classes et d'Etats se distribuent entre les figures que la *Commedia* met ainsi en *cohérence* – ce que l'institution politique de l'époque échoue à réaliser.

Mais ce fut par la confrontation du théâtre brechtien aux outils conceptuels castoriadisens que la démonstration fut la plus riche en révélations. D'abord, ces derniers permirent d'extirper Brecht de la gangue marxiste du « brechtisme » : la mise en jeu de *la résistance psychique* – résistance individuelle irréductible malgré les avatars que lui fait subir l'ordre social – est patente dans le théâtre brechtien. Les lectures dogmatiques ont évidemment occulté cette dimension. Par ailleurs, l'œuvre de Brecht est elle aussi trilogique (théorique, dramaturgique et scénique), elle aussi fondée sur la pratique et également le fait d'un thérapeute : initialement médecin, Brecht se passionna pour la psychiatrie et l'anthropologie sociale. Enfin, la complexité de l'œuvre brechtienne ainsi éclairée mit elle-même en lumière la nécessité impérative de parvenir à penser la *pluralité* des Significations dans leur dynamique sociale-historique. Aussi, cette thèse « sur le théâtre » déborda son objet esthétique et devint une sorte de cheval de Troie: malgré Aristote, Mairet, Lukacs et Ubersfeld, le théâtre se révéla un « agitateur social », déjouant quelque peu le caractère prescriptif des institutions de l'imaginaire par leur mise en jeu permanente et rendant ainsi ces institutions *discutables*.

Les Significations Imaginaires Sociales sont repérables, élucidables dans le passé mais aussi au

présent. Leur dimension anthropologique est indubitable. Aussi la tentation actuelle de les rabattre grossièrement sur « le culturel » opère une réduction lourde de conséquences. Mais on peut repérer dans cette tentation même l'émergence d'une nouvelle Signification, celle de la culture (*id.* des cultures), institution contemporaine de l'imaginaire collectif. La preuve en serait l'appropriation que les individus se font de *l'institué* de leur « identité culturelle » et la manière politique dont ils en usent autant que la prétention des pouvoirs à contrôler les productions culturelles *en tant que telles* depuis près d'un siècle (de la « culture populaire » à l'industrie du spectacle en passant par les *cultural studies* et l'acculturation). L'institution de ce culturalisme n'a pas pour objet de favoriser la « culture des cultures », mais celui de morceler la conscience sociale en subordonnant tout élan révolutionnaire à la clôture identitaire.

« L'imaginaire instituant/institué » semble donc devoir être compris *d'abord* en termes d'institutions et *consécutivement à cela* comme imaginaire. Ce qui a pour effet de dépouiller le terme de toutes les scories banales (irréalité, romantisme, fantasmagorie, etc.) qui pourraient en grever la portée. L'imaginaire castoriadisien s'entend sur le plan psychique, renvoyant au second degré de la constitution de la psyché selon Aulagnier, celui qui donne forme aussi bien à la compensation qu'à la représentation, à l'intégration de la normalité qu'à l'expression psychotique. Ce ne sont donc pas les « discours », les théories, les « élans de masses », ni plus que le surréalisme ou le romantisme qui constituent l'imaginaire *instituant*. Si « la marchandise est une Signification Imaginaire Sociale », ses *institutions* iront de la hiérarchie bancaire à L'OMC et au FMI en passant par l'AGCS, *les entreprises*, chambres et tribunaux de commerce, etc. Les institutions politiques constituent également le noyau dur de cet imaginaire. C'est-à-dire les organes civils et politiques régulant la vie sociale : les assemblées nationales aussi souveraines que les vieux rois, les parlements qui ne parlent que la chose déjà dite, les tribunaux qui proclament une justice déjà faite, le marché qui nous dit que l'égalité est forcément inégalitaire, l'armée qui ne nous protège que contre nous-mêmes et à notre corps défendant, l'éducation...etc. Ces institutions peuvent également être, à l'instar de la « représentation autonome » psychotique, délirantes : ainsi toutes celles qui prescrivent des camps de concentration, ghettos, murs de la honte et autres charters et épurations ethniques.

La pensée linéaire, la logique utilitaire sont impuissantes à rendre compte (voir même à pénétrer) la complexité de l'élaboration castoriadisienne. *Penser la conjugaison, les croisements, les carrefours, penser la simultanéité des facteurs à l'œuvre* est impossible avec les outils des méthodologies « classiques ». Car il s'agit là de *penser le temps* afin de résister à la réification.

Penser le temps ne signifie pas « le défier », ni par la simple durée ni par une sortie de l'histoire. C'est au contraire « l'accès à une historicité (qui) est un facteur essentiel dans le processus identificatoire pour que le Je atteigne le seuil d'autonomie exigé par son fonctionnement » (Aulagnier). Sous la pression du marché, l'université se constitue en structure « ensembliste identitaire » résistante au changement – même si elle a aussi vocation « d'enregistrer » les progrès de la recherche. Ses enseignements transmettent cette résistance. Elle consiste à expulser de la pensée toute incidence temporelle au bénéfice des justes démonstrations : il est plus important de prouver qu'on sait bien se servir du bon outillage que de créer du sens. Démonstrations dont cette justesse de plus en plus incertaine croit retrouver une nouvelle légitimité en cloisonnant sans cesse davantage et de plus en plus arbitrairement un espace ainsi de moins en moins « universitaire ». Or, lorsque je parle de temporalisation en tant que laïcisation, j'envisage aussi que nos modes de pensée, formatés à produire un « savoir » dont on écarte la temporalité *active*, interne ou intégrée, peuvent bien se réclamer de l'agnosticisme ou même de l'athéisme, *ils restent néanmoins hétéronomes* : demeurant hors du temps, ils sont un déni à la laïcisation de la connaissance. Autrement dit ils compromettent la production d'un savoir véritablement libérateur (le seul qui présente un intérêt général).

La question fondamentale que pose l'hétéronomie est la suivante : participerait-elle de normes nécessairement contradictoires de construction de sens et de représentation qu'une société se

donne ou bien *est-elle un accident* et exprime-t-elle en réalité *l'échec de l'exclusion nécessaire* ? Aulagnier écrit : « Le Je, dans sa totalité, comprend l'ensemble des positions et énoncés identificatoires dans lesquels il s'est successivement reconnu (...) Ce qui, de ces énoncés, est rejeté hors de l'espace du Je coïncide avec ce qui du Je lui-même doit être exclu afin que cette instance puisse fonctionner de manière conforme à son projet ». Tout se passe comme si l'hétéronomie répétait sans cesse l'exclusion nécessaire tout en y échouant en parant inlassablement ce qui est exclu des vertus de la toute puissance – ab/solutisation - pour y soumettre l'existant... Ce déni collectif de l'exclusion nécessaire rend problématique la nécessité *individuelle* de circonscrire, à son tour par l'exclusion *de certains énoncés* (il n'est évidemment pas ici question de l'exclusion des personnes), « l'espace où le Je peut advenir » : il n'est ici que de voir en exemple les sociétés théocratiques, totalitaires, etc. Autrement dit, l'hétéronomie maintient le processus individuel de l'exclusion nécessaire *dans l'impossibilité de s'accomplir conformément aux exigences de l'individuation*.

Je ne prétends pas que l'expérience artistique, créatrice, parce qu'elle appelle un mode de pensée obligeant à la saisie d'une pluralité toujours mobile, et, dans une certaine mesure, à une retenue de la violence (retenue qu'exige le processus de l'élaboration esthétique), serait plus particulièrement apte à saisir la complexité de l'œuvre de Castoriadis. Toutefois, un récent atelier de mise en scène portant sur le *Mahagonny* de Brecht et conduit avec des acteurs (étudiants, professionnels et semi-professionnels) m'a permis de constater à quel point une compréhension pratique et créative du concept de l'Imaginaire et des SIS pouvait être féconde pour l'artiste. L'une des caractéristiques de l'esthétique brechtienne est ce qu'on appelle le *Gestus*. Celui-ci consiste, pour les acteurs, à construire leur jeu en donnant à voir les comportements (attitudes corporelles, façons de parler et d'être ensemble) induits par le conditionnement social (de classe, d'époque, de culture...) qui forme l'individu. Ces comportements sont stylisés, voire caricaturés par le jeu des acteurs. Cela provoque ce que Brecht appelle « l'effet d'étrangeté » (traduit en français par « distanciation ») qui conduit le spectateur à percevoir ses automatismes familiers comme « étranges ». Les acteurs ont mis en œuvre les concepts castoriadisens dans leur recherche individuelle et collective de ces *gestus*. Il ne s'agissait pas de « représenter » le concept, ce qui est évidemment impossible, mais d'appuyer sur lui la recherche des représentations sociales à mettre en jeu. Ce qui fut révélateur, c'est la *liberté* que cet appui conceptuel apporta aux acteurs : une sorte de « décontraction mentale » qui leur permit de mener leur recherche, ensemble et chacun, de manière autonome. Il y eut beaucoup de débats, de discussions et d'improvisations. Le résultat, en matière de jeu, fut excellent et les participants convinrent que ces références « philosophiques » avaient contribué à ouvrir largement la perception qu'ils se faisaient au départ de la fonction du théâtre dans la société – et à faire progresser d'autant leur pratique.

L'analysant et l'analyste à l'écoute de l'expérience que leur ouvre la relation psychanalytique sont aussi favorablement disposés à saisir l'aspect *praticable* de cette complexité apparente – par la même retenue, la délibération, l'écoute et *le sens du temps* qu'implique l'analyse. Encore faut-il que cette dernière se déroule dans un cadre « théorique » approprié. C'est ici que la relation de travail entre Castoriadis et Aulagnier au sein du Quatrième groupe trouve sa portée. La rupture du Quatrième groupe avec le lacanisme « orthodoxe » est contingente à la critique socioéconomique des années 70. D'une part, ces praticiens récuserent la référence plus ou moins perverse à l'argent (séances très courtes ou « vides » faisant l'objet de tarifs exorbitants), considérant que le capitalisme est pathogène et ne saurait constituer la réalité en soi - d'où l'insistance de Castoriadis sur la *gratuité* du geste philosophique comme du geste thérapeutique ou pédagogique. D'autre part, ils posèrent qu'il faut inclure dans l'analyse le facteur social (ce qu'Aulagnier appelle « le discours de l'ensemble ») et la manière dont le discours parental (en premier lieu celui de la mère) l'instrumentalise au profit de sa domination sur l'enfant. Le Quatrième groupe fut le principal instigateur de la reconnaissance tardive par l'institution française de la psychose comme maladie *psychique* (auparavant, seules étaient prises en charges

ce que le code de la Santé publique définit comme « maladies *mentales* » - ainsi la trisomie). Ce n'est qu'en 2002 que la schizophrénie sera officiellement reconnue « maladie psychique » par la France et en tant que telle faisant l'objet, comme l'autisme, d'une prise en charge. Les séances d'une analyse peuvent être remboursées par la Sécurité Sociale (si le praticien est également psychiatre) et la souffrance sociale du patient est prise en compte en tant que telle (et non comme la conséquence systématique de son « inadaptation »). Le Quatrième groupe a donc lutté pour que l'institution se reconnaisse enfin elle-même en partie responsable de dégâts psychiques tels que la dépression (que plus personne ne qualifie de « nerveuse »).

Mais enfin, est évidemment capable de mettre en œuvre ce processus critique *toute personne pensant dans la pratique*. Peu importe de quelle pratique il s'agit à partir du moment où nous considérons la vie sociale même, notre vie de tous les jours, comme *pratique et expérience* et où nous pouvons *avec d'autres* confronter nos réflexions. En d'autres termes : en dehors de la *praxis* la pensée castoriadisienne est invalide – j'entends bien ici le mot au sens d'handicapée.

Or, sous la pression de l'imaginaire capitaliste « total », l'humanité des sociétés occidentales ne peut prendre le temps d'une délibération réelle alors que l'urgence en est de plus en plus pressante. L'hétéronomie instituée (politique, religieuse, économique, éducative) nous interdit la liberté de disposer de notre propre expérience afin d'en faire sens. Elle nous l'interdit *d'abord en ne nous en laissant pas le temps* – cela dès le plus jeune âge, et malgré l'inversion oedipienne censée « nous ouvrir le temps » :

« La castration peut se définir comme la découverte dans le registre identificatoire qu'on n'avait jamais occupé la place qu'on avait crue sienne et que, à l'opposé, on était censé occuper une place à laquelle on ne pouvait pas encore être » écrit Aulagnier.

Il est bien question de temps. Le chômeur « dégraissé », la femme qui se découvre socialement morte à cinquante ans, l'immigré refoulé comprendront. Aulagnier précise encore :

« Castration et identification sont les deux faces d'une même unité ; une fois le Je advenu, l'angoisse resurgira chaque fois que les repères identificatoires risquent de vaciller ». Et elle ajoute : « Aucune culture ne peut protéger le sujet contre le danger de ce vacillement, de même qu'aucune structure ne peut préserver le sujet de l'expérience de l'angoisse ».

Certes, mais aussi : qu'en est-il d'une organisation sociale qui fait prévaloir *ses représentations identificatoires propres c'est-à-dire ses institutions* au détriment de la capacité laissée aux individus de *s'y reconnaître* ? Nous en sommes là. C'est clair : l'individu qui tâche de faire sens de sa propre expérience, en une confrontation critique avec l'institué, est amené à mettre littéralement en jeu sa propre vie – sa survie même. La démocratisation de cette censure se constate tous les jours. Nul besoin d'un ordre visible – une représentation instituée – du totalitaire : quelque place qu'il occupe dans la hiérarchie sociale, tout individu ayant intégré la cuirasse des contraintes et la *terreur* qu'implique le libéralisme (surtout s'il est endetté jusqu'au cou) va agir comme un contrôleur, un relais de la contrainte sur son entourage. Multiplication des « modérateurs » dans les débats démocratiques réels ou virtuels, délation instituée dans l'entreprise et la vie civile, structures pyramidales de type sectaire organisant la captation du sens au seul bénéfice de l'autorité qui le manipule dans les entreprises, organismes de formation et d'enseignement, administrations, organisations politiques et associations... Cette « démocratisation » du pouvoir totalitaire – de l'hétéronomie - est la figure contemporaine de la barbarie. Cette figure est réelle. Elle dit peut-être le savoir sur eux-mêmes que nos modes actuels d'organisations sociales ont de leur inéluctable déclin. Mais elle signe aussi, hélas ici en valeur négative, une émergence sociologique: *la capacité instituante de l'individu lui-même*. Il me semble s'agir là d'un aspect implicite à la réflexion de Castoriadis :

« Le plaisir de la représentation cède le pas devant la nécessité de *faire sens*, même au prix d'un immense déplaisir psychique (et somatique) ; et c'est cela dont nous voyons la forme extrême dans la psychose. Ce *faire sens* doit se comprendre dès lors comme l'instauration d'une certaine cohérence représentative, même au détriment de l'organique, au détriment du plaisir, même représentatif, et au détriment – dans la psychose – de la cohérence avec la représentation des autres, les significations sociales, ce que Piera appelle « le discours de l'ensemble » (...) Les postulats mêmes sur lesquels cette cohérence est jugée sont ou peuvent être *créés* par le sujet – sans quoi il n'y aurait pas de psychose (comme, d'un autre point de vue, il n'y aurait pas altérité des différentes institutions de la société et histoire) ».

La capacité instituante de l'individu serait donc le garant de l'altérité et de la diversité des institutions – et du temps historique lui-même. Or, cette altérité et cette diversité, aujourd'hui, se voient menacées par la globalisation, dépréciées par le renvoi au culturalisme qui les subsume. Sur ce point de vue, Aulagnier apporte un éclairage redoutable :

« Nous représenterons métonymiquement le groupe social [...] comme *l'ensemble des voix présentes*. Cet ensemble peut prononcer un nombre indéterminé d'énoncés : parmi ceux-ci une place particulière va être prise par la série définissant la réalité du monde, la raison d'être du groupe, l'origine de ses modèles. [...] Cet ensemble [...] a toujours comme infrastructure, immuable pour une culture donnée, une série minimale que nous appelons *les énoncés du fondement*, formule qui peut aussi bien s'écrire *le fondement des énoncés*, l'une incluant inévitablement l'autre. Selon les types de culture, cette série sera constituée par des énoncés mythiques, sacrés ou scientifiques. Quelles que soient leurs différences, ces énoncés partagent une même exigence : leur fonction de fondement est une condition absolue pour que se préserve une concordance entre champ social et champ linguistique permettant une interaction indispensable au fonctionnement des deux. Pour que ces énoncés exercent cette fonction il faut qu'ils puissent être reçus comme paroles de *certitude* [...] De toute manière la fonction ne restera jamais sans titulaire [...] Discours sacré et discours idéologique (profane) sont dans l'obligation de proposer ces points de certitude ».

On pourra voir ici en filigrane posée la question suivante : en quoi l'hétéronomie serait-elle précisément mieux chargée que l'autonomie de proposer ces « points de certitude » - sinon en les coupant de la volonté des individus ? La certitude hétéronome, à cette lumière, ne serait donc *certitude* que dans la mesure où elle est *interdite*... Est-ce donc là où nous en sommes ?

L'œuvre d'Aulagnier est l'indispensable miroir qui permet de *mesurer* le travail qu'exige la visée castoriadisienne de l'autonomie. Prétendre transmettre Castoriadis en coupant son œuvre de celle d'Aulagnier et, par extension, des travaux du Quatrième groupe comme de ceux de *Socialisme ou barbarie* et des groupes ultérieurs opère une sorte d'émasculatation de la dimension pratique de l'œuvre réduite au solipsisme philosophique. Castoriadis lui-même a beaucoup insisté sur la psychose, renvoyant sans cesse aux travaux d'Aulagnier. Cette insistance est la principale clé de compréhension qui doit permettre d'éviter une lecture exclusivement théorique. Elle pose le diagnostic impitoyable de l'immaturation de la société occidentale - voire celui de sa pathologie fonctionnelle. Paradoxalement, ce constat est libérateur. Car les éléments et facteurs qui concourent à cette situation, clairement identifiés, sont aussi autant de leviers qui peuvent permettre d'engager au moins « la volonté d'en sortir ».

Du point de vue de ce qui serait une « anthropologie sociale-historique critique » - si l'on voulait formuler par là « le champ propre » aux deux chercheurs, serait-il peut-être permis d'extrapoler un lien entre les trois niveaux qu'Aulagnier reconnaît à la formation de la psyché (pictographique, imaginaire et idéique) et leur correspondance sur le plan des Significations sociales : mythiques, sacrées et scientifiques, par exemple ? Est intéressant ici que le plan idéique serait alors celui qui relève de *l'expérimentation* – de la connaissance expérimentale. Jusqu'à présent, ce plan idéique s'est principalement exprimé par la création « d'idéologies ».

La capacité instituante de l'individu s'exerce bien dans la psychose, « solution » que la psyché élabore pour sauvegarder l'instance du sujet : il y a *institution* d'une brisure, clivant le sujet entre toute puissance (son délire psychotique) et réification (adhérence « malade » à la conformité ou au contraire, dans l'autisme, destruction du « hors-soi »). Mais la psychose (et plus généralement les pathologies psychomenteales) est elle-même institution collective, celle de *l'anormalité* en rapport à l'institué d'une norme sanitaire fonctionnant comme énoncé fondateur tendant à la toute puissance. Quiconque a côtoyé une personne frappée par la psychose mesure la réalité de cette pression de la norme collective, son déni et son abandon, ses conduites de fuite devant l'irruption psychotique. Pourtant, il existe des sociétés instituant la « folie » non comme défaut de la norme mais comme une marginalité mystérieuse, sacrée voire bienveillante, le fou étant le messager « *sacer* » d'un sens caché aux bien portants.

On mesure, dans la thérapie, à quel point la dimension instituante de la psychose est réelle par la *résistance* qu'elle oppose. Sur le plan social, on retrouve le même clivage, entre autoritarisme et réification, et la même force d'inertie. Ce clivage s'introduit dans chaque psyché et sa cristallisation sociale en aggrave les césures. Ainsi dans l'actuel « mensonge démocratique » qui coupe le sujet de lui-même. D'une part l'individu est, sur un plan tout abstrait qui lui reste inaccessible, le principe fondant la démocratie (le « Un » symbolique qui fera la majorité), d'autre part son exercice effectif à la décision politique lui est dérobé, l'auto-représentation lui étant précisément refusée par la représentation démocratique. Cela va-t-il tenir longtemps ?

Il convient donc de considérer aussi *l'individu* comme puissance instituante (c'est peut-être pour cette raison, mais par sage prudence, que Castoriadis insiste autant sur la psychose). Le fondement pratique de l'idée démocratique sur la « souveraineté » individuelle (au-delà de l'entité « peuple ») va dans ce sens. De même le phénomène actuel du pouvoir démocratisé de la répression. Tout autant qu'on ne peut dénier aux individus créateurs la capacité *d'instituer*, par les œuvres d'art et de la pensée, des significations nouvelles. Et tout aussi bien le pouvoir instituant du parent sur la psyché de l'enfant, elle-même réactive à *égalité* du point de vue psychique – racine de la puissance imaginaire et de la potentialité de sujet. Il faudra donc bien convenir de cette réalité. Toutefois, on ne peut créer l'analogie entre la constitution psychique de l'individu et le mode d'organisation sociale opérant par les institutions de l'imaginaire. Tout simplement parce que, jusqu'à preuve du contraire (et qui donc pourrait apporter une telle preuve ?) le collectif *n'est pas appelé à la fonction de sujet*. La société n'est pas un super individu. Supposer cela serait valider *une représentation totalitaire* de l'ensemble humain. D'où la vigilance de Castoriadis et l'importance qu'il donne à la séparation « laïque » de la sphère privée et du domaine public – dont la démocratie athénienne fut il est vrai l'initiatrice.

La capacité instituante de l'individu ne peut être collectivement viable que dans la mesure où l'imaginaire social renonce à la toute puissance qui l'amène à justifier, par l'interdit hétéronome et non par la raison partagée, ses certitudes fondatrices. Ce renoncement, que ce soit au niveau de l'individu ou sur le plan des institutions est le seul moyen d'envisager l'autonomie. Il vise évidemment *toutes les figures de la toute puissance* (du dieu au monopole, de l'arme invincible à l'autoritarisme parental, de l'homme providentiel à l'égomanie de la star).

Je dis bien *renoncement* et non « destruction ». Car la toute puissance *est une donnée de la psyché originelle individuelle*. Et c'est précisément cette toute puissance qui, parce qu'elle doit se heurter au fait d'être « née d'un autre », fantasme *en toute logique* cet « Autre » comme toute puissance hétéronome – ce qu'à son tour l'hétéronomie sociale renvoie à l'individu comme *interdit* justifiant sa réification. Et à son tour, le sujet soumis répète l'interdit à son niveau, réifiant l'autre, affirmant ainsi sa puissance *permise*. La plupart des théorisations, contrairement à ce qu'elles prétendent, ne privilégient pas l'abstraction – élaboration de concepts extraits de l'étude du réel. Ce qui est *abstrait*, désincarné, c'est l'altérité radicale – ce qui conduisit Brecht à qualifier par exemple la sociologie de « théorie du laid ». Ainsi, en esprit, c'est-à-dire dans l'ordre du fantasme, le théoricien *retranche du réel dont il prétend rendre compte* la dimension *autonome* des

individus qu'il observe... et joue à la poupée. Dans cette réification de l'Autre dont il tranche, il trouve une illusion de pouvoir purement fantasmatique, compensation à sa propre limite imposée qui relève de l'objectal. Petit à petit, s'impose « l'idée » (autrement dit une SIS) que les autres sont les éléments purement formels d'une pensée non pas tant « égocentrée » qu'hétéronome. La fabrication de boucs émissaires tourne à plein – les joujoux manipulateurs ronronnent dans leur coin. Notre formation intellectuelle tient plus de la malice que du savoir. L'imagination radicale ne peut par définition abstraire l'altérité. Elle doit au contraire s'efforcer de l'inclure, y compris dans sa dimension d'irréductibilité. Or, il est évident que nous ne sommes pas outillés pour cela. Nos processus intellectuels doivent muter. Néanmoins demeure le fait que, sans la *permanence* de cette donnée de la toute puissance radicale, initiale, de la psyché, toute construction de soi serait impossible. Le renoncement est donc sans cesse à réélaborer : il est lui-même à temporaliser. Il nous faut habiter le temps.

« La société autonome est sans doute au plus près des périls et de la destruction » (CC).

Il n'y a pas de bouc émissaire dans l'œuvre de Castoriadis. Pourtant, dans le labyrinthe, il y a bien un Minotaure quelque part. « Fibre sauvage » de la psyché primaire, monstre de la psychose, cadavre dans le placard, terrorisme d'Etat, capitalisme triomphant ? On le connaît surtout par le tribut récurrent d'innocents sacrifiés qu'on lui paie chaque année. Figure de la toute puissance dont le labyrinthe protégerait des *excès* ? Le mythe le dit : il n'y a pas de Thésée salvateur. Thésée échoue. Le Minotaure est irréductible et sa vengeance posthume impitoyable. Certes le héros « libère les Thébains de la dictature ». Mais sitôt le massacre perpétré, dans l'illusion de la victoire définitive, il abandonne le fil de la praxis (Ariane), épouse l'hétéronomie (Phèdre solaire et insolente) et finit par convoquer un autre monstre – ô combien fluide et neptunien – qui engloutit *son fils*. La toute puissance non renoncée (et *jamais* définitivement renonçable) est *toujours* à *temporaliser*. Tant dans l'expérience individuelle que dans l'histoire sociale. Car en chacun de nous demeure active la « fibre sauvage » de l'irréductibilité psychique – celle-là même qui fait les révolutions et les œuvres d'art mais aussi les Arturo Ui réifiés et réificateurs, les fonctionnaires d'Auschwitz et les petits kapos du labyrinthe en eaux troubles. Et, surtout : l'imprévisible, l'inattendu, *l'impondérable*.

Alors : enseigner une pratique de l'imagination radicale ? Et comment enseigner *précisément* Castoriadis si l'on admet avec lui que les trois « professions impossibles » (incompatibles *de fait* avec tout « marché du travail ») sont la pédagogie, la politique et la psychanalyse...

Seul le temps librement partagé de la praxis...

Ce qui laisse entière la question révolutionnaire : « Pourquoi c'est l'hétéronomie ? Parce qu'il y a cette fantastique inertie des êtres humains au sens le plus métaphysique du terme » (CC).

Avril 2007

-
- ☒ * Docteur en Sciences du langage (EHESS 2003), anime un laboratoire de recherches inter-théâtrales, auteur de *Théâtre, le jeu qui déjoue I* – « La création praticienne de la Sottie à Brecht » (Séguier 2007).
 - ☒ Les citations de Cornélius Castoriadis sont pour la plupart extraites de *Fait et à faire* (Seuil 1997)
 - ☒ Les citations de Piera Aulagnier sont extraites de *la Violence de l'interprétation* (PUF 2005)